



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

***LA INTEGRACIÓN DEL SABER
EN LA OBRA DE JACQUES MARITAIN***

Tesis Doctoral

Doctorando: LIC. OSCAR H. BELTRÁN

Director: DR. JUAN J. SANGUINETI

Buenos Aires

Marzo de 2008

INDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	i-vii
ADVERTENCIAS	viii-ix
Iº PARTE: Estado de la cuestión	
Capítulo I: La formación del pensamiento de Jacques Maritain	1
1. Ambiente histórico-cultural	1
2. La figura de Jacques Maritain	4
2.1 Noticia biográfica	4
2.2 Escritos	13
a) Detalle de sus obras	13
b) Estilo y lenguaje	16
c) Orientación temática	18
d) Influencia	23
3. La formación intelectual de Jacques Maritain	25
3.1 Estudios científicos y epistemológicos	25
3.2 La cátedra de H.Bergson	29
3.3 Santo Tomás de Aquino	30
3.4 Los maestros del tomismo	34
Capítulo II: La perspectiva histórica	38
1. El mundo antiguo	42
1.1 La sabiduría en Oriente, Grecia e Israel	44
1.2 Antecedentes en la filosofía griega	45
1.3 Aristóteles	48
2. El mundo medieval	50
2.1 La síntesis de las sabidurías	50
2.2 San Agustín y la teología mística	51
2.3 Santo Tomás y la teología racional	52
3. La modernidad	57
3.1 Lutero y la servidumbre de la razón	60
3.2 Descartes y la impugnación de la teología	61
3.3 La física matemática y la impugnación de la filosofía de la naturaleza	63
3.4 Kant y la impugnación de la metafísica	66
4. La época de Maritain	69
4.1 La dialéctica: Hegel y Marx	69
4.2 El positivismo	71
4.3 Visión crítica de la filosofía de su tiempo	75
4.4 Las nuevas teorías científicas y su impacto cultural	82

II° PARTE: la distinción del saber

Capítulo III: Intuiciones fundamentales	95
1. El ser y la analogía	96
1.1 La intuición del ser	96
1.2 La analogía	103
1.3 Una perspectiva existencial	105
1.4 El juicio de existencia	107
2. El realismo crítico	112
2.1 La discusión sobre el realismo	112
2.2 El conocimiento	119
2.3 El ser como objeto del entendimiento	125
2.4 La verdad	128
2.5 El ente de razón	130
3. Razón y fe	132
Capítulo IV: Los grandes núcleos del saber	138
1. El saber	138
1.1 El sentido común	139
1.2 La ciencia como saber perfecto	144
a) Saber por las causas	144
b) Certeza y necesidad	148
c) La universalidad	153
d) Causas primeras y causas segundas	154
2. El saber filosófico y el orden ontológico	157
3. El saber científico y el orden empiriológico	163
3.1 Análisis empiriológico y análisis ontológico	164
3.2 La cuestión del realismo científico	173
4. El saber teológico	182
Capítulo V: La clasificación del saber	189
1. Conocimiento especulativo y práctico	193
1.1 Presentación del tema	193
1.2 El carácter de la ciencia práctica	197
2. La división del saber especulativo: la abstracción	203
2.1 Abstracción extensiva y abstracción intensiva	205
2.2 La abstracción perfecta o dianoética	208
a) Generalidades	208
b) los “grados” o niveles de abstracción	214
b.1 el orden físico y la filosofía de la naturaleza	216
b.2 el orden matemático	222
b.3 el orden metafísico	226
2.3 La abstracción imperfecta	234
a) la abstracción perinoética	235

a.1 La <i>via determinationis</i>	236
a.2 Intuición y constatación	240
a.3 El problema de las especies	241
a.4 ¿Continuidad o discontinuidad de niveles?	244
b) la abstracción ananoética	245
2.4 Apreciaciones críticas	249
3. La división del saber práctico	254

III° PARTE: La unidad del saber

Capítulo VI: La unidad de orden 259

1. La atracción de las ciencias	270
2. La división del saber empiriológico	273
3. La subalternación y sus formas	281
3.1 La subalternación propia	287
a) subalternación según los principios	287
a.1 en absoluto o la teología respecto a la visión beatífica	288
a.2 relativamente	289
b) subalternación según el sujeto y la física matemática	290
b.1 Las “ciencias medias”	291
b.2 La perspectiva de lo mensurable	294
b.3 El realismo de las teorías físico matemáticas	298
3.2 La subordinación (por subalternación impropia)	306
a) subordinación ordenadora	306
a.1 la teología y la filosofía	306
a.2 la filosofía y la ciencia	309
b) subordinación regulativa	317
3.3 Las ciencias humanas	323
a) Subordinación a la ética	323
b) La sociología	328
c) La psicología	329
d) La historia	331

Capítulo VII: La unidad de integración 336

1. El diálogo entre la filosofía y teología	337
2. El diálogo entre la filosofía y la ciencia	342
a) el alma y el cuerpo	342
b) la noción de “hecho”	347
c) ¿integración o interacción?	351
3. Un caso especial: filosofía de la naturaleza y metafísica	354
4. El progreso del saber: problema y misterio	357
5. Algunos ejemplos de colaboración entre los saberes	361
a) el hilemorfismo	361
b) la teoría de la relatividad	364
c) la teoría de la evolución	370

d) el psicoanálisis	375
e) las curaciones milagrosas	378
Capítulo VIII: La unidad más allá del objeto	383
1. La unidad de la cosa y la epistemología existencial	383
2. La unidad del sujeto	387
2.1 El conocimiento por connaturalidad	391
2.2 El orden de las virtudes y la sabiduría	399
2.3 La filosofía cristiana	408
a) Maritain y Gilson	409
b) Naturaleza y estado de la filosofía	411
c) La ética subalternada a la teología	416
Capítulo IX: La integración del saber en el contexto contemporáneo	423
1. Introducción	423
2. Breve panorama histórico	424
3. Algunos ejemplos	428
3.1 La desintegración posmoderna (Lyotard)	428
3.2 Una integración reduccionista (Wilson)	434
3.3 Una integración precipitada (Murphy-Ellis)	439
a) Exposición	439
b) Comentarios críticos	443
CONCLUSIONES	450
BIBLIOGRAFÍA	462

INTRODUCCIÓN GENERAL

“El hombre es capaz de alcanzar una visión unitaria y orgánica del saber”
Juan Pablo II *Fides et Ratio* n. 85

Lo uno y lo múltiple, en cuanto formas coexistentes de la realidad, han sido un motivo de preocupación absorbente para los pensadores de todos los tiempos. La inteligencia, que de suyo tiende a uniformar y homogeneizar, parece trabarse en lucha contra distintas modalidades de lo diverso: ¿hay un solo ser, o hay muchos? ¿son uno o múltiples los principios de las cosas? ¿hay algo real en las partes más allá del todo, o en el todo más allá de las partes? ¿de qué naturaleza es aquello que une y aquello que distingue a las cosas? Preguntas como éstas, bajo variantes casi infinitas, han atormentado a los filósofos y ni siquiera hoy puede decirse que se hayan resuelto más que en parte. Ahora bien, esa inquietud por examinar los fundamentos de la unidad y la multiplicidad también han estado presentes en el mundo del conocimiento. Ya en tiempos de Platón y Aristóteles existía una prolífica tradición de saberes dedicados a diferentes materias, y esa pluralidad planteaba el interrogante acerca de aquello que pudiese tomarse como pauta de unificación. En el intento por quebrar la tendencia atomizadora de los sofistas, las grandes síntesis del platonismo y del aristotelismo dejaron una huella indeleble en el camino hacia una eficaz armonización de las distintas formas del conocimiento. Lo cierto es que, con el paso del tiempo, la multiplicidad y la consistencia de las disciplinas se fue intensificando y, en consecuencia, la problemática de la unificación se hizo proporcionalmente más ardua. Al introducirse la Revelación cristiana y después el tipo científico moderno, las cosas llegaron a un punto de complicación dramático. De hecho en los últimos siglos surgieron numerosas propuestas de vinculación entre los saberes que perdieron aliento por la debilidad o arbitrariedad de sus principios, o la falta de equilibrio en los términos de la relación, que llevaba generalmente a posiciones reduccionistas.

A pesar de tantos avatares, o quizá también por eso, la cuestión sobre la integración del saber es uno de los temas de mayor interés para la epistemología actual. Su vigencia corre pareja con otros temas afines, como el de la globalización, en los que se intenta responder a la amenaza de una fragmentación traumática de la cultura. El frenesí del progreso científico, que se expresa en una especialización cada vez mayor y en cierto sentido más agresiva, conlleva

el riesgo de profundas desinteligencias dentro de la comunidad intelectual, de las instituciones consagradas a los estudios e investigaciones superiores, es decir las universidades, y en definitiva de la sociedad toda. En el esfuerzo por recuperar cierta visión de conjunto se han presentado iniciativas de diferente tono: se habla, por ejemplo, de la distinción entre la multidisciplinariedad (un encuentro “democrático” de voces), la interdisciplinariedad (una síntesis que aglutine diversas perspectivas), la transdisciplinariedad (reconocimiento de temas que involucran a varias disciplinas y son como nexos entre ellas) y la metadisciplinariedad (reflexión desde los supuestos o lenguajes comunes a las distintas disciplinas). Al mismo tiempo parece afianzarse un estilo “horizontal” de discusión, donde se confrontan modelos de racionalidad equivalentes en su relevancia, dejando atrás los esquemas tradicionales de jerarquización. Tanto la filosofía como la teología, que antaño tomaban en sus manos ese papel de unificación en clave sapiencial, acusan signos de crisis y hasta de fragmentación interna. A cambio, las ciencias particulares, por la inercia de su progreso, han generado atractivas experiencias de diálogo entre sí, con filósofos y teólogos. Puede observarse una creciente aproximación entre las ciencias naturales y humanas, drásticamente separadas a partir del dualismo cartesiano. Tanto desde la filosofía, que ha mostrado la interrelación entre explicar y comprender (Ricoeur), como desde la ciencia natural misma, que ha abandonado el modelo mecanicista por otro de carácter histórico (Prigogine), se tiende a superar la dicotomía en beneficio de la integración. Pero en cualquier caso se echa de menos una instancia de pensamiento capaz de afinarse auténticamente en lo trascendente y de asimilar en su mirada los rumbos por momentos desconcertantes de la ciencia de hoy. El autor a quien hemos seguido en este párrafo concluye que “el ensamble de metafísica, antropología y ética se revela como el núcleo sapiencial al cual reenvía la cuestión metadisciplinaria. Sólo una investigación articulada con estos elementos permite acercarse a una unidad del saber, que no significa uniformidad.”¹

Animados por la importancia de la cuestión y su estricta actualidad, hemos trabajado durante varios años en una investigación que procuraba poner al día las claves de discusión en el entorno del pensamiento de la escuela de Santo Tomás, en la que nos hemos formado y a la que adherimos salvando la libertad de espíritu. Los frutos de esa tarea no llegaron aún a publicarse de manera orgánica, aunque han visto la luz en diferentes formatos. En el momento de decidir el tema para nuestra tesis doctoral en filosofía, se nos puso delante la figura de Jacques Maritain. Hasta ese momento lo teníamos presente como un nombre de relevancia en

¹ L.CLAVELL “L’Unità del sapere per l’attuazione di *Fides et Ratio*” en *Alpha Omega* III n.2 2000 p. 223.

el panorama del pensamiento católico, y que había prestado un interés muy especial por este asunto. Un mayor acercamiento a su obra nos confirmó su estatura de gran intelectual, su amplísima erudición y capacidad de diálogo, sus virtudes personales de filósofo y cristiano íntegro, y la considerable influencia que dejó en muchos círculos intelectuales. Pero por sobre todo nos llamó la atención el énfasis con el cual este autor proclamaba el valor y la búsqueda impostergable de una auténtica integración del saber.

Esta universidad, ante la cual presentamos nuestro trabajo, fue fundada por un grupo de admiradores de su doctrina, especialmente en el terreno de las ideas epistemológicas, entre quienes destacamos a Mons. Octavio Derisi. Muchos estudiosos y algunos testimonios aún vivientes de su enseñanza y del impacto de su visita al país en 1936 aseguran que la creación de una universidad católica en la Argentina tuvo mucho que ver con su concepción acerca de la misión del cristianismo en la cultura presente. De hecho, en los primitivos Estatutos de la UCA se alude a una “formación integral” de los estudiantes, promoviendo “el progreso de las ciencias ... bajo el signo y la unidad integradora de la Sabiduría Cristiana”. A la luz de las directivas del más reciente documento romano sobre las universidades católicas (*Ex Corde Ecclesiae*), los actuales Estatutos plantean la “evangelización de la cultura y el diálogo evangelizador entre ciencia y fe” haciendo propia la consecución de una “integración del saber”. Todas estas consignas están en sintonía directa con la enseñanza constante y convencida de Maritain.

En el momento de meditar nuestro proyecto tuvimos en cuenta, además, la ausencia de un trabajo de investigación de proporciones significativas respecto al tema de la integración del saber en Maritain. Es que, a pesar de su larga vida, su extensa obra y la repercusión de su palabra, este autor fue quedando poco a poco en un cono de sombra. Su defensa de un tomismo ortodoxo y algunas posiciones juzgadas como recalcitrantes hacia el final de su carrera lo alejaron de la primera escena, aunque conservó un núcleo de fieles seguidores. La creación de diferentes instituciones dedicadas a preservar su vigencia y continuar sus líneas de investigación, la publicación de sus obras completas y el indeclinable reconocimiento del Magisterio Pontificio, en la persona de su entrañable amigo Pablo VI y en explícitas intervenciones de Juan Pablo II,² son algunos de los motivos que impidieron un retroceso todavía mayor de su consideración en los círculos académicos.

² Además del discurso pronunciado con motivo del centenario de su nacimiento, en 1982 (cf. Bibliografía), el Papa introduce conceptos y reflexiones de cuño maritainiano en varias de sus encíclicas. Pero sobre todo en la *Fides et Ratio*, donde además lo nombra como una de las personalidades que se destacaron en la “decidida búsqueda de una fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios” (n. 74).

Hoy en día parece renacer tímidamente el interés por la obra de Maritain. Se van descubriendo aspectos no suficientemente considerados en su oportunidad en la doctrina de este filósofo, como podría ser el caso del conocimiento por connaturalidad, de las vías intuitivas y de lo que él llamaba “epistemología existencial”, que se muestran como pórticos abiertos a un intercambio prometedor con el pensamiento reciente. En tal sentido, y sin menoscabo de la copiosa y meritoria bibliografía que nos ha servido de apoyo, sólo podemos mencionar al respecto una reciente publicación de la Prof. María Ángeles Vitoria titulada *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de Jacques Maritain*³, donde se expone en un alto nivel de elaboración y esclarecimiento la cuestión que nos interesa, aunque en un aspecto más específico. Según el título lo indica, sólo se aborda el vínculo entre filosofía y ciencia, que sin duda tiene un valor decisivo, aunque no es el único a considerar en una perspectiva totalizante del saber. Como prueba adicional de la lozanía de los estudios referidos a la teoría de la ciencia en Maritain queremos citar también un congreso convocado recientemente, a fines de 2006, por la “American Maritain Association” en Nashville, Tennessee, con el tema *Nature Science and Wisdom: The Role of the Philosophy of Nature*. Los trabajos discutidos en esa reunión todavía no han sido publicados.

El objetivo de nuestra propuesta es exponer y evaluar críticamente la visión de Maritain acerca de la integración del saber a partir del lema que él mismo propuso: *distinguir para unir*. Lo haremos en el contexto de la ya declarada afinidad con sus tesis principales y su adhesión a la doctrina filosófica y teológica de Tomás de Aquino. Pero al mismo tiempo, y creyendo sinceramente en ello seguir no sólo el ejemplo y el espíritu del Doctor Angélico sino también el del mismo Maritain, queremos sacar provecho de la contribución de otros estudiosos y meditar a partir de ello hasta llegar a un discernimiento personal acerca del mérito de la obra de Maritain. Vale recordar aquí la afortunada imagen de un enano parado sobre los hombros de un gigante: lejos estamos de ponernos a la altura de un autor tan calificado. Sólo queremos intentar un acercamiento a su visión del saber que deje a salvo todo lo bueno y nos enriquezca en nuestro propio peregrinaje.

La tesis está estructurada en tres partes. La primera, consagrada al examen del estado de la cuestión, tiene por ello un enfoque histórico, que considera sucesivamente la trayectoria personal de Maritain y la visión con la cual él mismo propone interpretar el devenir a lo largo del tiempo acerca de la problemática de la integración del saber.

³ Roma Univ. Santa Croce 2003.

La segunda parte desarrolla el movimiento analítico o de distinción, escalonado en tres grados de especificación. Se empieza, en el capítulo 3, por exponer las intuiciones fundamentales, las columnas de todo el pensamiento de Maritain, y que a nuestro juicio tienen que ver con su concepción de la analogía del ser como fundamento de la diversidad de los saberes, el realismo de la inteligencia y su alcance en el campo de las teorías científicas y la relación entre razón y fe. El capítulo 4 propone la descripción de los tres tipos fundamentales del saber: la filosofía, la ciencia y la teología, puestos en relación con el sentido común. A propósito de la distinción maritainiana entre la visión ontológica y la empiriológica, cabe un interrogante sobre el riesgo de una fractura entre ser y fenómeno que amenace las perspectivas de diálogo entre filosofía y ciencia. El capítulo 5 muestra los criterios de división interna del saber, tanto filosófico como científico (la teología, como se verá luego, es estrictamente indivisible), basados en la distinción entre el orden teórico y el práctico y en la teoría de la abstracción. Ello abre espacio a complejas discusiones acerca del estatus de la matemática de frente a las nuevas concepciones y, sobre todo, los límites de su aplicación a la interpretación del mundo físico, particularmente en las teorías cuántica y relativista, a las que el autor conocía muy bien. Así también despierta controversia su visión con respecto a los niveles del conocimiento práctico y su repercusión en la teoría acerca de la ciencia moral.

La tercera parte emprende el regreso por la vía de la síntesis unificadora. Esa unificación puede entenderse según el orden o según la integración. El capítulo 6 es al mismo tiempo el término del movimiento de análisis, por cuanto se acude aquí a la idea clásica de subalternación, cuyas modalidades piden a su vez distinguir perfiles en el trabajo de la ciencia. Se destaca el aporte de Maritain a la definición del modo de saber de la biología y su propuesta de un tipo original de relación con lo filosófico, considerando el interés que provocaba esta disciplina en el autor y el protagonismo que la misma ha ganado en épocas más recientes. Otro aporte iluminador y a la vez problemático tiene que ver con el carácter complejo de las ciencias humanas, que son presentadas con un pie en lo natural y otro en lo moral. El capítulo 7 expone los términos de la integración focalizándose en el diálogo entre filosofía y ciencia por una parte y entre filosofía y teología por la otra. Para una mejor ilustración de la problemática se ofrecen varios ejemplos tratados por el propio Maritain. El tema de la integración es, desde luego, una consecuencia de lo anteriormente expuesto y exhibe además sus propias complicaciones, como por ejemplo el modo de entender la autonomía y la subordinación de las ciencias, la tutela que ejerce la filosofía de la naturaleza sobre las nociones matemáticas y la clásica disputa sobre la filosofía en relación a la teología.

Pero a nuestro parecer la integración final del conocimiento tiene que ir más allá del orden de los objetos, y afincarse en la unidad de concreción de lo existente. Por eso el capítulo octavo propone una doble instancia de unificación desde el mundo y desde el hombre, lo cual consideramos es la afirmación más importante de la concepción maritainiana. En el primer caso por el énfasis y la primacía de la existencia como acto de todos los actos y centro unificador de lo concreto. En el segundo caso desde la articulación interior de los hábitos intelectuales y morales, especulativos y prácticos, naturales y sobrenaturales, a través de lo cual el saber se vuelve vida. Tal como lo hicimos en el capítulo anterior, ofrecemos una aplicación de esta temática al caso de la filosofía cristiana. Para cerrar esta tercera parte y la tesis incorporamos la descripción de varios modelos de integración que atestiguan la preocupación actual sobre el asunto y la variedad de respuestas que se han dado. Al mismo tiempo intentamos una discusión con esas ideas a partir de la propuesta de Maritain.

En suma, aspiramos a discernir las líneas maestras que inspiran la visión del saber y la articulación de sus niveles en el pensamiento de Maritain. No se trata en principio de un estudio reivindicatorio ni polémico, sino que intenta explorar la circunstancia histórica, en el vastísimo escenario epocal que le tocó vivir a nuestro longevo autor, que ayude a esclarecer la originalidad de sus ideas, con sus méritos y debilidades. Pretendemos aprovechar en cuanto sea posible su extraordinaria erudición, no limitada por cierto al campo filosófico sino también científico, teológico, histórico y artístico, para mostrar su pensamiento no sólo en la letra explícita de sus escritos sino también en el ejercicio concreto de la contemplación intelectual aplicada a los problemas más diversos. Creemos, además, que la intimidad con Maritain ayudará muchísimo a encaminar el necesario redescubrimiento del entronque profundamente metafísico que constituye a la epistemología como una disciplina sapiencial, y no un mero repertorio de controversias historicistas o de tecnicismos. Y, por otra parte, ofrece un aporte que él mismo se ocupó de destacar en el ámbito de la educación, siguiendo las huellas del Cardenal Newman.

Como detalle aclaratorio de nuestro método de trabajo digamos que, en función del esquema maestro que es *distinguir para unir*, no podremos detenernos demasiado en las partes sino más bien en su complementariedad en función del todo. A riesgo de quedar en deuda con ciertos detalles que ayudarían a una mejor comprensión de cada categoría, optamos por profundizar en lo que une más que en lo que distingue.

En el momento de tributar agradecimiento, debemos poner ante todo a nuestro director y guía, el querido Padre Juan José Sanguineti. Tras haber leído buena parte de sus escritos y por la experiencia del trato personal como docente y colega no dudamos en pedirle su

patrocinio para esta tarea. Más aún, fue él mismo quien, a partir de nuestra inquietud general, nos invitó a interiorizarnos en la obra de Maritain. A pesar de no haberse dedicado especialmente a sus escritos, lo mucho que Sanguineti ya sabía acerca de él y su *esprit de finesse* le bastaron para advertir la conveniencia de un rescate del pensamiento de Maritain y nos felicitamos de haber seguido esa sugerencia. Por lo demás, no tenemos palabras para expresar nuestra gratitud por el largo y paciente trabajo que se impuso para leer nuestras entregas y sus consejos atinados y paternales. Dios se lo premiará con creces, no tenemos duda. Valga en segundo lugar el reconocimiento hacia nuestra *alma mater*, la Universidad Católica Argentina, que confió en nuestro proyecto y puso los medios que lo hicieron posible. Quiero mencionar especialmente al Dr. Héctor Delbosco y al Dr. Néstor Corona, quienes desde el cargo de Decano de la Facultad de Filosofía y Letras han estado permanentemente atentos a los progresos de nuestro trabajo y lo han acompañado con su estímulo, y a la Dra. Olga Larre, consejera local de nuestra tesis y responsable del área de posgrados de la Facultad, servicial y amable en todo momento. Otros nombres que no sería justo omitir son los de la Dra. Vitoria, quien no sólo nos obsequió un ejemplar de su trabajo sino que se prestó a un valioso intercambio de correos y a quien nos tocó el gusto de conocer personalmente en su fugaz visita al país. También al Prof. Piero Viotto, que puso a nuestra disposición un interesante material y nos acompañó permanentemente, al Padre Carlos Scarponi, por su incondicional solicitud e interés por nuestro trabajo, y al Prof. William Carroll, por sus oportunas sugerencias y su aliento. Gracias también a Ignacio Silva y Cristián Carman por haberme facilitado publicaciones desde el extranjero. Y por último, claro está, a mi amada familia, que ha sobrellevado durante varios años la absorbente dedicación que supuso esta obra.

Buenos Aires, 7 de marzo de 2008

ADVERTENCIAS

La edición de referencia para cualquier investigación académica sobre Jacques Maritain es, sin duda, la de sus obras completas (citadas como OC), que si bien no está todavía concluida contiene prácticamente todo lo escrito por el filósofo francés, según la versión y el orden preferidos por él mismo. La recopilación que se llevó a cabo en el Círculo de Estudios Jacques y Raïsa Maritain a partir de 1972 representó un trabajo bastante difícil, no sólo por la prolífica obra que han dejado estos autores sino también por su carácter disperso. Maritain fue un pensador itinerante, que además de los trabajos concebidos para una publicación formal escribió incontables *papers* presentados en congresos, reuniones diversas, cursos, conferencias, ceremonias de diverso tipo, reportajes y ocasiones más informales. A menudo esas contribuciones eran reunidas y publicadas en un único volumen. También hay casos en que un mismo texto tiene dos versiones, una incompleta y otra completa, o con matices adaptados a situaciones diferentes. Debido a su extraordinaria actividad, Maritain solía dejar proyectos sin acabar y luego asimilaba las partes inconclusas en una totalidad diferente.

Una situación algo delicada se presenta al investigador cuando advierte que algunos textos de las OC aparecen en forma bilingüe, inglés y francés. Ello tiene que ver con la considerable participación e influencia de Maritain en la cultura de los Estados Unidos y Canadá. Las especificaciones bibliográficas, por lo general muy precisas, no siempre bastan para descubrir cuál de las versiones es la original de nuestro autor, aunque parece razonable presumir que al publicar ambas se las tiene por equivalentes. Por nuestra parte, y dada la índole de nuestro trabajo, nos limitamos a corroborar la fidelidad de la traducción y optamos por citar la fuente en el idioma original escogido en cada caso por Maritain (que no siempre es el de la primera publicación ni tampoco el del título con el que el texto es presentado en el índice de las OC). En caso de duda, preferimos citar según la versión francesa.

Para completar los títulos de la edición de Saint Paul y Fribourg hay que acudir a los archivos especializados, como el del Instituto Jacques Maritain de Roma o el de Notre Dame de Indiana, EEUU. A ello añádanse las ediciones de su correspondencia con destacados personajes, como E.Gilson y Ch.Journet, y algunos textos dispersos que son dados a conocer en artículos de revistas afines a este autor, como los *Cahier Jacques Maritain* o la *Revue Thómiste*.

En cuanto a la traducción de las fuentes, hemos utilizado ante todo la versión de las ediciones españolas de Maritain, que son muchas y en general de buena calidad. Si bien todas esas traducciones son anteriores a la edición del texto definitivo de las obras completas, casi no hay diferencias significativas. Aquellas que hemos podido detectar han sido aclaradas donde corresponde. Los trabajos aún no traducidos se citan por las obras completas, o en su defecto por la fuente de la cual fueron tomados (por ejemplo, de Internet). En todos los casos la versión española es nuestra. De todos modos, al citar en la Bibliografía las traducciones españolas indicamos para cada una de ellas el lugar correspondiente en las Obras Completas. También hemos optado por traducir todas las citas de los demás autores, inclusive los pasajes de Aristóteles, Santo Tomás, Cayetano y Juan de Santo Tomás.

En cuanto a las citas textuales de Maritain, aquellas que merecen destacarse por su claridad e importancia aparecen en el cuerpo del texto. Si su extensión es breve (no más de 3 o 4 renglones) se añaden en continuidad con el texto principal, o en su defecto con formato de párrafo centralizado en letra reducida. Salvo excepciones, no citaremos a otros autores sino a pie de página.

Todas las citas se harán, en la primera vez, con los datos completos, y en las siguientes ocasiones sólo indicando autor, título y página. Los textos de Maritain no tendrán indicado el nombre del autor, sino sólo el título (sin subtítulo, aunque lo hubiere) y la página. Los que se citen directamente de las OC presentarán el tomo y la página. Aquellos que sean citados con asiduidad se presentarán con el título abreviado seguido de puntos suspensivos.

Iº PARTE: ESTADO DE LA CUESTIÓN

Capítulo I

LA FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO DE JACQUES MARITAIN

1. Ambiente histórico y cultural

El siglo XIX puede verse, en cierto modo, como la propagación irreversible de los movimientos inspirados en la Revolución Francesa. La propia Francia no descansa de las profundas convulsiones históricas que se suceden a partir de la toma de la Bastilla. Puntualmente la revolución de 1848 pone de manifiesto el conflicto entre los ideales republicanos, orientados a una clara laicización de la política, y la vigencia del orden tradicional, monárquico, que con sus reminiscencias medievales seguía seduciendo a los católicos. Poco a poco se afianza la identificación del nuevo socialismo con el sesgo antirreligioso, mientras el clero y la militancia católica abrazan opciones hacia una derecha radicalizada. El gobierno de Napoleón III apoya a la religión tradicional como recurso para detener la expansión revolucionaria. Pero el fracaso en la guerra con Prusia (1870-1871) propició el avance de las ideas políticas de izquierda tiznadas con el resentimiento nacionalista típico de los vencidos.

Por entonces el Magisterio de León XIII representa un primer avance contemporizador de la Iglesia que reconoce la iniciativa del laicado. Pero Pío X reacciona condenando los intentos de separación de la Iglesia y el Estado. En Francia crece la derecha combativa, como el caso de *L'Action Française* de Maurras. El período de entreguerras señala la mitigación de las posiciones a favor de un enfoque más realista y dialogal, atento a las complejas circunstancias de la hora.

En cuanto al escenario de las ideas, el siglo XIX muestra sucesivamente el cenit y la decadencia irreversible de la utopía iluminista, exacerbada en el positivismo. Tras la experiencia del sistema hegeliano y la propuesta de la *Naturphilosophie* del romanticismo, la escuela de Comte regresa en cierto modo al criticismo kantiano pero bajo un sesgo puramente fenomenista. Se trata de recuperar el sentido de lo concreto y a la vez revalidar el mito del

hombre prometeico que, con el instrumento de la ciencia, se entrega a la causa del dominio mesiánico de la naturaleza. El ímpetu que alcanza el desarrollo de la ciencia y de la técnica en esta época alimenta la profecía de un progreso indefinido en la realización del paraíso terrenal. Al mismo tiempo se muestra como una impugnación inapelable del idealismo absoluto, que subsumía la racionalidad científica como un momento dialéctico superado por la Filosofía como expresión definitiva de la autoconciencia del Espíritu. Y esta caída del idealismo arrastra a toda la tradición filosófica de la cual, supuestamente, no sería más que su desenlace natural. Ya no quedan, pues, alternativas a una cosmovisión reducida a la mirada de la ciencia.

La euforia positivista queda testimoniada en la proliferación de escritos, instituciones y monumentos que reflejan un clima apoteósico. París se constituye en el centro de referencia de estos nuevos ideales. La Escuela Politécnica, La Sorbona y la Exposición Universal de 1889, con su emblemática Torre Eiffel, representan algunos ejemplos de la iconografía dominante. La famosa controversia de “las dos culturas” ofrece a su vez un retrato elocuente de ese *pathos* cultural¹.

Sin embargo, casi al mismo tiempo que ve la luz el *Discurso...* de Comte, Londres es testigo de la publicación del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels. Allí se denuncia el maridaje entre el racionalismo filosófico y la doctrina política burguesa. Empieza a tomar forma, a nivel teórico, la desmitificación de la idolatría científicista con su secuela de expansión industrial descontrolada y los estragos sociales concomitantes. El afán de prosperidad fogueado por las nuevas herramientas tecnológicas destruye a su paso a la mayoría de una sociedad traumáticamente fragmentada, y así se nutre la simiente de los movimientos revolucionarios de color socialista. El estallido bolchevique en octubre de 1917 muestra el rostro más radicalizado de esta vertiente, que no sólo reniega de la burguesía sino también de lo que considera la farsa democrática.

Por otra parte, la búsqueda desenfrenada del lucro promueve políticas de explotación laboral semiesclavista, con salarios miserables. Con ello se genera un efecto paradójico: a la vez que se expande la oferta de bienes de producción en serie se deprime la demanda por la baja capacidad de consumo de los trabajadores. El mercado alcanza su punto de saturación y las fábricas acumulan cada vez más productos. La salida será generar clientela entre los estados nacionales, ávidos de posicionarse estratégicamente a partir de las innovaciones en la industria bélica. Sin perjuicio de su endeudamiento con la banca capitalista, se inicia una

¹ Cf. S.JAKI *Ciencia, fe, cultura* Madrid, Palabra, 1990, cap.1.

vertiginosa carrera armamentista que preanuncia estallidos catastróficos. El ideal kantiano de la paz perpetua se ensombrece. Llegarán el conflicto franco-prusiano y, unas décadas después, la pesadilla de la I Gran Guerra.

Este escenario de derrumbe ya se encuentra preanunciado en el testimonio de un puñado de pensadores que con su genio supieron brillar en la espesa niebla de su tiempo. Kierkegaard, con su lucha contra el pensamiento autosuficiente y la metafísica del ser genérico, afirmando el sentido del misterio, la libertad y la inefable condición del individuo. Nietzsche, con su grito vehemente contra el racionalismo exhausto, la proclama de la muerte de Dios y la disolución de todos los valores tradicionales abriendo el camino del nihilismo. Y Bergson, quien desde el ojo de la tormenta, la orgullosa Ciudad Luz, se atreve a criticar la doctrina mecanicista y la inteligencia como una petrificación conceptual de la realidad.

Por supuesto, era difícil contrarrestar la marea positivista a partir de los estragos culturales del científicismo ya que, en última instancia, cabía la posibilidad de imputar esos desastres no a los errores de las teorías mismas sino a la intención corrompida de quienes se servían de ellas.² Por eso el golpe decisivo sobrevino cuando la dinámica interna de la ciencia misma la condujo a una vía muerta, poniendo en evidencia la provisionalidad e insuficiencia de sus teorías. La aparición de los modelos geométricos no euclidianos, la teoría de la selección natural de Darwin, la física cuántica y la teoría de la relatividad sacuden los principios supuestamente inmovibles de la matemática clásica, el fijismo de las especies en historia natural y la mecánica de Newton. En pocos años se impuso la conciencia de que el saber científico no es un discurso definitivo, iniciando un complejo debate sobre su naturaleza y sus posibilidades.

Resulta digno de destacar que en la época de la formación intelectual de Maritain y de sus primeros escritos ya estaba consolidada la imagen relativista y escéptica acerca de la ciencia, a la par que no aparecía una filosofía capaz de interpretar la crisis desde un núcleo de certezas que dieran orientación y esperanza. Más bien prospera una visión negativa del quehacer científico, con tonos historicistas, subjetivistas, esteticistas y a veces apocalípticos. Pero mayormente huérfana de un cimiento metafísico sólido. Había, pues, un vacío y un desasosiego que volvían sumamente arduo el desafío de pensar.

² Como veremos más adelante, Maritain no cayó en la ingenuidad de confundir los eventuales errores de la ciencia con la ideología científicista. Ni mucho menos en la de confundir una desviación teórica con el desorden moral. No es lo mismo adjudicar el gravísimo impacto ambiental de las represas del Alto Paraná a un mal cálculo de los ingenieros que a la codicia o deshonestidad de los gobernantes.

2. La figura de Jacques Maritain

2. 1 Noticia biográfica³

Hay filósofos que escriben con su vida. Y tal es, sin duda, el caso de Jacques Maritain. Su longeva existencia es como un amplio fresco que recorre, a la manera de una épica intelectual, los contrastes de un tiempo turbulento, desde la eufórica *belle époque* hasta las incógnitas abiertas a partir del Concilio, el mayo francés y la exacerbación de la guerra fría.

Nació en París el 18 de noviembre de 1882, como fruto del matrimonio entre Paul Maritain, próspero abogado liberal, y Geneviève Favre, quienes poco tiempo después se separaron. Su abuelo materno Jules, fallecido hacía dos años, era un destacado político de la Tercera República⁴. En su hogar, de buena posición, se respiraban los aires de la religión protestante y los ideales del socialismo, estimulados por el malestar creciente de las clases obreras ante lo que consideraban la opresión capitalista. El protestantismo liberal de entonces estaba enfrentado a los monárquicos y a los católicos⁵. En su adolescencia Jacques exterioriza su deseo de consagrarse a las luchas revolucionarias por la causa popular. No obstante, sus inquietudes socialistas nunca se identificarán con las líneas políticas vigentes⁶.

³ Las fuentes básicas de este apartado son, sin duda, las propias crónicas de Jacques y Raïssa: *Les grandes amitiés – Souvenirs* New York Ed. de la Maison Française 1941 (OC XIV, pp.621-808) trad. española *Las grandes amistades* Santiago de Chile Difusión 1942; *Les aventures de la grace* New York Ed. de la Maison Française 1944 (OC XIV, pp.811-1083) trad. española *Las aventuras de la gracia* Buenos Aires Desclée de Brouwer 1945; “Henri Bergson – souvenirs” Toronto 1941 (OC XIV, pp.1138-1144); *Carnet de notes* Paris 1965 trad. española *Cuaderno de notas* Bilbao Desclée de Brouwer 1967 (OC XII, pp.124-427). A la par hemos consultado los apartados correspondientes de *Journet-Maritain: correspondance* vv. 1-3 Fribourg Ed.Universitaires – Paris Saint Paul 1996, M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* cit.; VIOTTO, P. *Jacques Maritain: dizionario delle opere* Roma, Città Nuova Editrice, 2003 y C.SCARPONI *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain – génesis y principios fundamentales* Buenos Aires EdUCA 1996. También son útiles las cronologías publicadas en el tomo I de las OC (pp. XI-XXVIII), en J.R.CALO – D.BARCALA *El pensamiento de J.Maritain* Madrid, Cincel, 1987 pp. 20-39 y en H.BARS *Maritain en nuestros días* Barcelona Estela 1962 pp.390-418, esta última sólo hasta 1958. Es muy recomendable la biografía escrita por J. BARRÉ *Les mendiants du Ciel* París, Stock, 1995, los detalles aportados por el trabajo de G.PRÓUVOST *E.Gilson-J.Maritain: deux approches de l'être – correspondance 1923-1971* Paris Vrin 1991, y el estudio de J.L.ILLANES “Características del filosofar – análisis del testimonio de Jacques Maritain” en *Anuario Filosófico* a.IX 1976 pp. 193-245.

⁴ En esa misma década nacieron Hartmann, Stravinski, Jaspers, Kafka, Ortega y Gasset, Gilson, Bachelard, Heidegger, Marcel, Mussolini, Alfonso XIII de España y Hitler.

⁵ Puede decirse que desde la Revolución Francesa se consolida poco a poco la tendencia a identificar la práctica religiosa con determinadas opciones políticas, afines al Antiguo Régimen y a la alianza entre Iglesia y Estado (lo que algunos denominan hoy “integrismo”). El propio Maritain quedó temporalmente influenciado por esa tendencia. La prédica de su director espiritual, el P.Clerissac, bastó para convencerlo de que ser católico, tomista y antidemocrático eran facetas de una única orientación fundamental de la existencia. En la medida en que, con el tiempo, Maritain advierte que la fe, la filosofía y la prudencia política son saberes formalmente distintos (en lo cual, desde ya, su fe y su filosofía influyeron bastante) podemos considerar que su itinerario vital proporciona un valioso testimonio para los propósitos de nuestra tesis.

⁶ J.R.CALO – D. BARCALA *El pensamiento de J.Maritain* pp. 43-44. A propósito de la educación de Jacques, afirma G.BOISSARD que “Mujer libre, (su madre) se había emancipado de la religión así como del matrimonio.

Cursó los estudios medios de retórica en el prestigioso Liceo Henri IV, donde hizo amistad con E.Psichari, nieto de Renan. Con él y otros jóvenes contagiados de su ardoroso idealismo practicó una activa militancia, canalizada inicialmente a través de su participación en las Universidades Populares. Pero detrás de esa entrega había una inquietud profunda, un afán encendido por descubrir los fundamentos de su acción. “Su misma actividad política es un eco de una inquietud más honda: la pasión por la verdad, el afán de absoluto. [...] De ahí que, en sus estudios, se dirija con especial interés a la filosofía, a la que concibe como vía hacia la verdad, como camino hacia el conocimiento del porqué radical de las cosas.”⁷ Pero la cátedra de filosofía de J.Dereux no podía proporcionarle la respuesta que buscaba. Por entonces el discurso filosófico se agotaba en fórmulas eruditas o planteos superficiales.

A partir del año 1900 se incorpora a la Sorbona en los cursos de Ciencias Naturales (botánica, geología, fisiología, zoología, embriología, etc.) de los que rescata en particular la figura de F.Le Dantec, no obstante su materialismo y ateísmo declarados. Se inscribe además en Filosofía, donde toma clases con E.Durkheim y C.Lévy Bruhl, entre otros. Allí también conoce a Charles Péguy y a Raïsa Oumançoff, una adolescente rusa de origen judío que había emigrado con su familia a los 10 años, con quien se unirá en matrimonio a fines de 1904⁸.

Las inquietudes de Jacques y Raïsa se acentúan con el tiempo, buscando una fundamentación última de sus preguntas y su compromiso social. Pero el clima intelectual reinante los desalienta. En la Sorbona proliferan el materialismo determinista, el monismo evolucionista, y sobre todo el cientificismo fenomenista que socava toda posibilidad de una perspectiva metafísica capaz de llegar a verdades absolutas. Sólo hay lugar para el relativismo y el escepticismo, incluso en relación a las posibilidades de la ciencia misma. La metafísica y la ética, en suma, se reducen a un opaco bosquejo⁹. Este vacío espiritual condujo a los jóvenes

No obstante confía la educación protestante de Jacques a un pastor liberal que no lo impresiona mucho ni le impide, como adolescente, atribuir una sensibilidad socialista y revolucionaria a la lectura de autores tales como Jaurès.” “Charles Journet-Jacques Maritain. Une grande amitié” en *Nova et Vetera* a.81 2006 n°2 p. 47.

⁷ J.L.ILLANES “Características del filosofar...” pp.196-197.

⁸ R.MARITAIN *Las grandes amistades* pp. 44 y ss. No faltan comentarios sobre la personalidad avasallante de Raïsa y la influencia que ejerció sobre su marido. En algunos casos los testimonios no le son muy favorables. Gilson no dudó en acusarla de manipular con su frágil salud la voluntad de Jacques, forzándolo a rechazar invitaciones para dictar cursos (cf. G.PROUVOST *E.Gilson-J.Maritain...*p. 103, 130 y 198-203). T.MOLNAR, por su parte, evoca una entrevista con ellos en Princeton, 1950: “la esposa dominó la conversación alrededor de la mesa, mientras el filósofo a quien habíamos ido a oír intervenía sólo de cuando en cuando. Ella cortaba el ambiente con frases como esta: “Jacques y yo pensamos que... “. Un caso no infrecuente.” “Jacques Maritain: Protean Figure of the Century” en *Modern Age* v.40 n°3 (Summer 1998). En términos mucho más favorables véase C.SCARPONI *La filosofía de la cultura de Jacques Maritain* pp.50-53.

⁹ “Bogábamos en las aguas de la observación y de la experiencia, como los peces en los mares profundos, sin ver nunca el sol del cual recibíamos los rayos muy atenuados. Era preciso llegar a los cielos de las ciencias sin ninguna ayuda de la evidencia del espíritu.” R. MARITAIN *Las grandes amistades* p. 63. Un interesante enfoque acerca de esta faceta de la experiencia vital de Maritain y su esposa Raïsa puede encontrarse en M.L.PICÓN “Jacques Maritain: *Les Degrés du Savoir* como itinerario existencial” en *Studium* (Buenos Aires – Tucumán) IX

estudiantes a una encrucijada: o había alguna posibilidad de alcanzar la verdad o por el contrario la vida no tendría sentido y sólo quedaría la alternativa del suicidio.

Según cuenta Raïsa en *Las aventuras de la gracia* ya empezaba a despertarse entre los alumnos el afán por un discurso filosófico más prometedor, capaz de acoger sus espontáneos anhelos de trascendencia. A pesar de los prejuicios que los señalaban como anti-intelectualistas, algunos pensadores católicos como Delbos o Boutroux eran preferidos a las especulaciones del sociologismo dominante. Jacques y Raïsa se conmueven ante el misticismo del *amor intellectualis* de Spinoza¹⁰ y las profundas diatribas de Nietzsche. Pero esa liberación del pensamiento mediocre no les bastaba. Sentían un “hambre de saber metafísico” que no se reducía a un deseo puramente intelectual, sino que apetecía aquella sabiduría capaz de dar sentido último a las verdades de la ciencia pero, sobre todo, que podía proporcionarles “la razón de la vida y de la existencia”¹¹

Por iniciativa de Péguy a finales de 1903 concurren a los cursos que H. Bergson dictaba en el *Collège de France*. El gran filósofo provoca en ellos una transformación esperanzadora que les permitió superar la estrechez del positivismo y trascender a las alturas de la metafísica. Siguiendo sus cursos conocen además el pensamiento de Plotino y de Pascal. Sin embargo, la actitud positiva de Bergson hacia la filosofía no llegaba a cristalizarse en una respuesta satisfactoria para el exigente temperamento de Maritain.

En su *Confession de foi* Maritain sintetiza los momentos más sobresalientes de esta primera etapa de su vida:

Durante mi infancia fui educado en el “protestantismo liberal”. Luego conocí los distintos aspectos del pensamiento laico. La filosofía cientificista y fenomenista de mis maestros de la Sorbona había acabado por hacerme desesperar de la razón. Por un momento había creído que podría encontrar la certeza integral en las ciencias. Félix Le Dantec pensaba que mi prometida y yo nos convertiríamos en discípulos de su materialismo biológico [...]. Bergson fue el primero que respondió a nuestro deseo profundo de verdad metafísica, él liberó en nosotros el sentido de lo absoluto.¹²

Otro personaje importante en este período es Leon Bloy, cuya novela *La mujer pobre*, publicada en 1897, los atrajo hacia una comprensión más auténtica del cristianismo, al que

2006 f. XVII pp. 193-211. Véase la referencia de J.P. Sartre a la moral laica de fines del s.XIX en *El existencialismo es un humanismo* Buenos Aires Huascar 1972 p.20.

¹⁰ Cf. CAMPANA, G. “Testo di Maritain su Spinoza” en *Aquinas*, a. XLV, 2002, n.1, pp.105-134.

¹¹ *Las aventuras de la gracia* p. 64.

¹² *Le philosophe dans la cité* en OC XI p. 27-28.

por entonces interpretaban según el ejemplo racionalista y burgués que prevalecía.¹³ Si bien reconocían el atractivo de la promesa sobrenatural y los tesoros de santidad exhibidos por la Iglesia, vacilaban ante el rostro opresor y farisaico bajo el cual se les presentaba. El proceso de conversión de Maritain no fue fácil a causa de los prejuicios que arrastraba desde su infancia y su formación intelectual. La dura prueba de una enfermedad de Raïsa les hace descubrir el valor de la oración y abre definitivamente sus corazones. Reciben el bautismo en la iglesia de San Juan Evangelista de París el 11 de junio de 1906. Durante mucho tiempo esta decisión los enfrentó con casi todas sus amistades del laicismo universitario y con sus familias. En el primer caso por la supuesta incompatibilidad entre la fe y la razón. En el segundo, por la supuesta alianza de la Iglesia con el poder burgués.

En agosto de ese mismo año se trasladan a Heidelberg para estudiar biología con H.Driesch, líder del neovitalismo. Allí continúan su preparación espiritual frecuentando la oración y la lectura piadosa. A partir de esta etapa se profundiza también su reflexión sobre la capacidad de la inteligencia y la filosofía. Si bien dejó atrás la postura escéptica y relativista, Maritain aún no lograba integrar la filosofía de la intuición de Bergson con las exigencias de la fe.¹⁴ Luego de un breve período con tonos fideístas se afirma en la convicción de la racionalidad de la fe, esto es, en la aptitud de la razón humana para explicitar desde sus propias categorías el mensaje de la Revelación. En este sentido va más allá del intuicionismo bergsonian, que propone un acceso irracional a la metafísica

Puesto que Dios nos propone en los conceptos y las proposiciones conceptuales [...] las verdades más trascendentales y más inaccesibles a nuestra razón, la verdad misma de su vida divina, su abismo, es, pues, que el concepto no es un simple instrumento práctico incapaz por sí solo de transmitir lo real a nuestro espíritu, bueno para dividir artificialmente las continuidades inefables, y que deja huir lo absoluto como el agua a través una red; gracias a esta maravilla natural de fuerza y de agilidad que es la intelección analógica, lanzada de un borde al otro, y que hace nuestro conocimiento capaz de lo infinito, el concepto, divinamente elaborado en la fórmula dogmática, contiene sin limitarlo y hace descender a nosotros, como dechado y enigma, pero también con toda verdad, el misterio mismo de la Deidad, que se pronuncia ella misma eternamente en el Verbo increado, y se dice en el tiempo y en lenguaje humano por el Verbo encarnado. Entonces es preciso pensar que hubo, en el principio del combate bergsonian contra la razón carnal, algún engaño fundamental; se ha hecho del concepto el vehículo normal del

¹³ C.SCARPONI *La filosofía de la cultura de Jacques Maritain* pp. 82-100. Muchos años más tarde Maritain evoca con gratitud y admiración a este “profeta de lágrimas y contemplación” que “pasó su vida denunciando la tibieza y las prevaricaciones del mundo moderno. Su fe ardiente y poderosa, afirmada oportuna e importunamente, con un desprecio escandaloso de las potencias del día; su terrible caridad; su incoercible libertad de espíritu; su sentido de las realidades sobrenaturales; y su penetración profética, han arrojado muchas almas sobre los caminos de Dios, e influido grandemente sobre el renacimiento religioso que se produjo en la inteligencia francesa en el ínterin entre las dos guerras.” *De Bergson a Tomás de Aquino* Buenos Aires Club de Lectores 1955 p. 94.

¹⁴ Durante su estancia en Alemania sale a la luz la obra fundamental de Bergson, *L'évolution créatrice*.

racionalismo, y éste es el error mortal; se ha confundido la afirmación del valor ontológico de la inteligencia y de sus enunciados, con la impotencia de un intelecto estéril ambicioso de someter todas las cosas a su nivel¹⁵.

De regreso a París, en junio de 1908, renuncia a la cátedra universitaria para preservar su libertad de pensamiento, a pesar de la estrechez económica. Por un tiempo se gana la vida preparando un trabajo lexicográfico para la editorial Hachette. Por el consejo de su director espiritual, Humbert Clérissac, se acerca a Aristóteles y Santo Tomás, lo que le permitirá su conversión intelectual definitiva. Entre 1910 y 1913 lee vorazmente a estos autores, y a sus comentaristas, alcanzando un sólido conocimiento y un entusiasmo peculiar por el tomismo¹⁶. A partir de entonces se consagra a la difusión de este pensamiento, acentuando de modo particular su congruencia y armonía con la fe y su singular fecundidad para iluminar todos los ámbitos del quehacer cultural.

En junio de 1910 aparece el primer artículo de esta nueva y definitiva etapa de la vida de Maritain: “La science moderne et la raison”.¹⁷ El año siguiente lo enfrenta a duros combates espirituales. En 1912 se incorpora con su esposa al noviciado de los oblatos de San Benito y publica su primera contribución a la *Revue Thomiste* acerca de “los dos bergsonismos”. Ese mismo año dicta clases en el *Collège Stanislas* y a partir de 1914 en la Escuela Superior de Teología del Instituto Católico de París, donde poco después es nombrado profesor de Historia de la Filosofía Moderna. Sus ciclos de conferencias, donde presenta con inusitada energía sus convicciones, causan gran resonancia.¹⁸ En octubre de 1913 publica su primer trabajo de envergadura: *La philosophie bergsonienne*.

Pronto se desencadena la I Guerra Mundial, y su compañero E.Psichari muere en la batalla del Marne. También pierde a sus amigos Clérissac y Péguy. En la primavera de 1917 Jacques es reclutado por unos meses y enviado a Satory. En octubre se desencadena la revolución bolchevique en Rusia y en noviembre muere L.Bloy. Por estos años aparecen varios títulos notables de la cultura contemporánea: *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno, *A la búsqueda del tiempo perdido* de Proust y *La decadencia de Occidente* de Spengler.

¹⁵ *Las grandes amistades* pp. 177-178. Cf. *La philosophie bergsonienne* (OC I, pp. 25-33).

¹⁶ “¡Finalmente! Gracias a Raïsa, comienzo a leer la *Suma Teológica*. Como para ella, es también para mí una liberación, una inundación de luz. La inteligencia encuentra su patria.” *Cuaderno de notas* p.57.

¹⁷ Publicado originalmente en la *Revue de Philosophie* fue luego incorporado como el capítulo I de *Antimoderne* (cf. OC II pp. 939-974).

¹⁸ Su perfil temperamental provocaba resistencias en el rector del Instituto, Mons. Baudrillart, quien finalmente accedió por intervención de Roma.

A fines de marzo de 1918 emprende un viaje a Roma y se entrevista con el Papa Benedicto XV y el Card. Billot. El motivo fue su investigación sobre las apariciones de la Virgen de la Salette, a la que se atribuían frases de reproche hacia muchos sacerdotes. Obedeciendo el consejo de prudencia del Pontífice y el Cardenal, la obra no fue publicada.¹⁹ Unos meses después recibe en herencia parte de la fortuna de uno de sus discípulos, P. Villard (unos 50.000 francos), lo que le permitirá vivir sin sobresaltos económicos y entregarse definitivamente al trabajo intelectual. Comienza la preparación de los fascículos del Curso completo de filosofía.²⁰ En noviembre se firma la paz en Europa.

Entre 1919 y 1938 se reúnen en su casa, primero en Versailles y luego en Meudon, en las afueras de París, los más brillantes intelectuales de la época con el afán de discutir las doctrinas de Santo Tomás y su aplicación a los problemas de la época. Es característica de la impronta espiritual de Maritain su vocación por el diálogo entre fe cristiana, filosofía tomista y mundo contemporáneo, comprendidos el arte, la política y la ciencia. Por este Círculo de Estudios Tomistas pasaron, entre otros, M. Chagall, J. Cocteau²¹, E. Satie, P. Claudel, F. Mauriac²², J. Green, G. Bernanos, G. Rouault, G. Thibon, G. Marcel, E. Gilson, E. Mounier, Y. Simon, J. Danielou, R. Jolivet, N. Berdiaev, P. Wust²³, R. Ghéon, Ch. Du Bos, Y. Congar, R. Dalbiez, M. Merleau-Ponty y M. de Falla. Más tarde convocará al diálogo interreligioso con los protestantes y ortodoxos.

A partir de 1920 Maritain se vincula con la Universidad de Lovaina. Merece un párrafo aparte la mención del estudio de F. Beretta que muestra algunos aspectos del desafío que significó para los católicos a fines del siglo XIX la consolidación de la visión científicista del mundo, apoyada en los singulares adelantos de las disciplinas positivas. Allí se señala en especial la diferencia de actitud que hubo por entonces entre la Universidad de Lovaina y el Instituto Católico de Toulouse, centros líderes del movimiento neo-tomista, a propósito del diálogo con las ciencias particulares. Mientras los belgas manifestaban una actitud de mayor

¹⁹ Cf. *Cuaderno de notas* en OC XII pp. 229-252.

²⁰ A pedido de los obispos como material de estudio para los seminaristas. Finalmente de los siete volúmenes previstos sólo aparecieron dos: *Introduction générale à la philosophie* y *L'ordre des concepts (Petite Logique)*. Según G. BRAZZOLA, Maritain interrumpió deliberadamente la serie al tomar conciencia de que "la filosofía es un saber esencialmente progresivo y que, fundada en la verdad, no debe cesar de integrar toda verdad nueva". Así, en vez de continuar las publicaciones, prefirió "proceder a una gran investigación de los conocimientos humanos cuya revisión se imponía. En él, el profesor se pone al servicio del investigador, de quien, más que las fuentes y los ríos subterráneos de este mundo, nos descubre el espíritu original." "Du renouvellement de la philosophie de la nature" en *Nova et Vetera* a.64 1989 n.3 p.219.

²¹ Una relación no exenta de peripecias, como se aprecia en la correspondencia que sostuvieron entre 1923 y 1963. Cf. G. PROUVOST *Gilson-Maritain* p. 196.

²² Autor de un artículo titulado "Le Malheur des Temps", publicado en *Le Figaro Littéraire* del 1º de julio de 1961, en el que rinde homenaje a Maritain. Cf. G. PROUVOST *Gilson-Maritain* pp. 210-211.

²³ Cf. PH. CHENAUX "L'influence de Jacques Maritain en Allemagne" en B. HUBERT (dir.) *Jacques Maritain en Europe – la réception de sa pensée* Paris Beauchesne 1996 pp. 97-98.

apertura e integración, respetando la autonomía de las ciencias así como la de la filosofía tradicional, los fundadores de la *Revue Thomiste* se mostraron, al menos al principio, bastante más reacios y conservadores, casi hasta el extremo de pretender que las ciencias experimentales se sometiesen mansamente al tutelaje de la filosofía como una suerte de apéndice de ella. De esta manera, bajo la dirección de D.Mercier, Lovaina apostaba a una síntesis renovadora y audaz incorporando a la perspectiva escolástica los aportes científicos y filosóficos del momento (su lema era *Nova et Vetera*). Gardeil, en cambio, pretendía sujetar más estrechamente los términos del diálogo a la regulación de la metafísica de cuño escolástico.²⁴

Por la misma época conoce a R. Garrigou-Lágrange, a quien confiará luego la dirección intelectual y la predicación de los retiros de los Círculos de Estudios Tomistas, y a Ch.Journet, ambos destacadísimos intelectuales que dejarán hondas huellas, doctrinales y afectivas, en nuestro autor. También se encuentra con A.Einstein y participa en el debate en torno a la teoría de la relatividad. Fue además el único orador laico en la Semana Tomista de Roma, organizada en 1923 como parte de las celebraciones por el sexto centenario de la canonización de Santo Tomás. En 1925, cuando apenas había pasado los 40 años, aparecen los primeros trabajos sobre el pensamiento de Maritain y se funda un centro con su nombre en Río de Janeiro. Entre 1926 y 1927 se desenvuelve la controversia con Maurras a propósito del movimiento *L'Action Française*, condenado por Pío XI. Maritain publica por entonces su primer trabajo significativo en el campo de la filosofía política: *Primacía de lo espiritual*. Allí se pronuncia contra ese movimiento al que adhirió tibiamente alguna vez. Más tarde escribirá *Clairvoyance de Rome* para defender al Papa de las duras réplicas de los tradicionalistas.

En 1928 deja la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna por la de Lógica y Cosmología, y puso las bases para la Sociedad de Filosofía de la Naturaleza. Al año siguiente comienza la preparación de *Los grados del saber*. En 1931 se consolida definitivamente su

²⁴ Cf. F.BERETTA “La *Revue thomiste* et les sciences expérimentales de 1893 à 1905: programme et limites d’un projet néo-thomiste” en *Saint Thomas au XXe. Siècle – Actes du Colloque du Centenaire de la Revue Thomiste* Paris S.Paul 1994 pp. 19-40. S.Terán habla así del ejemplo del Card.Mercier: “Nombrado profesor en la Universidad de Lovaina, a mediados de 1882, antes de asumir la responsabilidad de la doctrina escolástica se convierte en humilde discípulo de colegas versados en las ciencias de la naturaleza: frecuenta con regularidad los cursos de Charcot en la Salpêtrière; asiste a las experiencias y descubrimientos del neurólogo Van Gehuchten; amplía su preparación en química al lado de Louis Henry; y sigue con entusiasmo los trabajos del gran biólogo malinense Van Beneden. Su curiosidad inagotable no olvida, además las matemáticas, para las que recurre a Paul Mansion, ni siquiera la lingüística cuyos secretos pide al sinólogo Charles de Harlez. Obtiene luego la implantación en su querido Instituto Superior de una enseñanza científica adaptada a las necesidades de la filosofía; y propicia la creación en 1895, cuando no había nada semejante en Francia, de un curso especial de psicofisiología con laboratorio anexo perfectamente dotado, el cual, antes de la guerra, había ganado prestigio universal por la excelencia de sus monografías y hasta por los instrumentos inventados.” *Aproximaciones a la doctrina tradicional* Buenos Aires La Facultad 1935 pp. 274-5.

amistad con E.Gilson, con quien estrecha filas a favor de la noción de filosofía cristiana en un encendido debate el 21 de marzo en la *Société Française de Philosophie*, con motivo del XV centenario de la muerte de San Agustín.²⁵

En 1932 sale a la luz su trabajo epistemológico más importante, *Los grados del saber*. También se celebra la 1ª Jornada de Estudios de la Sociedad Tomista sobre la fenomenología, con la presencia de E.Stein.²⁶ A partir de 1933 viaja al Instituto de Estudios Medievales de Toronto, a Chicago (donde se reúne con M.Adler y R.Hutchins), Roma, Santander y Poznam.²⁷ En 1936 visita Argentina y Brasil,²⁸ participa en el Congreso Tomista de Roma y se involucra en el debate político a raíz de la guerra civil española y la persecución de los judíos en Europa. Además se reencuentra con Bergson, quien según ciertas versiones abrazará el cristianismo. Regresa a Norteamérica en 1938 y 1940. Al producirse la invasión alemana en Francia decide permanecer en Greenwich Village, Nueva York, donde reeditó sus encuentros con grandes exponentes de la cultura, gestionando a favor de los exiliados y promoviendo algunas conversiones.²⁹ Por su residencia pasaron I.Stravinsky, Ch.Boyer, M.Chagall, Th.Mann, etc. De este período provienen numerosos escritos dedicados a la política. Algunos de sus textos llegan a las líneas de la resistencia francesa por mensajes radiales o incluso arrojados desde los aviones. En 1941 muere en París H.Bergson. Por entonces Maritain ya dictaba algunas clases en Princeton y Columbia.

²⁵ En su *Cuaderno de notas* refiere la anécdota de una reunión en la casa de Berdiaev en la cual Gilson admitió haberse equivocado al sostener en *Le Thomisme* que Santo Tomás era un precursor de la filosofía de la razón pura. “Desde ese día provienen mis lazos de amistad con él”. La correspondencia entre Maritain y Gilson comenzó en 1923, pero el editor G.Prouvost supone que ya se conocían, teniendo en cuenta que habían cursado en el Liceo Enrique IV y en la Sorbona con sólo dos años de diferencia y también habían asistido a los cursos de Bergson en el *Collège de France* (*op.cit.* p. 15 y 208).

²⁶ Más tarde, ya como religiosa del Carmelo, E.Stein le escribirá a Maritain para manifestarle su “acuerdo fundamental” acerca de la posición adoptada por nuestro autor en su ensayo *De la philosophie chrétienne*. Cf. el texto de la carta en *Cahiers Jacques Maritain* n° 25, 1992, pp. 37-40.

²⁷ “Se lo reclama por todas partes... no como representante de una metafísica difunta, sino como portador de una fuerza viva que brota sin cesar, a la vez francesa, cristiana y universal, que fecunda todo lo que toca.” E.Gilson *Jacques Maritain au Vatican* en G.PROUVOST *E.Gilson-J.Maritain...* p. 259.

²⁸ “Estuvo en Buenos Aires en agosto y septiembre de 1936. Participó en el Congreso Internacional del PEN Club, en el que pronunció una conferencia sobre “La inteligencia y la vida”. También actuó en la semana de estudios del Instituto de Cooperación Intelectual. En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires dio dos conferencias, una sobre “La metafísica de Bergson” y otra sobre “Freudismo y psicoanálisis”. En los Cursos de Cultura Católica pronunció cinco disertaciones: “Ciencia y Filosofía”, “Del saber moral”, “La libertad”, “Persona e individuo” y “Concepción cristiana de la ciudad”, publicadas por el Club de Lectores en 1984.” G.PONFERRADA “A veinticinco años de la desaparición de Jacques Maritain” en *Sapientia* 1998 p.529.

²⁹ Acerca del exilio de Maritain durante la Guerra véase M.FOURCADE “Jacques Maritain et l’Europe en exil (1940-1945) en B.HUBERT (dir.) *Jacques Maritain en Europe – la réception de sa pensée* Paris Beauchesne 1996 pp. 281-320.

Al terminar la guerra el Gral. De Gaulle lo nombra embajador ante la Santa Sede, en Roma, donde permaneció hasta 1948 sin interrumpir sus cursos universitarios.³⁰ De esta época proviene su amistad con Mons. Montini, futuro Papa Pablo VI. En esta etapa sufre violentos ataques del sector tradicionalista que lo acusaba de promover el liberalismo laicista. Colaboró como presidente de la delegación francesa a la 2ª Conferencia general de la UNESCO (México, noviembre de 1947), donde pronunció la disertación de apertura,³¹ y con la comisión preparatoria de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Tras su paso por la diplomacia se radicó en Princeton,³² donde dictó cursos de ética como profesor emérito en una cátedra creada *ex profeso* por el Presidente Dodds y elaboró numerosos trabajos sobre diversos temas (política, educación, estética, religión). Ocasionalmente viaja a su país para dictar cursos.³³ A partir de esta época su obra es objeto de numerosos estudios de conjunto. En setiembre de 1958 se funda el Centro Jacques Maritain de la Universidad de Notre Dame en Indiana. En junio de 1960, tras la muerte de su cuñada Vera, retorna a Francia y poco después, el 4 de noviembre, muere su esposa Raïsa. Estos acontecimientos, unidos a la crisis que envolvió a la Iglesia en los tiempos del Concilio, ensombrecieron definitivamente su ánimo.³⁴

³⁰ E. Gilson *Jacques Maritain au Vatican* en G. PROUVOST *Gilson-Maritain* pp. 257-260.

³¹ Cf. *La voie de la paix* en OC IX pp. 143-164.

³² La decisión de abandonar un cargo tan influyente y su negativa a regresar a Francia le valieron el reproche de su amigo E. Gilson, quien le escribió a su editor T. Pegis "Maritain no irá al Collège de France sino a Princeton. Los patos salvajes no cometen esos desatinos." L. SHOOK *Etienne Gilson* Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, p. 284.

³³ Fue justamente en uno de esos cursos, dictado en el convento dominico de Le Saulchoir, en París, en 1950, que nuestro apreciado G. Ponferrada tuvo el privilegio de conocer a Maritain. Lo describe como "un hombre alto y delgado, de aspecto distinguido, pero extremadamente sencillo y bondadoso en su trato, algo retraído, casi tímido. En sus clases se esforzaba por ser didáctico, sin lograrlo realmente. Su estilo era coloquial; a veces parecía más bien meditar en voz alta que dirigirse a un auditorio. [...] Aunque poseía una cultura vastísima, que iba de la lógica a la pintura, de la biología a la mística, de la física a la ética, cada vez que se lo interrogaba sobre un punto que no dominaba, sonreía y se disculpaba modestamente, pellizcando la "mouche" de su barbilla. Confesaba que no tenía vocación de profesor; sólo intentaba ser un filósofo (que, añadido yo, había merecido un premio de literatura). [...] Quienes tuvimos el privilegio de conocerlo y tratarlo, suscribimos la frase que, al comienzo de su vida monástica, escribiera en su diario Thomas Merton, después de haber conversado con él: "Es un hombre muy santo." Cf. "Notas y comentarios" en *Sapientia* a. 32 1977 pp. 305 y 307.

³⁴ Así describe Gilson su encuentro con Maritain en 1963: "Ayer por la noche, 3 de julio, tuve el placer de recibir a Miss Pauline Bondy y un amigo en el Hotel Lutetia. Habíamos llegado a la mitad de la comida cuando advertí que un anciano de sobretodo que estaba sentado solo y cenando no era otro que Jacques Maritain. Estaba ocupado trabajando con un *plateau de fromages*, haciendo una cuidadosa selección. El queso fue seguido por un plato de frutillas bien azucaradas a juzgar por las manchas blancas en la fruta. No tomaba vino, sólo agua mineral, siempre una mala señal en Francia. Cuando se iba lo detuve. Estaba sorprendido pero parecía a gusto. Era bien parecido pero lucía cabizbajo... Lo encontré avejentado, con una palidez no saludable, el rostro ligeramente demacrado como una persona cuya salud no era la que debería. De hecho se quejaba desde sus primeras palabras acerca del viejo corazón y también de otros problemas que había tenido este año, todo con esa expresión de niño lastimado que tenía a menudo. Me sentí un poco triste de verlo decaído, aunque contento de haberlo visto." L. SHOOK *Etienne Gilson* cit. p. 358. En sus últimas cartas con Gilson no faltan los comentarios sobre achaques típicos de la edad avanzada: fatiga cardíaca, cataratas en la vista, temblor y pérdida de la memoria.

En 1961 se retira por un tiempo al convento de los Hermanitos de Jesús en Toulouse. En 1962 se funda en Kolbsheim el Círculo de Estudios Jacques y Raisa Maritain. A partir de su amistad con el Papa Pablo VI Maritain tuvo una activa influencia en el Concilio Vaticano II. El Pontífice lo elige para entregarle personalmente el mensaje dedicado a los intelectuales en la clausura del Sínodo. Publica en 1966 *El Campesino del Garona* que suscita un encendido debate sobre sus concepciones teológicas y filosófico-políticas. En 1970 ingresa a la orden de los Hermanitos, pero continúa escribiendo y dictando seminarios. En 1972 dispone la edición de sus obras completas. Muere en Toulouse el 28 de abril de 1973, “ready for eternity”³⁵ y sus restos descansan en Kolbsheim junto a los de su esposa.

2.2 Escritos

a) Detalle de sus obras

Como acabamos de ver Jacques Maritain tuvo una larguísima trayectoria intelectual, iniciada precozmente a comienzos del siglo XX y que se cierra con su muerte en plena actividad, siete décadas más adelante. Su actividad como escritor a lo largo de ese tiempo fue particularmente prolífica, y la bibliografía que hoy testimonia sus aportes es casi inagotable: más de veinte mil páginas de Obras Completas, aproximadamente otras diez mil de correspondencia con sus amigos (la que sostuvo con Journet acaba de llegar al quinto volumen), y todo ello sin incluir apuntes, borradores, cartas inéditas, reportajes y demás papeles diseminados por diferentes archivos y colecciones.

Pero más sobrecogedor aún que la cantidad de sus trabajos es la amplitud universal de su temática. Un rápido inventario permite comprobar que no ha dejado sin tratar ninguno de los temas troncales de la filosofía, y abundan sus reflexiones acerca de asuntos de importancia secundaria, pero que completan y confirman el paisaje de su pensamiento. Más allá de la aceptación de sus opiniones y las críticas que puedan merecer supo destacarse en regiones temáticas tan variopintas como la teoría del conocimiento y de la ciencia, la metafísica, la ética, la filosofía del arte, la filosofía política, la historia de las ideas y la teología³⁶. Ante tan

³⁵ D.A.GALLAGHER “The Legacy of Jacques Maritain, Christian Philosopher” en V.B.Brezik (ed.) *One Hundred Years of Thomism – Aeterni Patris and Afterwards – A Symposium* Houston Center of Thomistic Studies University of St.Thomas 1981 p. 46.

³⁶ Aunque algunos trabajos de alto vuelo lo desmientan, Maritain nunca quiso ser considerado un teólogo. Incluso en la etapa siguiente a su conversión tuvo en claro que “La actitud de nuestra inteligencia seguía, pues,

prolífica labor no sorprende el comentario de Gallagher: “A menudo habría de escribir en sus cartas (yo mismo poseo algunas) – en las cuales aparece la expresión – sobre cómo estaba sobrepasado de trabajo, *je suis accablé par les travaux*”.³⁷

Siguiendo la pauta cronológica y el esquema de periodización propuesto por Vitoria³⁸ mencionaremos en primer lugar sus escritos de juventud, dedicados mayormente a la polémica frente a las expresiones referenciales del pensamiento moderno. En primer lugar *La philosophie bergsonienne* (1913, luego ampliada y retocada en 1930) donde expone y critica el pensamiento de su maestro siguiendo las líneas de la doctrina de Santo Tomás. Algo más tarde publica diversos ensayos en tono casi condenatorio sobre la filosofía moderna que serán recopilados en varios títulos: *Théonas* (1921), *Antimoderne* (1922), *Refléxions sur l'intelligence* (1924) y *Trois réformateurs* (1925).

A medida que va madurando su comprensión del pensamiento del Aquinate y de la propia Modernidad los reproches se apaciguan y la *pars destruens* cede poco a poco a la *pars construens*. En el período de entreguerras ven la luz las obras consagradorias de Maritain, donde su proyecto intelectual comienza a reflejarse con mayor nitidez. Por su valor doctrinal, y en algunos casos por su caudal polémico, estos libros adquieren una considerable difusión y van definiendo los temas predilectos de su autor: la defensa de la inteligencia en términos de metafísica realista, la importancia del diálogo entre filosofía y ciencia, la pertinencia del concepto de filosofía cristiana y la preocupación por el compromiso de los cristianos en la vida política. Así ven la luz escritos de tono más contemplativo y sistemático: *Art et Scolastique* (1920), *Éléments de philosophie* (1920-1923). Una mención destacada le corresponde a *Les degrés du savoir* (1932). A los cincuenta años, y tras varias temporadas de lenta y profunda meditación, Maritain vuelca en un extenso volumen su concepción acerca del conocimiento, el realismo, las grandes categorías del saber, desde el amanecer del sentido común hasta las alturas de la mística, y la delicada problemática de las relaciones entre las diferentes disciplinas. Este libro debe considerarse como un hito en su producción, hasta el punto que las contribuciones inmediatamente posteriores son como una prolongación o aplicación de las ideas que allí se proponen: *De la philosophie chrétienne* (1933), *Sept leçons*

siendo filosófica y no teológica; no pensábamos entonces, por ser demasiado ignorantes para ello, en profundizar los misterios de la fe, ni en deducir partiendo de las verdades reveladas las verdades congruentes menos universales, pero sentíamos prisa por averiguar qué verdades de orden filosófico universal estaban envueltas en la tranquila seguridad de las proposiciones de la fe.” R.MARITAIN *Las grandes amistades* (vol.2) p. 203. Cf. C.JOURNET “Maritain theologian” en *The New Scholasticism* 1972 pp. 32-50 ; E.KORN “Préface a *Approches sans entraves*” Paris Fayard 1973 pp. xxi-xxii; D.A.GALLAGHER “The Legacy of Jacques Maritain...” p.53; P.VIOTTO “Il contadino della Garonna venti anni dopo” en *Rivista di Teologia Morale* a.113 1997 pp. 46-47.

³⁷ “The Legacy of Jacques Maritain...” p.47.

³⁸ *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 79-142.

su l'être (1934), *Philosophie de la nature* (1935), *Science et sagesse* (1935) y *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939).

Al mismo tiempo crece su inquietud por los temas de filosofía social y política, estimulado por los brotes del nacionalsocialismo en Alemania y más tarde por la Guerra Civil española. Ya en 1927 se involucra en la controversia acerca del movimiento denominado *L'Action Française* en su *Primauté de l'esprituel* y otros ensayos. Luego llegarán *Religion et culture* (1930), *Du régime temporel et de la liberté* (1933), *Humanisme intégral* (1935) y *Le crépuscule de la civilisation* (1939). Lentamente aparecen los frutos de sus primeras intuiciones en el campo de la estética: *Frontiers de la poésie* (1935) y *Situation de la poésie* (1938).

El denominado “período americano” se extiende desde el exilio durante la II Guerra Mundial hasta su retiro de la Universidad de Princeton tras la muerte de Raïsa, en 1961 (con el intervalo de su gestión como embajador en Roma entre 1946 y 1948). En la primera parte sobresalen sus intervenciones a propósito de la crisis cultural causada por la guerra y sus secuelas. Sus ideas aparecen en *De la justice politique* (1940), *Christianisme et démocratie* (1943), *Principes de una politique humaniste* (1944), *La personne et le bien commun* (1947), *L'homme et l'état* (1951) y *Le philosophe dans la cité* (1960). En estrecha conexión con la temática política nuestro autor introduce consideraciones pedagógicas en *Pour une philosophie de l'éducation* (1943), avanza en la filosofía de la historia (*Pour une philosophie de l'histoire*, 1957) y se introduce en las profundidades del mundo moral, primero con las *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (1951) y más tarde en otra obra de grandes proporciones: *La philosophie morale* (1960). En estos años siguen vigentes sus inquietudes especulativas, como lo atestiguan varios trabajos significativos: *Court traité sur l'existence et l'existente* (1947), *Raison et raisons* (1948) y *Approches de Dieu* (1953). Igualmente continúan sus aportes a la reflexión estética con *L'intuicion créatrice dans l'art et la poésie* (1953) y *La responsabilité de l'artiste* (1960).

Tras su regreso a París y el deceso de su esposa Maritain se retira de la actividad pública, pero continúa, pese a las rémoras propias de la edad avanzada, con su producción literaria. De este último tramo queremos destacar *Dieu et la science* (uno de los tres ensayos publicados en inglés bajo el título *On the Use of Philosophy*, 1961), *Dieu et la permission du mal* (1963) así como algunos escritos de naturaleza teológica (*De la grâce et de l'humanité de Jesus*, 1967, *De l'Église du Christ*, 1970). El impacto generado por el Concilio Vaticano II le devolvió cierto protagonismo a través de su libro *El Campesino del Garona* (1966), donde expone de manera frontal sus diferencias con el espíritu de la época, que según él no ha

sabido aprovechar las enseñanzas del Sínodo universal sino que por el contrario tiende a profundizar los errores heredados de la modernidad.³⁹ Meses después de su fallecimiento se publicó una extensa recopilación de cursos y colaboraciones escritas por Maritain en sus últimos años bajo el título de *Approches sans entraves*.

b) Estilo y lenguaje

Maritain fue un pensador apasionado, que se involucró a fondo con los temas de su tiempo. En su largo peregrinar por Europa, Norteamérica y otros lugares del mundo, dejó tras de sí un testimonio de vida potente, una vigorosa conciencia misionera y una piedad ejemplar que a muchos hizo ver en él “la encarnación de la Francia cristiana”.⁴⁰ Y esa fogosidad se reconoce de inmediato en su estilo. Un denominador común de los escritos de Maritain es el tono comprometido y a menudo polémico que destilan. H.Bars subraya la vocación especial de nuestro autor por vivir los dramas de su tiempo y consagrarse a iluminarlos desde lo eterno. Su obra, dice, tiene la marca del tiempo, y él mismo “generosamente se ha entregado a las necesidades de su tiempo, pero con fin de volver a adquirir para la inteligencia lo eterno que se encontraba en ella invertido.”⁴¹ Por eso, conjetura, es extraño encontrar en él textos

³⁹ Cf. G.ZAPPONE *L'ultimo Maritain* Napoli La Nuova Cultura Editrice 1969.

⁴⁰ “Los que no ven en él más que al especulativo de *Los grados del saber* desconocen hasta qué punto la especulación ha sido siempre para él la forma eminente de la acción [...] Humanamente hablando, Jacques Maritain ha manejado todas las dificultades y ganado todas las partidas [...] el hombre a quien el extranjero mismo designó como la encarnación viviente de la Francia cristiana [...] Purificar por la verdad las atmósferas viciadas por el error es lo que Jacques Maritain ha hecho toda su vida.”: E.Gilson “Jacques Maritain au Vatican” en G.PROUVOST *Gilson-Maritain* pp. 258-260. Cf. allí también “Une sagesse rédemptrice” pp. 261-264 y “Jacques Maritain” pp. 268-271. El propio Maritain, a propósito de Gilson, se pregunta “Est-il possible à un catholique français de n’être pas missionnaire?” G.PROUVOST *ibid.* p. 268. “Jacques Maritain no es solamente un filósofo, es también un apóstol: he aquí un punto sobre el cual todo el mundo está de acuerdo” H.BARS *Maritain en nuestros días* p. 158. Por su parte O.Derisi afirma que “pocas veces doctrina y vida se consubstancializaron en tal alto grado” Prólogo a *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985, p. 16.

⁴¹ *Maritain en nuestros días* p. 98. “Maritain entendía siempre cualquier noción o realidad tratada, como algo que estaba enraizado en principios perennes, pero que a la vez, estaba constituido por nociones y realidades intrínsecamente dinámicas, en constante evolución: según los cambios históricos, sociales, económicos, políticos, etc., de la civilización humana.”: JOSÉ L. LÓPEZ GONZÁLEZ “Filosofía y teología del trabajo en Jacques Maritain” – extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en *Excerpta Theologica* a.XLI 2002 n.6 pp. 389-390. A su vez sostiene Scarponi que “el modo específico de filosofar de Jacques ha sido el de pensar la vida y el de un pensar inmerso en la vida” (*La filosofía de la cultura de Jacques Maritain* p. 133). A.Gnemmi habla por su parte de un “socratismo perenne” balanceado entre lo histórico y lo metahistórico, “preocupado sapiencialmente por la salvación del hombre”, y que conjuga en una coherencia vital “el hombre, el filósofo y el cristiano”: “Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in J.Maritain” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* a.64, 1972, p. 288. A propósito del carácter militante y comprometido de Maritain, G.Próuvost menciona algunos ejemplos de los manifiestos redactados o signados por él en respuesta a diversos problemas del momento: la guerra entre Italia y Etiopía, la Guerra Civil Española, las actividades políticas de la extrema derecha (*Pour le bien commun. Les responsabilités du chrétien et le moment présent*), etc. Fundó en 1934 la revista *Sept* con el propósito de expresar una posición unificada de la comunidad católica ante las desviaciones de la derecha y la izquierda y el avance del Estado laicista. También colaboró económicamente

aparatosos, bajo la forma de tratados que sugieran estructuras pétreas e inmóviles. Por el contrario, Maritain “no ha escrito ninguna *Summa* ni nada que se le parezca y la forma del ensayo constantemente practicada por él, parece la más natural.” Es que estaba convencido de que la gran síntesis de la sabiduría de la que se había nutrido ya estaba hecha, y que sólo quedaba enriquecerla pero dejándose sustentar por ella. Y además, el género del ensayo cuadra mejor a su estilo, habida cuenta de que “no existe ninguna obra filosófica que lleve más lípidamente las señales de la aventura histórica y del crecimiento en el tiempo”.⁴²

Todos estos comentarios acerca del contenido de la producción de Maritain deben asumirse en el contexto de una prosa muy particular. A un dominio acabado de la lengua francesa (aunque no faltan escritos en inglés) agrega una retórica poblada de símbolos, analogías e ironías que potencian de modo considerable el impacto de su mensaje. Como decía H.Bars, “si no queréis dejaros convencer por él, no lo leáis demasiado”. Es que su pensamiento, “preciso y puro como un cristal tallado”, no conoce titubeos ni deja otra alternativa que un sí o un no. En un tono disonante para su época, nos dice Maritain “la metafísica será dogmática o no será”, así, sin matices, persuadido del carácter riguroso que tienen las ideas en su necesidad inteligible, que vale mucho más que el beneplácito de los hombres. Pero, al menos, esa suerte de intolerancia viene acompañada de un dominio de las cuestiones en que es muy difícil equipararlo. Y por otra parte, su alta visión de la primacía absoluta de la caridad y el valor de cada filósofo como un prójimo le han dado una especie de dulzura y docilidad para el diálogo. Por eso “si ha sido muy atacado, ha sido muy poco discutido”.⁴³

Lo que a veces fastidia, y otras veces intimida, es su tendencia a preservar en el debate el tomo característico de la jerga escolástica, lo cual puede sonar antiguo para propios e indescifrable para ajenos. Pero Maritain siempre ha confesado su convicción de que los

con el comité para los refugiados alemanes católicos y judíos. Cf. *Gilson-Maritain...* pp. 112, 117 y 118. Más ejemplos en C.SCARPONI *La filosofía de la cultura de Jacques Maritain* pp. 144-172.

⁴² Maritain en *nuestros días* pp. 19 y 22. Cf. CH.BLANCHET “Jacques Maritain: la passion de l’intelligence” en *Communio* XIV 1989 n°6 pp. 85-86.

⁴³ H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 7, 9 y 82-84. Maritain estaba convencido de que, más allá de la división y de las legítimas diferencias entre Occidente y Oriente, hay una naturaleza humana común y un fruto natural del uso ordenado de esa naturaleza en cuanto racional, a saber la *philosophia perennis*, que cabe proponer más allá de las fronteras del espacio europeo y del tiempo medieval. La filosofía tradicional “contiene en ella, sea explícitamente, sea virtualmente, de dónde poner en plena luz todo lo que las búsquedas más variadas del espíritu humano, en Oriente como en Occidente, han podido y podrán encontrar de verdadero [...] Las verdades universales adquiridas por el esfuerzo de la inteligencia afincada en su objeto propio, he allí un ámbito donde el Oriente y el Occidente pueden, sin tratar de nivelar arbitrariamente sus caracteres distintivos, fecundar a la luz de una unidad más alta que es la de las cualidades inherentes a la esencia de la raza humana.” *Préface á « Sukola Tetsugaku jolon »* (ed.japonesa de *Introducción a la filosofía*) OC II p. 266-267. Un lector ciertamente exigente como Gilson afirmaba en *El filósofo y la teología* Madrid Guadarrama 1962: “No hace falta leer muchas páginas de Jacques Maritain para darse cuenta de que uno está tratando con uno de los mejores escritores franceses de nuestro tiempo.”

andamios conceptuales siguen siendo el mejor recurso para solventar la necesidad de esquemas que toda ciencia padece, y que “las llaves preparadas con tanto cuidado por Santo Tomás están destinadas a abrir las puertas, no a cerrarlas”⁴⁴. Maritain interpone una defensa enérgica de la escolástica, pero sobre todo, y esto es lo que más interesa aquí, exhibe con el testimonio de su obra las virtualidades que muchos, también entre los propios escolásticos, no fueron capaces de advertir en ese enfoque.⁴⁵

Por otra parte, no deja de mostrar disposición a renovar el léxico tomista, no en su contenido conceptual sino en su manera de presentarse a tiempos nuevos y miradas nuevas.⁴⁶ Ello habla, por otra parte, de esa flexibilidad y capacidad de adaptación propias de un pensamiento *vivo*, capaz de mantener su identidad en el tiempo mientras se amplifica, se enriquece e incluso se retracta. Como dice nuevamente H.Bars, “su filosofía no es una filosofía de tipo matemático como las de Platón y Descartes y Husserl, sino una filosofía de tipo vital-orgánico y, de alguna manera, biológico como las de Aristóteles y Bergson –esta última comparación es suya-. Se complace en subrayar, en el tomismo, la prevalencia del aspecto de organismo sobre el aspecto de sistema.”⁴⁷

c) Orientación temática

Maritain fue un autor universal. Sus textos recorren de un extremo al otro de la problemática filosófica, y asume a la vez los temas de contacto con las ciencias, las artes y la teología. Sin embargo, la impronta polemista en los escritos de Maritain alcanzó puntos especialmente enervados, no sólo con referencia a lo epistemológico que será objeto de nuestro estudio, sino también a propósito de ciertos temas de filosofía moderna y filosofía política. En cuanto a lo primero, veremos con algún detalle su gesto combativo hacia el legado del pensamiento racionalista e ilustrado. Además de subrayar el efecto deletéreo de la

⁴⁴ *Les chemins de la Foi* p.27 cit. por H.BARS *Maritain en nuestros días* p. 75. Sobre la necesidad de los tecnicismos filosóficos cf. *Siete lecciones sobre el ser* p. 20 y *Lectures on the Theory of Knowledge in S.Thomas* 5-6

⁴⁵ “El tomismo tendrá siempre dos cosas en contra suya: la misma enseñanza que lo vulgariza en las escuelas con sus manuales, sus fórmulas estereotipadas, sus inevitables simplificaciones y sus inevitables rutinas; y su propia perfección técnica que asusta a los espíritus que se creen originales y no han comprendido que las llaves preparadas con tanto cuidado por Santo Tomás están destinadas a abrir las puertas, no a cerrarlas.” H.BARS *Maritain en nuestros días* p. 75.

⁴⁶ “... el tomista debe estar naturalmente dispuesto a revisar, refrescar, renovar, readaptar su vocabulario, la terminología, nomenclatura y fraseología del lenguaje con el cual se visten las doctrinas y enseñanzas de Santo Tomás. Los conceptos mismos no cambian. El mismo e idéntico concepto puede ser redescubierto bajo un *modo* diferente, una aproximación diferente, desde un ángulo o punto de vista diferente. Tales diferencias de *modo* inevitablemente envuelven diferencias de expresión, lenguaje y vocabulario.” *Lectures* 5.

⁴⁷ *Maritain en nuestros días* p. 195.

doctrina de los “tres reformadores”, Lutero, Descartes y Rousseau, Maritain sostuvo una hostilidad frontal hacia el idealismo de cuño alemán, y de hecho durante los tiempos de la Primera Guerra Mundial se hizo ostensible su ánimo antigermánico. No obstante su posición conocerá luego un tono más sosegado. Tal como él mismo lo definiera, no deseaba considerarse “antimoderno” sino “ultramoderno”, es decir atento a las corrientes de su época y dispuesto a integrar cuanto viese de verdadero en ellas a la visión orgánica de Santo Tomás.⁴⁸ En sus propias palabras, el intento de regresar a la Edad Media “implica una especie de blasfemia contra el gobierno de Dios en la historia”. De modo que “la tarea que se impone al cristiano –creemos- consiste en salvar las verdades que han enloquecido, como decía Chesterton, que cuatro siglos de humanismo antropocéntrico han desfigurado, y reconciliarlas con las verdades más elevadas desconocidas por este humanismo, y devolverlas a la Verdad en persona cuya voz la fe escucha.”⁴⁹

Fue en el campo de las ideas políticas que Maritain sostuvo las batallas quizá más encarnizadas y desgastadoras. A partir de obras como *Humanismo Integral* su pensamiento generó ásperos debates, en medio de los cuales conoció acusaciones de clericalismo (por las cuales, según parece, se le cerraron las puertas de la Academia Francesa y el “College de France”⁵⁰), nacionalismo (por sus vínculos, ciertamente efímeros, con Maurras), izquierdismo (por su neutralidad ante el drama de la Guerra Civil Española y la feroz oposición al nazismo) y otros, siempre con escasa indulgencia. En todos los casos se mostró firme y sereno, soportando dignamente el desencanto de no sentirse comprendido, e incluso con gestos de

⁴⁸ “... el catolicismo es tan antimoderno por su inmutable referencia a la tradición como ultramoderno por su capacidad para adaptarse a las nuevas condiciones que surgen en la vida del mundo.” *Antimoderne* en OC II p. 928. “Mortimer Adler no ha abandonado la escolástica medieval para ir al encuentro del pensamiento moderno e intentar una *adaptación* del uno al otro. Si eso es lo que significa la palabra « neotomista », él no es un « neotomista ». Prefiere ser un tomista moderno, comprometido ante todo en la corriente del pensamiento moderno, continuando su adhesión a la verdad de los principios aristotélicos y tomistas .”: “Avant-Propos au livre de M.Adler *The Problem of Species*” OC VII p. 1269. “En el campo de la filosofía de la naturaleza, de la economía política y de las así llamadas “ciencias humanas”, el ejemplo de Jacques Maritain muestra a las claras cómo es posible aún hoy renovar los antiguos conceptos y abrir nuevos ámbitos de investigación.”: E.Gilson *The Spirit of Thomism* p. 100 cit. en V.B.BREZIK, C.S.B. “Maritain and Gilson on the Question of a Living Thomism” en J.F.X.Knasas (ed.) *Thomistic Papers VI* Houston Center For Thomistic Studies 1994 p. 9.

⁴⁹ *De Bergson a Tomás de Aquino* p. 97. “La visión *integral* de la Cultura y del Humanismo de Jacques Maritain hunde sus raíces en la *dialéctica inmanente* de su experiencia existencial: *moderno, antimoderno, ultramoderno*. Tres dimensiones que no son simplemente *etapas cronológicas* que se suceden una tras otra en su itinerario espiritual e intelectual, sino también y sobre todo, *núcleos existenciales e intelectuales* que van *coexistiendo e integrándose* sucesivamente en la vivencia y en el pensamiento de un hombre que supo *salvar e integrar* todo lo que la *modernidad* (moderno) le transmitió como patrimonio de verdad y de bien a la luz de la antigua y rica herencia premoderna, por un paciente y lúcido discernimiento y purificación de la *forma espiritual específicamente moderna* (antimoderno), a fin de *renovar y actualizar* las verdades y las virtualidades perennes e inmutables del tomismo en orden a la construcción de un *mundo nuevo*, de una *civilización nueva*, de una *civilización fraternal* fundada en un *humanismo integral* (ultramoderno).” C.SCARPONI *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain* p. 813.

⁵⁰ Cf. G.PROUVOST *Gilson-Maritain* p. 154. No obstante recibió el premio de Literatura de la Academia en 1961.

humildad al reconocer su extravío ante los grandes cambios que llegó a vivir en su ancianidad.⁵¹

A pesar de la influencia que seguramente ejerció sobre Maritain el interés de la fe y de la teología para el cultivo del saber filosófico, los estudiosos distinguen su actitud de defensa de la plena autonomía del saber filosófico. Sin negar las tesis tradicionales de la colaboración que el instrumento racional puede aportar a la ciencia sagrada, Maritain admite que durante la época dorada del siglo XIII, en la cual se alcanzó el punto más elevado de la armonía entre los saberes, prevaleció sin embargo una influencia algo despótica de la teología que de ningún modo puede justificarse. Se trata, entonces, de incentivar la restauración del pensamiento tomista, en su articulado desarrollo a la vez filosófico y teológico, pero superando, a tenor de los tiempos, el antiguo vasallaje de la razón hacia la fe. La filosofía sólo merecerá servir a la teología cuanto más se aplique a su vocación propia de llegar a la sabiduría natural de la metafísica honrando las capacidades propias de la inteligencia: “Estoy convencido de que desde hace tres siglos lo que le ha faltado al mundo y a la civilización es una filosofía que desarrolle sus exigencias autónomas en un clima cristiano, una sabiduría de razón no cerrado sino abierta a las sabidurías de la gracia.”⁵²

Finalmente señalemos otros dos rasgos importantes en el pensamiento maritainiano. Ante todo, y muy en la línea de lo recién dicho, su entusiasmo en la revalorización de la facultad intelectual y de su cumplimiento en el conocer la verdad. El intelecto ha quedado progresivamente desplazado de su preeminencia para la vida humana desde el momento en que, sucumbiendo a los llamados desordenados del apetito, se entregó a la vanidad de sus propios conceptos y se dejó someter al interés pragmático. Tanto desde el pesimismo de la Reforma como desde el optimismo cartesiano, la inteligencia se descentra y pierde el rumbo que urge reconquistar. Por eso hablará Possenti de la empresa maritainiana en términos de una

⁵¹ “Este es el sueño de un viejo ermitaño que tal vez se descamina. Si así es, no pide sino que se le vuelva a poner en el buen camino” *El Campesino del Garona* p. 226. Siguiendo su propio comentario acerca de M.Adler, podría decirse de él que “su entusiasmo intelectual va a la par de ese cuidado constante, sin el cual no se es un filósofo, de corregirse a sí mismo y de progresar en la verdad amada más que a sí mismo. Hoy es atacado de diferentes lados, -es el signo de que su obra da fruto.” *Concerning a Critical Review* en OC VII p. 1207.

⁵² *Le philosophe dans la cité* p. 31. Cf. KORN “Préface...” pp. xxiii-xxiv; P.VIOTTO “Il Contadino della Garona...” p. 51; D. GALLAGHER “The Legacy of Jacques Maritain” p. 48; V.POSSENTI “La liberazione dell’intelligenza: alle origini dell’impresa filosofica di J.Maritain” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* a.71 (1979) pp. 417-419. Es muy instructivo en este punto analizar los matices de la posición de Maritain y de Gilson respecto de la autonomía de la filosofía en un contexto cristiano. Cf. por ejemplo V.BREZIK “Maritain and Gilson on the Question of a Living Thomism” en especial pp. 14-24.

“liberación de la inteligencia”⁵³. Ello cuadra muy bien con su nítida vocación realista y su permanente atención al universo de las cosas por encima del de las ideas.⁵⁴

En segundo lugar, muchos han notado la afortunada simbiosis que se verifica en el pensamiento maritainiano entre la impronta especulativa y la visión práctica. La idea de integración del saber sobre la que habremos de recorrer sus escritos aparece retratada con claridad en su ejemplo de mostrar, a cada paso, la fecundidad práctica (en el sentido más elevado de esta palabra, que es el de la moral) de los principios teóricos, y al mismo tiempo la fundamentación teórica de la acción, cuando se encamina con dignidad.⁵⁵

Todas estas características de la obra de Maritain se dan en una atmósfera de tomismo explícito y militante. A partir de la experiencia del conocimiento de Santo Tomás en sus años de juventud nuestro autor fue afianzando su convicción indeclinable acerca de las significativas ventajas que presenta esa doctrina, hasta el punto de considerarla como la única filosofía completamente sana y armónica. A ello se suma, como motivo de gran peso, su pleno acuerdo con la fe de la Iglesia y la enfática y constante recomendación del Magisterio respecto del estudio y la difusión del pensamiento de Santo Tomás.⁵⁶ Por otra parte, Maritain reitera que el tomismo al que él adhiere es un tomismo *abierto*, lo cual quiere decir que, como

⁵³ Cf. *ibid.* sobre todo pp. 404-407 y 421-422. “Es una necesidad urgente del mundo de hoy que los cristianos firmemente adheridos a su fe se dediquen al trabajo de la inteligencia en todos los campos del conocimiento humano y de la actividad creativa, al tiempo que descubran que las claves que nos proporcionan una buena filosofía y una buena teología están destinadas a abrir las puertas, no a cerrarlas” *Address Gallery of Living Catholic Authors* 10 de mayo de 1952. “... en su última forma, Maritain ha reintegrado progresivamente la inteligencia al alma y ha desarrollado el alma en inteligencia. En el fondo no ha hecho más que dar razón a la vitalidad de la inteligencia, la cual había sentido siempre tan intensamente.” H.BARS *Maritain en nuestros días* p. 28.

⁵⁴ “Tenía una cierta reserva hacia el profesor de filosofía o hacia el hombre que se ocupaba de filosofía como un abogado podría hacerlo con los estatutos o un matemático con las tablas”: R.HENLE S.J. “Maritain’s Metaphysics. A Summary Presentation” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”* S.Louis, American Maritain Association, 1981, p.52.

⁵⁵ “El pensamiento maritainiano se ha interpretado según una doble vertiente: para muchos espíritus el influjo ejercido por el filósofo ha sido casi exclusivamente especulativo (epistemológico y metafísico); para otros, casi exclusivamente social y político. [...] La falla de quienes sólo se interesan por sus posiciones filosóficas es olvidar que la verdad debe iluminar la vida práctica; la de los que miran solamente sus ideas sociopolíticas es soslayar el hecho de que estos principios sólo tienen sentido a la luz de la sabiduría filosófico-teológica.” G.PONFERRADA “Notas y comentarios” p.304. “Parece como si [los temas de la noética aplicados a la moral y al arte] se destacasen de la inteligencia en estado de pureza y se volviesen a las cosas del ingenio y de la existencia humanos y, entonces, el filósofo hubiese conocido mejor la misma inteligencia en tanto que humana.” H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 40-41; POSSENTI “La liberazione dell’intelligenza...” pp. 407 y 422-423.

⁵⁶ “Para instruirse de la enseñanza de los teólogos, como acabo de decir, el filósofo en cuestión no necesita sino de los mejores entre ellos. La Iglesia misma no teme designar a uno como su *Doctor communis*. El filósofo cuidadoso de instruirse como es conveniente no experimenta ningún deseo de leer a Suárez, Scoto u Occam. Y cuando lee a los Padres de la Iglesia, es a fin de satisfacer un deseo completamente personal de encontrar su gozo en los rayos que emanan de ellos, no es poca cosa para construir gracias a ellos una *sacra doctrina*. A fin de ser instruido como le es necesario en materia teológica, le basta el Doctor común de la Iglesia y la preciosa serie – siempre continuada– de los comentaristas de éste (los cuales no se privan de disputar frecuentemente entre ellos –signo excelente del hecho que el pensamiento tomista es el más libre de los pensamientos).” *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 863-864.

toda doctrina humana, está siempre incompleto y en camino de perfeccionarse día a día. Justamente lo que nuestro autor ve como valioso en la obra de Santo Tomás es la capacidad de acoger toda verdad asimilándola a los grandes principios que son sus columnas firmísimas: “Aristóteles y Santo Tomás no tienen para nosotros una importancia privilegiada más que porque a causa de su suprema docilidad a las lecciones de lo real, encontramos entre ellos los principios y la escala de valores gracias a los cuales, sin arriesgar el eclecticismo y la confusión, todo el esfuerzo de este pensamiento universal puede ser salvado.”⁵⁷

En este sentido no dudamos en acompañar a quienes han destacado, bajo un ropaje supuestamente conservador, la estricta contemporaneidad del pensamiento de Maritain. Por cierto hay en él un sesgo tradicional, y hasta por momentos anacrónico. Pero a la vez se verifica un efecto paradójico de singular penetración en el espíritu de su época. Lo cual nos invita a pensar que, si bien cada momento histórico de la cultura produce en cierto modo sus propias pautas de interpretación, hay ciertas conquistas intelectuales que, aunque adheridas a su circunstancia histórica, muestran su capacidad para iluminar otras épocas. De modo que, así como los hallazgos de la antropología y la hermenéutica actuales enriquecen la tradición metafísica, Maritain ensaya, de un modo penetrante y convincente, la aplicación de los principios del pensamiento realista en el contexto epistemológico del siglo XX. Y si bien nunca se involucró con los llamados “estudios textuales” de Santo Tomás, su pensamiento hace propia enteramente la filosofía del Aquinate y la pone en condiciones de diálogo con la problemática de su tiempo. En tal sentido, “a través de él Aquinas se vuelve en gran medida un filósofo contemporáneo”.⁵⁸

⁵⁷ *Los grados del saber* p.XVI. “El estilo de vida intelectual de Maritain ilustra su convicción básica de que una filosofía del ser –como un organismo viviente- tiene la capacidad de crecer y desarrollarse a partir del aporte de diferentes logros intelectuales.” J.-L. ALLARD “Maritain’s Epistemology of Modern Science – A Summary Presentation” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”* S.Louis, American Maritain Association, 1981 p. 149. Este espíritu audaz de apertura lo ha llevado a Maritain a sugerir que el cristianismo debe definitivamente “desoccidentalizarse” y dar lugar a fórmulas originales inspiradas en la cultura oriental. Por todo ello puede afirmarse que, sin desmedro de su fidelidad al pensamiento de Santo Tomás, la obra de Maritain es un aporte altamente original y destacado entre los tomistas por su capacidad para aplicar los principios tradicionales y perennes de la doctrina a la solución de los problemas del mundo actual. Cf. N.LOSS “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” en *Salesianum* a.12 1950 p. 114.

⁵⁸ J.P.DOUGHERTY “Maritain as an Interpreter of Aquinas on the Problem of Individuation” en *Sapientia* a. LI 1996 f.199 pp. 111-112. “... la obra de Maritain se presenta como uno de los más notables y vastos esfuerzos contados desde el renacimiento escolástico para venir al encuentro de las exigencias del mundo moderno.” N.M. LOSS “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” p. 115.

Daremos término a esta parte de la semblanza de nuestro autor con palabras del Sucesor de Pedro, Juan Pablo II, quien quiso recordar especialmente su figura en ocasión del centenario de su nacimiento, en 1982:

“Jacques Maritain permanece siempre como un testimonio eminente de la fe y uno de los heraldos más significativos de la razón”

“... se convirtió en uno de los principales hacedores del ‘renacimiento tomista’ que el Magisterio de la Iglesia, con León XIII, había auspiciado y promovido como respuesta a los requerimientos de la cultura moderna y como camino para superar el divorcio entre razón y fe”

“La atención al ser, es decir, a toda la realidad, conduce a la comprensión de la armonía dinámica de los grados del saber, a su unidad articulada y pluralística. En esta prospectiva se reconcilian ciencia y sabiduría, razón y fe, filosofía y teología, filosofía y ciencia, saber especulativo y saber práctico.”

“... su pensamiento concuerda ejemplarmente con el gran proyecto del Magisterio de la Iglesia para la era contemporánea: *vivificar y renovar todo en Cristo*, acercando la fe a la cultura y la cultura a la fe.”⁵⁹

d) Influencia

En cuanto a la influencia de la obra maritainiana, alcanzó una notable amplitud, si bien sólo llegó a consolidarse en círculos más bien reducidos.⁶⁰ Empezando por su patria, Francia, digamos que en los primeros años de su actividad pública tomó relevancia como testimonio enérgico del laicado, con algún tizne nacionalista, y se convirtió, junto con Gilson, en una voz emblemática de la causa del tomismo entendido como expresión cabal de la filosofía cristiana. Su militancia y prodigalidad le dieron por aquellos años una indiscutible notoriedad. Gracias a su vasta cultura y su espíritu abierto al diálogo con la cultura de la época conquistó importantes amistades y la simpatía de muchos jóvenes. Sin embargo, a partir de su radicación en Estados Unidos esa influencia se apaciguó considerablemente. Cuando regresa en 1960 ya pocos lo tienen en cuenta.⁶¹ La depresión nunca superada de la pérdida de Raïsa y su decisión de retirarse a la vida de oración acentuaron el olvido de sus contemporáneos.

⁵⁹ *Mensaje al Rector de la Universidad Católica del Sacro Cuore* pp.529-531.

⁶⁰ Seguimos la sinopsis presentada en M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 143-149. Un detallado estudio de las huellas del pensamiento maritainiano en Europa fue discutido en un coloquio de 1993 cuyas actas fueron publicadas en B.HUBERT (dir.) *Jacques Maritain en Europe – la réception de sa pensée*.

⁶¹ Ya en los años 50’ se advierte en Francia una clara preponderancia del pensamiento existencialista (Sartre, Marcel) y la casi total exclusión de la figura de Maritain entre los círculos intelectuales, en contraste con su ponderable influencia en América. En una carta a Gilson del 6 de enero de 1954 le confiesa: “Estaba desalentado a la vez por la constatación –no de la oposición (a la cual estaba habituado)- sino de la especie de puro y simple rechazo de existencia que lo que intenté hacer en filosofía ha encontrado en Francia estos últimos años”. G.PRÓUVOST *E.Gilson-J.Maritain* pp. 186 y 192.

En Italia su pensamiento fue entusiastamente difundido por el Cardenal Montini, futuro Papa Pablo VI. Además contó con el beneplácito de otros pontífices y de la Jerarquía en general, que acudió frecuentemente a su intervención y lo recompensó con singulares privilegios.⁶² También captó la adhesión de prominentes representantes de la Democracia Cristiana, uno de los partidos políticos más fuertes de la península. En el presente puede decirse que Italia es el lugar donde se conserva con mayor vigencia el estudio y la difusión de su pensamiento, sobre todo a través del *Instituto Internacional Jacques Maritain*, creado en 1974, un año después de su muerte.

Otros lugares de Europa que pueden mencionarse son la Universidad de Lovaina, en Bélgica, con cuyos investigadores compartió el interés por la cuestión epistemológica y la búsqueda de un diálogo abierto, franco y positivo con las ciencias particulares. Siempre reconoció el mérito de la obra del Cardenal Mercier, auténtico pionero de la renovación del espíritu escolástico y tomista a partir de la creación del Instituto Superior de Filosofía y la *Revue Neoscholastique de Philosophie*⁶³. También se relacionó con el círculo intelectual de Friburgo, y muy especialmente con quien fuera su entrañable amigo el Cardenal Journet.⁶⁴

Gran notoriedad alcanzó su figura en Estados Unidos, país en el que se encontraba al precipitarse la Segunda Guerra Mundial, y que fue su segundo hogar durante la contienda y luego de su paso por la función diplomática en el Vaticano hasta 1960. En esa extensa estadía Maritain dedicó casi toda su producción y su enseñanza al ámbito de la moral, la filosofía política y la educación. Reclamado por numerosas instituciones, siempre devolvió la hospitalidad recibida con generosas apreciaciones acerca de la sociedad y la cultura del país del Norte. Hoy se continúa la dedicación a su obra a través del *Jacques Maritain Center* afincado en la Universidad de Notre Dame, en Indiana. En varias oportunidades visitó también el centro de estudios medievales de Toronto, Canadá, dirigido por Gilson, para dictar

⁶² Según el testimonio de D.GALLAGHER el papa Pablo VI lo consideraba “un santo”. (“The Legacy of Jacques Maritain” p. 46). Por su parte dice G.PONFERRADA en “Notas y comentarios” p.306: “La Santa Sede lo autorizó a tener el Santísimo Sacramento en su casa, le concedió el título de Doctor en filosofía que no quiso obtener en la Sorbona por considerarla un bastión del anticlericalismo; Pío XI y sobre todo Pío XII eran asiduos lectores de sus obras, como lo atestiguan los que tenían acceso al despacho privado de estos Papas”. Al día siguiente de su muerte, el Pontífice se refirió a él como “un gran pensador de nuestros días, un maestro en el arte de pensar, de vivir y de orar”. Cf. C.SCARPONI *La filosofía de la cultura de Jacques Maritain* pp. 21 y 26-30.

⁶³ Cf. P.SAUVAGE “Jacques Maritain et la Belgique” en B. HUBERT (dir.) *Jacques Maritain en Europe – la réception de sa pensée* Paris Beauchesne 1996, sobre todo pp. 135-146. Allí se mencionan los posibles motivos del progresivo distanciamiento entre los profesores de Lovaina y Jacques Maritain: por una parte, la orientación que se le dio al Instituto de Filosofía a partir de la gestión de Noël, desde 1927, mucho más abierta hacia los autores de la vertiente idealista, y en un pie de igualdad con las disciplinas científicas; por otra parte, la oposición que obtuvo en general en aquella institución la postura maritainiana sobre la filosofía cristiana. *Hommage au Cardinal Mercier* en OC IV, pp.1172-1179.

⁶⁴ PH.CHENAUX “Jacques Maritain et la Suisse romande” en B. HUBERT (dir.) *Jacques Maritain en Europe – la réception de sa pensée* Paris, Beauchesne, 1996, pp. 113-132.

cursos. En cambio no gozó del mismo aprecio en la influyente Universidad de Laval, en Quebec, donde una de sus principales figuras, Charles De Koninck, solía polemizar con las tesis epistemológicas y políticas de nuestro autor.

Completamos este panorama mencionando algunos centros creados en Sudamérica, como muestra de la simpatía que suscitó su obra y sus posiciones políticas. Todavía hoy se mantienen activas algunas organizaciones afiliadas al *Instituto Jacques Maritain* en Venezuela, Brasil, Chile y Argentina⁶⁵.

3. La formación intelectual de J. Maritain

Los hechos y testimonios de la época concuerdan en destacar la precoz curiosidad intelectual de Jacques Maritain. Con la favorable circunstancia de la holgura económica de su familia pudo aprovechar las mejores opciones para su vocación y el ocio necesario para la lectura y la meditación personal. El tomo XVI de las OC contiene algunos trabajos redactados en su época de universitario. Pero a la par de su voracidad aparece la amplitud universal de sus intereses. Impresiona la variedad y contraste de los estudios que emprendió y la policromía de personajes de la alta cultura con los cuales llevó adelante fecundos intercambios. En tal sentido pocos podrían considerarse tan autorizados como él para reflexionar sobre la integración del saber científico, filosófico y teológico, tarea casi imposible sin el respaldo de una enjundiosa erudición atesorada en una mente naturalmente propensa al orden. Los puntos que siguen intentarán presentar los momentos más relevantes de este camino de formación de nuestro autor.

3.1 Estudios científicos y epistemológicos

El Liceo *Henri IV* era una de las instituciones de mayor prestigio en la educación preparatoria para la Universidad. Jacques se inscribió en el ciclo de retórica y en el de filosofía, de un año de duración cada uno. Conforme a los planes de estudio oficiales, la currícula incluía temas de matemática, física, química, historia natural (donde obtuvo un

⁶⁵ Sobre la influencia de Maritain en América Latina ver C.SCARPONI *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain* pp. 30-34 y A.AMOROSO LIMA "Testimony: On the Influence of Maritain in Latin America" en *The New Scholasticism* a.XLVI 1972 n.1 pp. 70-85.

premio por sus calificaciones) y astronomía, así como también lenguas e historia y, por supuesto, filosofía. Sus profesores lo retratan como un alumno de desempeño normal pero de inteligencia aguda y continua disposición al debate.⁶⁶

En la Sorbona ingresó como alumno de la Facultad de Letras en noviembre de 1900, y obtuvo la licenciatura en filosofía en julio de 1902. Al mismo tiempo cursó la licenciatura en ciencias, para lo cual optó por la especialidad en biología. Entre 1901 y 1906 alcanzó la certificación en botánica, fisiología, mineralogía y geología. Pero la experiencia más intensa de su contacto con la ciencia fueron las clases de zoología y embriología de Félix Le Dantec, un talentoso investigador y a la vez acérrimo materialista. La simpatía fue mutua, y Jacques fue tentado a colaborar con las investigaciones que por entonces procuraban encontrar el Santo Grial del materialismo: la producción *in vitro* de vida y conciencia. Pero sus apetencias intelectuales no cabían en los estrechos senderos de la rutina de laboratorio.

Por entonces Jacques y Raïssa estaban persuadidos, en buena medida por el influjo de Bergson, de que la cuestión primordial a la que debía aplicarse el conocimiento científico era la naturaleza de la vida. Asimismo, les parecía que las leyes físico-químicas no eran capaces de proporcionar el sentido último de los fenómenos orgánicos, tales como la unidad, la teleología o la evolución. En un agudo comentario al respecto, Raïsa afirma que la decisión de estudiar las ciencias naturales más bien que las físico-matemáticas los había privado de experimentar la fascinación de un saber pujante, avasallante y de estricto rigor, pero al mismo tiempo esa fascinación los habría alejado de las preguntas fundamentales acerca de la esencia y la causalidad del mundo natural.

Por eso emprendieron su marcha hacia Heidelberg para estudiar con H.Driesch, el más prestigioso representante de la corriente del neovitalismo. Una de las primeras colaboraciones escritas por Maritain, *Le neovitalisme en Allemagne et le Darwinisme*⁶⁷, tiene la intención de propagar las ideas de Driesch en el ambiente académico francés, aunque tuvo poca repercusión. La experiencia del trabajo junto a Driesch tiene una peculiar importancia en el desarrollo de la visión epistemológica de Maritain. Su encumbrado maestro, dedicado por entonces a temas de embriología, no sólo le inculcó una sólida preparación técnica, sino también la preocupación por las resonancias filosóficas de los problemas relativos a la naturaleza de lo viviente. En especial atrajo el interés de Maritain la controversia entre mecanicistas y vitalistas, y la necesidad de una solución superadora. Al mismo tiempo esta

⁶⁶ Véanse los detalles recogidos por S.Jaki en "Maritain and Science" en *The New Scholasticism* a.58 1984 pp.267-92.

⁶⁷ Originalmente publicada en "Revue de Philosophie" 17 (1910) pp.417-441. Según Jaki este artículo fue "su primer y último artículo que podría considerarse como un texto científico" "Maritain and Science" p.274.

experiencia contribuyó a encauzar la reflexión de Maritain por cauces quizá más apremiantes de interpretación filosófica que los de las ciencias físico-matemáticas.

Ya más tarde, en 1927, Maritain envió una breve colaboración para el volumen de homenaje a H.Driesch, en ocasión de sus 60 años. La parte substancial del texto dice:

Considero que el conjunto de sus trabajos y de sus reflexiones sobre la fisiología del desarrollo, sobre el darwinismo, sobre la autonomía de la biología, sobre la actividad de los animales, resumidos en su *Philosophie des Organischen* y en su libre sobre *Die "Seele" als elementarer Naturfaktor*, marcan una fecha de extrema importancia en la restauración moderna de la filosofía de la naturaleza y en la historia de las ciencias de la vida. Todos los investigadores que avancen en este rumbo le deberán mucho de admiración y reconocimiento. Él ha renovado del modo más audaz y más riguroso muchos de los problemas fundamentales, y ha reencauzado el pensamiento moderno, a través de un método estrictamente experimental, hacia las concepciones biológicas de Aristóteles. A los ojos de un tomista como yo, es un gran título de gloria...⁶⁸

Los estudios de física y matemática de Maritain, más allá de los buenos cursos de nivel preparatorio del Liceo y la Sorbona, parecen haberse limitado a una activa lectura de los textos de divulgación firmados por las mentes más ilustres de la época y que proliferaban por entonces. Si bien deben considerarse libros de vulgarización, estaban presentados con incuestionable seriedad académica y a menudo alcanzaban un nivel de profundidad bastante exigente (superior, por lo demás, al de la literatura de ese género que circula actualmente). Por otra parte, la bibliografía científica que cita Maritain está siempre muy actualizada con respecto a la fecha en que publica sus trabajos. Todo ello muestra que la preparación intelectual de nuestro autor en materia de ciencias físico-matemáticas era por demás solvente, y ratifica además su espíritu de apertura y simpatía hacia la ciencia en general.⁶⁹

Ahora bien, la cultura científica de Maritain se afianza al mismo tiempo que sus demandas filosóficas, que experimentarán un cambio cualitativo, según veremos, a partir del conocimiento de Santo Tomás de Aquino en 1909. Por eso es que las primeras preocupaciones de Maritain se encauzan hacia el campo de la discusión sobre los saberes (legitimidad, distinción, alcance, relaciones), esto es, hacia la epistemología. Vale la pena,

⁶⁸ *Hans Driesch Restaurateur de la philosophie de la nature* en OC III, pp.1334-1335. Hacia el final de su vida le escribe elogiosos comentarios a Gilson acerca de su reciente publicación *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, pero acota: "Sólo he lamentado que no haya dicho nada acerca de Hans Driesch, quien ya ha caído en el olvido pero cuyas experiencias sobre los erizos de mar me habían parecido muy destacables, y cuyo "neovitalismo" (nombre desafortunado) estaba en realidad, creo, muy próximo de Aristóteles." G.PROUVOST *Gilson-Maritain* p. 246.

⁶⁹ De acuerdo con el inventario de S.Jaki, entre los autores invocados por Maritain aparecen Eddington, Whitehead, Russell, Thompson, Einstein (con quien tuvo, además, un trato personal que luego desarrollaremos), Weyl, Heisenberg, Picard, Langevin, Poincaré y De Broglie: "Maritain and Science" p.280.

entonces, referirnos brevemente a algunos expositores de esta problemática que contribuyeron a la maduración del pensamiento maritainiano.

Ya hemos comentado cómo, a mediados del siglo XIX, la entronización del dogma positivista generó una enérgica reacción filosófica. Sin embargo, esas réplicas insistían sobre todo en la insuficiencia de la perspectiva científicista y la necesidad (realizable o no) de una visión trascendente, de dimensiones ontológicas. Faltaba en cambio una reflexión que considerara el modelo de racionalidad científica en sí mismo, siempre bajo la luz de aquellos principios ontológicos. Dicho en otras palabras, hacía falta una verdadera epistemología de inspiración realista y que se apoyase a la vez en una ilustración competente acerca de los conocimientos científicos en vigencia. Entre los escasos autores que estuvieron a la altura de esas circunstancias merece destacarse un puñado de eminentes investigadores franceses quienes, con mérito quizás algo desperejo, entregaron algunos aportes valiosos en ese sentido. Los que se tienen más en cuenta en los escritos de Maritain son H.Poincaré, P.Duhem y E.Meyerson.

La figura de Poincaré (1854-1912) alcanzó un lugar encumbrado en su tiempo. Además de su capacidad para la física y la matemática, era un intelectual honestamente preocupado por los fundamentos de la ciencia, a lo cual dedicó varios títulos⁷⁰. Se lo suele identificar con el convencionalismo, según el cual las teorías científicas sólo sirven como un modo racional de organizar los hechos, sin pretensiones de verdad. Puede haber dos o más teorías que satisfagan los hechos, en cuyo caso se preferirá la más simple o la más útil a las necesidades del sistema. Según sus propias manifestaciones, Poincaré estaría más de acuerdo con un convencionalismo mitigado, y en él se apoya la idea de Maritain que le sirve para avalar que las teorías físico-matemáticas no expresan propiamente la naturaleza de las cosas.

Con respecto a su relación con P.Duhem (1861-1916), las alusiones de que es objeto este destacado físico e historiador de la ciencia en los escritos maduros de Maritain (sobre todo *Los grados del saber* y *Filosofía de la Naturaleza*) son bastante severas, ya que le atribuye una visión preponderantemente instrumentalista del conocimiento científico, cuyas teorías apenas irían más allá de una construcción destinada a salvar los fenómenos. La crítica hace hincapié en el excesivo matematicismo adjudicado a las teorías físicas, en detrimento de su valor realista. En el enfoque de Maritain acerca de la concepción de Duhem se echa de menos el matiz que introduce la perspectiva histórica característica de este investigador. Jaki⁷¹ acota que probablemente Maritain no haya leído los artículos publicados por Duhem en el

⁷⁰ *La science et l'hypothèse* (1902), *La valeur de la science* (1905) y *Science et méthode* (1908).

⁷¹ "Maritain and Science" p.279 n.41.

período 1891-1894 en la *Revue des questions scientifiques*, en los cuales se muestra mucho más cercano a una visión epistemológica fundada en el realismo metafísico.

E.Meyerson (1859-1933) es el autor más citado y trabajado por Maritain dentro de este grupo. Su pensamiento reivindica por una parte el sentido realista de la ciencia y su carácter no meramente descriptivo, sino explicativo. La ciencia busca las verdaderas causas del ser de las cosas. Pero, por otra parte, ese trasfondo ontológico se presenta como un ámbito irracional e inaccesible, aunque necesariamente supuesto. Justamente el comentario de Maritain apunta a valorizar la intuición del sentido metafísico de la ciencia según Meyerson, a la vez que censura su incapacidad para reconocer lo inteligible metafísico.

3. 2 La cátedra de H.Bergson

Como dijimos anteriormente, Jacques y Raïsa Maritain conocieron a Bergson en el *Collège de France* a partir de 1903. A lo largo de sus cursos, el talentoso pensador infundía en ellos la convicción en las posibilidades de un saber legítimamente metafísico, capaz de superar la estrechez de la mirada científica, petrificada por los conceptos. Bergson predicaba a favor de una intuición intelectual capaz de vincularse con lo más profundo de las cosas y alcanzar así la visión de lo absoluto.⁷² El centro de sus clases se apoyaba en sus trabajos principales, *Los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria* y *La evolución creadora* (publicada en 1907). Durante ese tiempo Maritain fue reconocido, incluso por el mismo Bergson, como el mejor de sus discípulos. Más allá de las críticas que más tarde le hará, el influjo de Bergson le permitió descubrir las luces de la perspectiva metafísica, el rescate de la dignidad y la libertad de la persona, y al mismo tiempo liberar el camino de los falsos conflictos de una filosofía sesgada por las teorías científicas del momento.

Tras el viaje a Alemania Jacques y Raïsa pierden contacto con su maestro, si bien se reportan algunas visitas esporádicas,⁷³ aunque no con su obra, en especial un esperado trabajo titulado *Les deux sources de la moral et de la religion*, que vio la luz en 1932. Allí se plantea la defensa del misticismo, acusado por algunos de enfermedad, destacando en particular el

⁷² “Bergson devolvía la alegría del espíritu al restablecer la metafísica en sus derechos. [...] Con una crítica maravillosamente penetrante disipaba Bergson los prejuicios antimetafísicos del positivismo seudocientífico y recordaba al espíritu su función real, su esencial libertad.” R.MARITAIN *op.cit.* p. 699. Cf. C.SCARPONI *La filosofía de la cultura de Jacques Maritain* pp. 75-81.

⁷³ En su *Cuadernot de notas* Maritain evoca una entrevista de 1910 en la que Bergson le manifiesta su estima por H.Driesch. Además se declara dispuesto a admitir un Principio trascendente en el origen del *élan vital*, pero no consigue entender que Dios sea inmutable. Cf. OC XII pp. 202-203.

misticismo cristiano y su testimonio experiencial de la existencia de Dios. Según cierta versión, pocos años antes de morir, en 1941, Bergson fue bautizado secretamente para no herir a sus hermanos judíos perseguidos por el nazismo.⁷⁴ A partir de 1936 Raïsa y Jacques vuelven a visitarlo. En una de sus charlas el anciano filósofo aprueba la distinción planteada por Maritain entre *bergsonisme de fait* y *bergsonisme d'intention* y agrega: “Depuis nous avons marché l'un vers l'autre, et nous nous sommes rencontrés au milieu du chemin.”⁷⁵

La experiencia del bergsonismo fue doblemente conmovedora para Maritain, pues no sólo oxigenó su alma atormentada con la poderosa luz de la intuición metafísica, sino que lo condujo a una opción fundamental entre su fe, recién florecida, y una filosofía cuyo seguimiento al parecer lo alejaría inexorablemente de ella. Y si bien Maritain eligió la fe, aquel desprendimiento de la razón le permitió recuperarla en un sentido más pleno. Tanto más pleno como que, tiempo después, tendrá la oportunidad de rescatar bajo una nueva síntesis los aspectos más valiosos del pensamiento de su maestro. Quien hizo posible todo esto fue, en sus propias palabras, la guía de Santo Tomás de Aquino:

En aquel momento todavía no habíamos frecuentado a Santo Tomás. La reflexión filosófica se apoyaba en nosotros en la indestructible verdad de los objetos presentados por la fe para restaurar el orden natural mismo de la inteligencia al ser, y para reconocer la pureza ontológica del trabajo de la razón. Afirmandonos desde aquel momento a nosotros mismos, sin sutileza ni disminución, el auténtico valor de realidad de nuestros instrumentos humanos de conocimiento, éramos ya tomistas sin saberlo. Cuando, algunos meses más tarde, encontrábamos la *Suma Teológica* no opondríamos obstáculo a su ímpetu luminoso.⁷⁶

3. 3 Santo Tomás de Aquino

*Vae mihi, si non thomistizavero!*⁷⁷ En pocos autores, de cualquier época que se considere, podrá encontrarse una identificación intelectual y afectiva tan acentuada con Santo Tomás como en el caso de Maritain. La devoción que le profesa, traducida en una entusiasta militancia académica, es uno de los rasgos más característicos de su pensamiento, y ha dado lugar a lecturas ambivalentes. Por una parte, la pasión con la cual Maritain se consagra al estudio reflexivo y a la difusión del tomismo contribuyó a su consolidación en un contexto

⁷⁴ R.MARITAIN “Henri Bergson – Souvenirs” en OC XIV pp. 1138-1155. A diferencia de Gilson, Maritain se declara persuadido de que su maestro abrazó la fe en el final de su vida: G.PROUVOST *E.Gilson-J.Maritain* p. 207.

⁷⁵ Cf. R. MARITAIN “Henri Bergson – Souvenirs” en OC XIV p.1143.

⁷⁶ R.MARITAIN *Las grandes amistades* p. 178.

⁷⁷ *El Doctor Angélico* p.21.

cultural más bien hostil. A través de los escritos de Maritain se tiene con respecto a Santo Tomás la impresión de una doctrina sólida, completa, vigorosa y sobre todo competente para iluminar los problemas en vigencia. Pero por otra parte esa misma pasión predispone al servilismo y a una obsecuencia poco equilibrada. Más aún, el merecido reconocimiento que se le dispensó al talento y a la autoridad de Maritain hizo que no pocos tomaran su enseñanza como la exégesis oficial de Santo Tomás, desalentando en cierta forma la lectura directa de los textos del Aquinate y el desarrollo de nuevas líneas de investigación.

Entre los escritos que mejor testimonian el aprecio de Maritain por Santo Tomás vale citar, ante todo, aquel que lleva por título justamente *El Doctor Angélico* publicado en su primera edición en 1929. Pero el fervor tomista de nuestro autor ya se ponía de manifiesto en su *Introducción a la filosofía* (1921), en el capítulo III de *Antimoderne* (1922) y, a lo largo de varias publicaciones, en su concepción de la filosofía cristiana. A todo ello debe añadirse el generoso desarrollo con que se refiere al Doctor Común en sus escritos biográficos. Y, por supuesto, el número incontable de alusiones de las que es objeto a lo largo de toda su obra.

Tal vez la razón más ponderable para esta peculiar veneración por el Aquinate tenga que ver con la difícil encrucijada que debió afrontar Maritain luego de su conversión. En efecto, la filosofía bergsoniana le había devuelto la esperanza en la capacidad de la razón y en el sentido de las cosas, y el encuentro con el cristianismo completó admirablemente esa tarea. Pero paradójicamente nuestro autor sintió que la fe que se le daba como premio a su búsqueda desautorizaba a la misma filosofía que lo había conducido hasta ella. La vivencia poderosa de lo sobrenatural parecía contraponerse al orden de la razón. Pero lo más notable es que, a diferencia de otros casos, el de Maritain plantea una situación en cierto modo inversa. Queremos decir que la influencia que dejó en él la perspectiva científicista y la reacción de la metafísica de Bergson lo condujeron a aceptar provisoriamente el esquema prevalente, a saber, que la razón sólo podía expresarse por medio de la ciencia, y que la filosofía, virtualmente confundida con la religión en una suerte de misticismo difuso, permanecía en el ámbito de lo sentimental o irracional. En su trayecto personal, Maritain renuncia a la razón científica a favor de la intuición metafísica. Pero luego descubre que el paso fundamental a la fe exige a la vez razones. Si la ciencia no es capaz de dárselas, ¿qué filosofía podrá hacerlo? El Magisterio de la Iglesia le dio la respuesta: Santo Tomás de Aquino.

El pensamiento de Santo Tomás conquista por completo la mente de Maritain en virtud de sus intuiciones troncales: armonía incondicional entre la razón y la fe, primacía del ser y de la inteligencia como capacidad connatural a él (realismo), integración entre el conocimiento empírico y el intelectual, analogía del ser, identificación metafísica entre el ser

y el bien, demostración de la existencia de Dios, afirmación de la dignidad de la persona y, *last but no the least*, la propiedad de ser una doctrina universal y perenne. Con lo cual, para Maritain, está llamada a convencer a todos los espíritus, de cualquier tiempo y lugar, o al menos a presentarse como congruente con cualquier expresión filosófica verdadera. Al mismo tiempo, su universalidad y perennidad hacen posible aplicarla más allá de su circunstancia histórica como una luz esclarecedora y un criterio legítimo de discernimiento de las complejas situaciones culturales de la actualidad.⁷⁸ Según nuestro autor el tomismo está llamado a procurar una legítima reunificación de la cultura a través de la resurrección de la metafísica y la expansión de la caridad.⁷⁹

Ahora bien, si Maritain es un ejemplo paradigmático de filósofo tomista, no es por cierto el único. Al menos la mayoría de las razones que Maritain exhibe para su adhesión a esa doctrina alcanzan a explicar los numerosos autores que desde hace siete siglos se incorporan al magisterio del Aquinate. Y es inevitable que, como consecuencia de haber convocado a tantos espíritus ilustres la palabra “tomismo” se haya diluido en una generalización inexpressiva. Como escuela o movimiento, el tomismo ha alcanzado una perspectiva secular, una expansión geográfica y cultural y una diversificación interna que quizá no tenga parangón en otra vertiente filosófica, al menos de aquellas que se identifican con un autor determinado (como no sería el caso del empirismo o del existencialismo). Si ya es imposible seguir el rastro de toda la bibliografía adscripta a esta corriente, pronto lo será el poder hacerlo tan sólo con las profusas monografías dedicadas al propio tomismo. Han

⁷⁸ “Lo que esperamos de él [el tomismo] en el orden especulativo es la solución *actual* de los valores de la inteligencia; y en el orden práctico la salvación igualmente *actual* (en la medida en que ello depende de una filosofía) de los valores humanos. Nos ocupamos, en una palabra, no de un tomismo arqueológico, fósil, sino de un ‘tomismo viviente’.” (*Siete lecciones...* p.17) [La filosofía de Santo Tomás] “es, en realidad, un pensamiento universal y perdurable, -elaborado ante todo por la razón natural de la humanidad- transformado después de eso sabiduría superior y consciente de sí misma en la inteligencia de la Iglesia, [...] formulada un día por un hombre no como *suya*, todo lo contrario como independiente de sí mismo, y *común* : como el bien común del que Tomás no era sino el agente de transmisión, -sabiduría que, una vez formada, podrá crecer y desarrollarse indefinidamente, y asimilarse toda verdad, *vetera novis augere*: pues siendo espiritual no está sometida a la necesidad del envejecimiento y de la muerte.” *Antimoderne* en OC II p. 929. “La filosofía de santo Tomás no es una filosofía muerta, una doctrina pasada, encerrada en un tiempo superado, y que no podría constituir sino el objeto de trabajos retrospectivos de expertos medievalistas. Es una doctrina viviente, llamada a afrontar todos los problemas de la inteligencia moderna y de la vida moderna, sin olvidar jamás, en su mismo ejercicio, esta exigencia primera del espíritu peripatético que quiere que las ideas surjan para nosotros no de una simple procedencia libresca, sino de las aguas vivas de la experiencia, experiencia metódica y racionalista de las ciencias, experiencia más vasta y más difusa de los conflictos y de las aporías, de la problemática constantemente agitada por la púbre vida del animal racional.” *Hommage au Card. Mercier* OC IV p.1175. Cf. también el encomio y la reafirmación de la actualidad del tomismo en *Réflexions sur l'intelligence* en OC III pp. 333 ss. Allí sostiene, a propósito de las verdades esparcidas en la filosofía moderna, que “la filosofía tomista las reclama para reencauzarlas, no desea dejar que se pierda ninguna, y así, lejos de aislarse del pensamiento moderno, ella exige estar con él en un contacto estrecho y perpetuamente asimilador, ella pretende salvar todos los materiales de gran precio puestos en obra por ese pensamiento.” p.346.

⁷⁹ *El Doctor Angélico* p.67.

proliferado, de hecho, los intentos de catalogar las distintas variantes y ramificaciones de la escuela, y apenas han servido para advertir las enormes dificultades de la empresa. No es infrecuente, por ejemplo, que dos autores tomistas aparezcan enfrentados en su interpretación de una tesis metafísica de Santo Tomás y al mismo tiempo coincidan en el campo ético o antropológico.⁸⁰

Por lo dicho no parece conveniente intentar una suerte de taxonomía de la posición de Jacques Maritain dentro del tomismo. A nadie le quedarían dudas, mucho menos a él mismo, de que su lectura de Santo Tomás, pese al talento y la seriedad puestos en juego, no es la única posible y a veces ni siquiera la mejor. Tal vez lo más provechoso que podemos hacer en este momento es limitarnos a describir el enfoque o acento particular con el cual Maritain procura llevar a cabo su servicio a la causa del tomismo.

El tomismo de Maritain es, ante todo, una respuesta al consejo de la Iglesia de seguir la orientación del Aquinate. La época de juventud de Maritain coincide con una prolífera intervención del Magisterio a favor de la recuperación, el estudio y la enseñanza del pensamiento de Tomás de Aquino.

En segundo lugar, podríamos decir que el tomismo de Maritain presenta la intención de estricta observancia, o de ser lo que podríamos denominar un tomismo “conservador”. El pensamiento de Maritain, sobre todo en su primera etapa, exhibe un sesgo claramente tradicionalista y anti-moderno. Ello lo vuelve suspicaz hacia el diálogo con las vertientes filosóficas más actuales, y justifica su opción por los comentaristas clásicos, en particular de la escuela dominicana, como expondremos de inmediato. La impronta de su reflexión se identificará con la del Instituto Católico de París, la Universidad de Lovaina y, más tarde, con la Escuela de *Le Saulchoir* y la *Revue Thomiste*.

Otro rasgo que hoy resulta bastante notable es la clara simpatía hacia las fuentes aristotélicas en desmedro de las platónicas. Mientras los temas clásicos del Estagirita, como el acto y la potencia y la analogía encuentran amplio espacio en la obra metafísica de Maritain, la teoría de la participación, la noción de causa ejemplar y el esquema neoplatónico de la circularidad descendente-ascendente desde y hacia el Primer Principio son proporcionalmente poco atendidos. Esta tendencia se explica en parte por lo anteriormente dicho, a saber la tendencia a una lectura tradicional del tomismo, según la cual Aristóteles era su aliado natural. Pero también obedece, a nuestro entender, al punto que consideraremos a

⁸⁰ Un panorama esquemático pero sustancioso del tomismo del siglo XX puede consultarse en G. PROUVOST *Thomas d'Aquin et les thomistes* Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

continuación: un cierto descuido de la rigurosidad histórica, que pudo haberle causado una impresión superficial y deslucida del genio de la Academia.

La limitada versación histórica de Maritain (al menos en relación a la escala de su talento) le ha sido reprochada en numerosas ocasiones.⁸¹ Es justo admitir que la mayoría de las investigaciones históricas de alto vuelo, gracias a las cuales la crítica filosófica alcanzó un nivel científico inédito, llegaron a conocerse cuando Maritain ya transitaba el mediodía de su carrera, y no había probablemente retornado en el sendero que ya había escogido. Su relación distante con autores como Mandonnet, Chenu, Grabmann y el propio Gilson (nos referimos puntualmente a su estimación del dato histórico como variable para la discusión doctrinal⁸²) lo aislaron de las nuevas tendencias, incluso dentro del tomismo.

Sin embargo, y para cerrar esta escueta semblanza, la impronta más abstracta de su pensamiento le facilitó el desarrollo de una síntesis de amplias proporciones. En medio de un tiempo ganado por la atomización y el subjetivismo, la perspectiva de Maritain exhibe una notable potencia de pensamiento, universal y orgánico, firme como piedra en sus principios y a la vez flexible y versátil en su diálogo con las circunstancias.

3. 4 Los maestros del tomismo

En la época de la formación de Maritain, a principios del siglo XX, el tomismo experimentaba una decidida revitalización. Bajo el estímulo de los Papas y a través de varias instituciones y figuras descolantes la escuela de Santo Tomás recuperó lozanía y protagonismo. No obstante, la presentación de la obra del Doctor Angélico a través de aquellas instancias ponía un acento especial en la mediación de los grandes comentaristas de la escuela dominicana, como Cayetano y Juan de Santo Tomás. La autoridad de estos intérpretes, en buena medida justificada por la densidad y hondura de sus escritos, sin duda

⁸¹ Cf. A.WILDER “St. Thomas: Master Teacher in the Thought of Maritain” en *Angelicum* a.64 1987 pp. 93-94.

⁸² Los estudios posteriores a la muerte de Maritain y Gilson coinciden en presentarlos como modelo de dos perfiles posibles del tomismo. Así por ejemplo afirma Brezik que “[Gilson y Maritain] representaron dos aproximaciones diferentes al pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Uno de ellas ha sido denominada “la aproximación histórico-textual”. Consiste en una lectura cuidadosa de los trabajos de Santo Tomás en las mejores ediciones críticas, estudiando su enseñanza en su contexto histórico, procurando establecer su significado preciso. Esto describe más o menos exactamente el método de aproximación adoptado por Gilson. La segunda aproximación al pensamiento de Aquinas consiste en repensar este valioso cuerpo de doctrina en relación con la problemática contemporánea en constante cambio, los patrones de pensamiento y sus soluciones. Maritain parece haber adoptado en gran medida esta segunda aproximación.”: “Maritain and Gilson on the Question of a Living Thomism” p. 3. La relación entre Maritain y Gilson ofrece aspectos algo intrincados y paradójales. Algunos aspectos interesantes del asunto se pueden consultar en el apéndice de la obra de G.PROUVOST *Gilson-Maritain: “Les enjeux métaphysiques du débat entre J.Maritain y E.Gilson”* pp. 275-295.

favoreció la apreciación de numerosos aspectos de la enseñanza de Santo Tomás que podían resultar arduos u oscuros. Pero también contribuyó a crear una especie de “versión oficial” y dogmática del tomismo, no siempre acorde con su espíritu.

Bajo la admonición del P.Clérissac, y más tarde de Garrigou-Lagrange, el joven Maritain no sólo adoptó la guía de Santo Tomás sino también la de aquellos conspicuos expositores, a quienes encomendaría luego la carga mayor de sus argumentaciones en los diferentes tópicos de su producción. Fue muy especial su admiración hacia Juan de Santo Tomás, hoy más conocido como Juan Poinsoot, autor del *Cursus Philosophicus* y del *Cursus Theologicus*, obras monumentales en extensión y auténticos paradigmas de la escolástica. Admiración por demás justificada en la incuestionable sutileza y penetración de su pluma, lo cual hacía difícil, aun para aquellos que conocían a Santo Tomás mejor que el propio Maritain, descubrir sus fragilidades.⁸³

Sin embargo, a medida que el debate interno en el tomismo va encontrando nuevos rumbos, en una suerte de revisionismo de escuela de calidad oscilante, la perspectiva de Maritain se va flexibilizando. Según v.Riet⁸⁴ hay una progresiva explicitación en la doctrina de Maritain, aunque su fondo no haya variado desde su primer contacto con el tomismo. No obstante parece apreciarse en sus escritos más avanzados la influencia de autores como Marechal, y una presencia ya no tan dominante de Garrigou-Lagrange. También aparecen los nombres de Ch.Sentrout⁸⁵ y J.de Tonquédec.

Ya en su período americano, a partir de 1940, se acentúa la independencia de criterio con la cual Maritain elabora sus tesis, buscando más directamente la fuente de Santo Tomás y

⁸³ En una comunicación enviada al IV Congreso del Mundo Portugués lo alaba como “uno de los más grandes metafísicos del Occidente moderno” y “la guía por excelencia en la exploración de las grandes profundidades de la *philosophia perennis*”. Incluso lo considera “el comentador por excelencia del Doctor Angélico, -más grande aún a nuestros ojos, en ese oficio, que el célebre Cayetano”: “Jean de Saint-Thomas” en OC VII p. 1017 y 1025. “Cuando yo, un simple e ingenuo seguidor de Cayetano y de Juan de Santo Tomás, logro gustar, gracias a estos maestros y en la medida de mi debilidad, las bellezas inteligibles que estas sagradas controversias encierran, me parece que estoy disfrutando inmerecidamente un bien que debería ser común a todos los cristianos y a vosotros en particular, filósofos y estudiosos, cuyas almas son copas de gran precio hechas para contener el delicioso vino de la verdad”. *El sueño de Descartes* p.62. Pese a ello no deja de admitir que “no pienso invocar a los grandes comentadores de santo Tomás como autoridades infalibles” (“Autour des *Degrés du savoir* - Réponse au R.P.M.D.Roland-Gosselin” en OC V p. 988). En su carta del 2 de febrero de 1958 a Gilson afirma: “Sí, creo aún y siempre en Juan de Santo Tomás. Pero ello no me impide separarme de él cuando creo que se equivoca, como a propósito del pecado del angel.” G.PROUVOST *Gilson-Maritain* p. 198 y 288. Por último, en *Approches sans entraves* advierte que no debe confundirse el lenguaje aristotélico de Santo Tomás con la originalidad de su doctrina, pues el mismo Cayetano “a pesar de su genio (o a causa de los caracteres particulares del mismo) a padecido más que cualquier otro el imperio del *Filósofo* y no ha sabido, como tan admirablemente lo hizo Santo Tomás, superar su nomenclatura.” (OC XIII p. 814)

⁸⁴ *L'epistemologie thomiste* Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1946 pp. 351-352. El autor alude específicamente al tema epistemológico (o más exactamente gnoseológico).

⁸⁵ Sacerdote y discípulo del Card. Mercier, intervino en la polémica sobre el concepto de verdad y su relación con el problema crítico. Cf. v.RIET *L'epistemologie thomiste* pp.179-188 .

la opinión de otros expertos, si bien con frecuencia acaba en una exégesis de contenido muy personal. En el testimonio de sus más cercanos compañeros de peregrinaje, como Gilson y Journet, se evidencia la progresiva separación entre la filosofía de Maritain y los representantes de la Segunda Escolástica.⁸⁶ Más aún, no se sentía cómodo con la denominación de “tomista”, pues, según explica en las primeras páginas de su *Filosofía moral*, no es del todo feliz designar a una filosofía con el nombre de un teólogo. Más aún, el espíritu mismo de esa filosofía la inhibe de identificarse con un único autor, pues su contenido está en permanente desarrollo y renovación, conforme a la impronta histórica del hombre y su búsqueda de la verdad. En todo caso, propone Maritain, llamémosla “filosofía del ser”.

En un artículo Wilder destaca los reproches que formulara Maritain hacia el tomismo de su tiempo en su última gran obra original *El Campesino del Garona*. La sedicente “filosofía tomista” motiva el rezongo de nuestro autor ya que, por una parte, se pretende extraída del cuerpo de la teología de Santo Tomás, pero al devenir filosofía debe renunciar a las luces propias del saber teológico. Por otra parte, queriendo legitimarse desde la teología queda al margen de las luces que le corresponden como conocimiento natural, a saber las de la experiencia sensible y las primeras intuiciones intelectuales.⁸⁷ No obstante introduce algunos matices. Por empezar, el tono general de ese libro es de suyo polémico y trasunta un cierto fastidio indiscriminado, tal vez una resignada frustración o la acritud de un guerrero de la inteligencia lastimado por los combates que debió emprender contra sus propios compañeros. En segundo lugar, se reconoce cierta intolerancia en la crítica hacia quienes no suscriben su concepción de la metafísica tomista. Finalmente, concluye Wilder, es claro que Maritain no dudó en servirse de la extensa tradición tomista para llegar al conocimiento del mismo Santo Tomás, sobre todo en su vertiente dominicana.

* * *

⁸⁶ Según expone S.-Th. BONINO, pueden distinguirse dos vertientes en el neotomismo: una que reconoce cierta continuidad y acrecentamiento de la doctrina de Santo Tomás a través de la tradición de sus comentaristas y estudiosos, cuyo principal representante sería el propio Maritain, y otra que juzga en tono más crítico a los autores de la Segunda Escolástica y a quienes pretenden ver a Tomás a través de ellos. Aquí menciona a Gilson y a Fabro, y aclara que “bajo la influencia de Gilson, luego de una discusión en Princeton en 1953, Maritain había evolucionado en ese aspecto”. Y cita una carta de Gilson a Pegis de 1955 en la que afirma que Maritain “ya no cree en Juan de Santo Tomás pero no quiere que se difunda el rumor. Sospecha vagamente que Cayetano no es mejor. Está pensando en tomar contacto con Báñez.” Cf. “Historiographie de l'école thomiste: le cas Gilson” en *Saint Thomas au XXe. Siecle – Actes du Colloque du Centenaire de la Revue Thomiste* Paris S.Paul 1994 p. 299.

⁸⁷ “St. Thomas: Master Teacher in the Thought of Maritain p. 202. “No me gustan las escuelas” dirá luego, en *Approches sans entraves* en OC XIII p. 786.

La vida y la obra de Maritain, tan ricas en contenido y matices, han sido objeto de muchísimos estudios. El objetivo de nuestra contribución se detiene en los intereses epistemológicos del gran pensador francés, y en especial en la cuestión de la integración del saber. Desde este ángulo, el recorrido vital e intelectual de Maritain permite visualizar, bastante claramente según nuestro parecer, el tono fundamental de su doctrina al respecto. Ante todo no sorprende su afán por alcanzar, al menos, las pautas de base para esa integración. Basta tener en cuenta su temprano interés por las ciencias, del que nunca abjuró a pesar de los peligros y desvirtuaciones que encontró en ellos; su íntima vocación de sabiduría metafísica; y la profundidad de una fe cuyo espíritu le reclamó, desde el principio, ser vivida en intimidad con la razón. En este peregrinaje no hay que olvidar, tampoco, la tensión a veces desgarradora entre la limpieza de la mirada especulativa, los avatares de la ética en su expresión política, las desconcertantes aventuras del arte y la poesía y, finalmente, la tiniebla de la vida mística. Detrás de todos estos dramas está, como un fondo inamovible, la robusta convicción en la unidad del ser y la verdad, como así también la del valor intangible de la persona humana, llamada a realizar existencialmente esa unidad en el conocimiento y el amor. En palabras del protagonista, las diversas experiencias que le tocó recorrer le permitieron

experimentar en mi mismo el estado espiritual del idealista librepensador, el del converso inexperto, el del cristiano que toma conciencia, a medida que su fe se enraiza, de las purificaciones que ella debe sufrir. [...] A mi entender Dios nos educa con la ayuda de nuestras decepciones y nuestros pasos en falso, para hacernos comprender por fin que no debemos creer sino en él, no en los hombres.⁸⁸

Así, pues, en este primer capítulo hemos podido descubrir, en la experiencia vital de un hombre apasionado e inquieto, la fuerza de esa demanda de unidad. En el amplísimo arco que va desde sus tempranas simpatías por la reivindicación social hasta el postrero recogimiento en la vida de pobreza y contemplación, el hilo conductor de una vida, de un nombre, de un anhelo, nos invita a reconocer, con paciencia y confianza, el dibujo de una mirada integral de la realidad.

Y como complemento necesario creemos que no debe faltar el testimonio de la historia del pensamiento. Veremos en el próximo capítulo de qué manera nuestro autor nos guía en el paseo por los tiempos recogiendo pistas y desbrozando obstáculos en la búsqueda sinuosa de esa integración.

⁸⁸ *Le philosophe dans la cité* en OC XI p. 28-29.

Capítulo II

LA PERSPECTIVA HISTÓRICA

Los estudios históricos no son la especialidad más destacada de J.Maritain. De hecho sus observaciones en ese campo lucen a menudo algo apresuradas e incompletas, y han sido objeto de no pocas críticas. No obstante sus deficiencias metodológicas se compensan con la profundidad y penetración de sus interpretaciones, ciertamente a la altura de las que exhibe en sus trabajos más teóricos. Como fiel observante del espíritu realista reconoce, más allá del orden intemporal de las necesidades esenciales, el devenir histórico de la existencia y la cultura humanas, propias de un ser encarnado y en lucha contra sus propios lastres y flaquezas. La apelación continua a los escenarios históricos, que por otra parte le permite confirmar la estabilidad de una naturaleza que se afirma lentamente a través del tiempo, es un rasgo significativo del pensamiento maritainiano que además lo acerca al talante de los planteos corrientes en el contexto contemporáneo. En sus análisis teóricos no desdeña la consulta a las tradiciones, y por ello lo vemos frecuentemente recorrer largos tramos de la historia en busca de la luz dispersa a lo largo del tiempo para recogerla en un haz que ayude a iluminar las grandes cuestiones. Por otra parte se ha interesado en considerar, como tema en sí mismo, el devenir de la cultura y de las ideas, al punto de desarrollar un panorama bastante amplio de la filosofía de la historia.¹

La diversidad de escuelas y corrientes de pensamiento constituye para Maritain un caso de la ley general según la cual “la debilidad natural de todo lo que es creado sea compensada por una multiplicación de entes”.² A la vez, constituye un signo más de la precariedad de nuestro entendimiento, que opera siempre bajo circunstancias estrechas y falibles y queda en cierto modo condicionado por las reglas del obrar artístico, en cuanto ha de producir complejos de doctrina según prescripciones lógicas que son como una forma aplicada a la materia de los conceptos. El esfuerzo de unos, por muy modesto que sea en sus

¹ “Maritain ha considerado siempre las filosofías como elementos significativos del drama humano, drama en el que nadie es espectador y en el que estamos todos obligados. Es por eso que los grandes filósofos se convierten tan naturalmente en sus *personajes*. [...] El examen de las doctrinas, que se integra en sus obras especulativas, tiene un estilo muy particular [...] es una *historia* descifrada en sus líneas principales y cuya resonancia no se ha extinguido todavía para nosotros” dice H.BARS, y pone como ejemplo el título de *tragedia epistemológica* acerca de la confusión y posterior sustitución, operada en la modernidad, de la filosofía de la naturaleza y la ciencia. Cf. *Maritain en nuestros días* p. 97.

² *Antimoderne* en OC II p. 930.

resultados, siempre acaba por contrapesar y completar, en alguna medida, los límites y carencias del de los otros.³

La diversidad y conflicto entre las escuelas filosóficas, que además de ser una constante en la historia de la filosofía se ha agudizado en los últimos tiempos, sirve al menos como testimonio de la pasión con la cual los hombres no ceden en su búsqueda de una verdad superior que los apremia, y que de ningún modo se presenta como ilusoria o inaccesible. El ardor y la profundidad de las controversias prueba indirectamente, a los ojos de Maritain, que la extraordinaria dificultad de esa verdad tras la cual se empeñan hasta las más encumbradas mentes es signo de su importancia decisiva para el hombre y la sociedad. Por eso incluso los grandes errores, propios de grandes filósofos, son como un espejo que manifiesta las tendencias que operan oscuramente en el trabajo de una razón lastimada: “Un gran filósofo en el error es como un faro sobre los arrecifes, él le dice a los marineros : navegad lejos de mí. Él permite a los hombres (al menos a los que no han quedado seducidos por él) *identificar* los errores que sufren, volverse plenamente concientes de ellos y luchar en su contra.”⁴

El tema de la integración del saber es de por sí suficientemente arduo, y por ello creemos que se justifica una investigación histórica que contribuya a su esclarecimiento. En efecto, aunque para Maritain la razón humana es capaz, por naturaleza, de alcanzar las grandes verdades metafísicas y éticas, e incluso de presentir el influjo sobrenatural de Dios, en la práctica se ve sujeta a numerosos errores, tanto en la consideración de su fin propio (por el apetito desordenado de la ciencia mundana) como de los medios a los que recurre (tiranía apriorística de los métodos), por lo cual reclama el socorro de la gracia.⁵ Por su condición de espíritu encarnado, el hombre habita en la historicidad y tal es el escenario donde se inscribe la aventura del conocimiento, en particular la de la filosofía, y que no puede soslayarse.⁶ Más

³ *ibid.* pp. 17-18. “Si el espíritu general de la filosofía moderna conduce rectamente al ateísmo y al error, [...] el filósofo puede tal vez no solamente haber puesto la mano sobre nuevas verdades parciales, sino incluso aver percibido en la naturaleza o en el alma cierta realidad profunda y primordial. [...] Nuevas verdades parciales, verdades de fondo así reencontradas, es conveniente a la filosofía escolástica asimilar todo, rectificar todo, equilibrar todo, y transportar a la luz verdadera esas *intenciones* intelectuales que la filosofía moderna ha viciado. Es la única manera aceptable de *simpatizar* con los filósofos modernos. *L'esprit de la philosophie scolastique: la liberté intellectuelle* cit. por B.HUBERT “Jacques Maritain et la science” en *Revue Thomiste* a.XCVIII 1998 p. 466.

⁴ *Le philosophe dans la cité* en OC XI p. 14.

⁵ Cf. *Antimoderne* en OC II pp. 975-980. En *El Campesino del Garona* amplía esta idea, señalando que la inteligencia humana no sólo es capaz de alcanzar verdades filosóficas y teológicas, sino también de sistematizar esas verdades en cuerpos de doctrina. Lo cual, sin dejar de ser improbable, es posible *de iure* y se ha dado de hecho en el tomismo. Claro que no se trata de un logro individual, sino de toda la humanidad, y al costo de muchos errores. Y es a la vez una doctrina abierta a permanentes renovaciones y ajustes. Cf. OC XII pp. 849-850 y *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 519-522.

⁶ “es preciso admitir un cierto crecimiento de la historia, que crea –en razón del desarrollo de las ciencias positivas en particular- condiciones de existencia y de ejercicio constantemente nuevas, un *estado*

precisamente en cada etapa del tiempo puede reconocerse, a la vez, una dimensión *formal*, representada por las ideas que produce la actividad intelectual en su camino hacia la verdad, y otra de orden *material* que indica las condiciones sociales, políticas y culturales que sirven de sustrato y continente de aquellas intuiciones.⁷ Por eso es necesario no confundir el núcleo o la inspiración central de una doctrina con los elementos circunstanciales bajo los cuales se reviste, y que deben ser desbrozados para una adecuada comprensión de ese pensamiento.⁸

En esa tarea presta una valiosa ayuda la perspectiva de la tradición, a lo largo de la cual se distribuyen los frutos que muestran el justo mérito de cada idea, ya que es muy común, sobre todo en los autores más encumbrados, que sólo una escasa parte de su volumen doctrinal sea puesto a la luz por su creador. Por eso no sorprende que algunas eminentes verdades se expongan circundadas de errores que nada tienen que ver con ellas, y a la inversa, que los errores más graves se disimulen bajo la cosmética de algunos aciertos.⁹ Aunque fuese dicho a propósito de la historia de la filosofía, pueden aquí aplicarse las palabras laudatorias de Maritain hacia Aristóteles, quien “nada daba por averiguado *a priori*, y siempre estudiaba la evolución histórica de los problemas antes de proponer su propia solución, que así da la impresión de ser como el término de un proceso de descubrimiento.”¹⁰

Es muy importante, además, para seguir la línea de reflexión histórica de nuestro autor, no olvidar que para Maritain, al igual que su ilustre colega E. Gilson, las ideas tienen una suerte de vida propia y obedecen a leyes cuyo poder va más allá de la voluntad de los mismos filósofos, y tal es el fundamento de sus análisis históricos.¹¹ Esa presunción, llevada

constantemente renovado para la filosofía, -estado privilegiado o no, es otro asunto; estado que en todo caso ella no podría rechazar sino momificándose.” *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 245.

⁷ “La realidad de las personas humanas que piensan, que buscan y que pelean, y la realidad de los conflictos concretos en los cuales la cultura de una época se halla involucrada, no pueden ser ignorados.” “Concerning a Critical Review” en OC VII p. 1203. “... ni el filósofo ni el teólogo escapan a la cultura temporal en la cual están insertos; cuanto más grandes son, más la trascienden, y sin embargo permanecen ligados a ella.” “Jean de Saint-Thomas” en OC VII p. 1022; “Cuando se busca reencontrar en la historia la línea de evolución de una fuerza espiritual, está claro que se debe considerar a ésta como una *razón seminal* que da lugar a un devenir de formas variadas, condicionado a la vez por su propia lógica interna (causalidad *material*). *Se trata entonces de establecer trayectos de de fuerzas espirituales que pasan por los hombres, con toda suerte de retrocesos y brotes imprevistos, y de enormes discontinuidades aparentes, mucho más que relaciones directas de hombre a hombre.*” “Une philosophie de l’histoire moderne” en OC II pp. 1161-1162. Cf. *Théonas* cap. VII; *Razón y razones* p.11; *Réflexions sur l’intelligence* en OC III pp.290-291. *Ciencia y sabiduría* pp. 104-105 y n.1

⁸ *Razón y razones* pp. 77-78. “Es preciso también hacer una distinción difícil entre la pura substancia de las verdades que muchos “modernos” rechazan por el gusto de las opiniones del pasado, y todas las escorias, preluicios, imaginерías perimidas, construcciones arbitrarias, que muchos “tradicionalistas” confundan con lo que merece realmente la veneración de la inteligencia.” *Le philosophe dans la cité* en OC XI p. 28.

⁹ Maritain piensa, explícitamente, en el caso de Aristóteles (para lo primero) y Descartes (para lo segundo): *La philosophie bergsonienne* en OC I pp. 419, 438-439.

¹⁰ *Introducción a la filosofía* p.10.

¹¹ “Le rôle de l’Allemagne dans la philosophie moderne” en OC I, p.838. Allí mismo aclara prudentemente que lo que debe examinarse es justamente el dinamismo de las ideas y no la intención de las personas que las proponen. Cf. *Antimoderne* en OC II p.934 y *El sueño de Descartes* p.130. En cuanto a Gilson, nos parece que su

por momentos a cierto extremo, puede dejar la impresión de algún esquematismo en sus análisis.

Teniendo en cuenta estas necesarias observaciones preliminares, las páginas que siguen procuran recoger las precisiones fundamentales de Maritain acerca de la evolución del debate epistemológico como una preparación oportuna para el tratamiento sistemático de nuestra cuestión.

1. El mundo antiguo

Según Maritain la vida humana no sería posible sin un bagaje de verdades fundamentales capaces de orientar la búsqueda del conocimiento en general y las decisiones capitales de la existencia. Por eso conjetura que el primer hombre, Adán, recibió junto con el ser esa especie de Revelación preternatural que la tradición ha identificado como don de ciencia. Pero ha sido la misma condición humana, en estado caído y por una cierta desviación incentivada en los sentidos y la imaginación, la que condujo a aquel patrimonio de verdades a un estado semicorrompido, disuelto en cultos politeístas o idolátricos, en donde a duras penas se identifican los contenidos originales de la primitiva sabiduría.

No pocas verdades filosóficas, relacionadas con los problemas más elevados que la razón haya podido resolver, formaban parte de este tesoro. Pero no siendo enseñadas sino por la tradición religiosa que corroboraba los datos intuitivos del sentido común, no pasaron, por lo mismo, de un estado o módulo *prefilosófico*. [...] La religión ocupa aquí el lugar de la filosofía; por ella poseen estos pueblos algunas verdades filosóficas, pero no tienen filosofía.¹²

Podemos encontrar mayores precisiones acerca del estado primitivo de la inteligencia en el segundo de los *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, dedicado al tema del signo y el símbolo.¹³ Allí plantea Maritain la distinción entre signo lógico, ordenado a la inteligencia, y el signo mágico, ordenado a la imaginación o a lo que nuestro autor llama “el régimen nocturno del espíritu”.¹⁴ Éste último es característico del hombre primitivo, cuya

ensayo *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid, Rialp, 1977) es todo un paradigma al respecto. G.PRÓUVOST acota: “... la epistemología propia de una filosofía de la historia puede definirse así: los eventos no pueden ser filosóficamente considerados sino en la medida en que reciben su inteligibilidad de la historia de las ideas, la cual... manifiesta una necesidad interna de las esencias metafísicas.” *Gilson-Maritain* p. 33.

¹² *Introducción a la filosofía* p.14-15.

¹³ *ibid.* pp. 57-104.

¹⁴ *ibid.* pp. 77-78.

inteligencia, se subraya, es idéntica en naturaleza a la del hombre actual, pero actúa bajo un estado diferente:

Todo el régimen mental del hombre primitivo está bajo el primado de la imaginación. La inteligencia en él está enteramente unida y subordinada a la imaginación y a su universo salvaje. Un tal régimen mental es un régimen de unión experimental y vivida con la naturaleza cuya intensidad y amplitud difícilmente podemos representarnos. Es éste un estado inferior, pero de ningún modo despreciable. Es un estado humano, pero de la infancia de la humanidad; un estado fecundo y por el cual era necesario pasar.¹⁵

En virtud, pues, de una ley incorporada al devenir histórico de la humanidad, era preciso que el pensamiento atravesara poco a poco el estado nocturno de la imaginación para abrirse a la instancia del *lógos*. Y si bien domina en él la vivencia de la verdad pero sin una aprehensión reflexiva, sin una justificación racional, puede decirse que ya existía la ciencia en estado de verosimilitud. Esa ciencia

utilizaba determinadas conexiones de causalidad física pero a ciegas, sin saberlo, sin que las despojara del empirismo sagrado en que estaban sumergidas, y pensándolas y significándolas de un modo mágico. Ha salido de ese estado al traspasar el umbral del psiquismo solar dominado por la inteligencia, lo que no ha podido acontecer sin crisis y combates; desde ese momento la magia obstaculiza a la ciencia...¹⁶

En un trabajo posterior, esta vez referido a la filosofía de la historia, Maritain propone una serie de leyes o pautas que sirven de encuadre al entendimiento del devenir histórico. Así afirma que la historia muestra un movimiento ascendente, en el sentido cualitativo y de perfección, con respecto a la tendencia disolvente de las energías materiales. Y sostiene luego que

La más notable instancia de la ley que estoy tratando tuvo lugar en las edades en que la humanidad pasó de su niñez a su estado adulto. Ningún progreso ascendente fue más importante que este avenimiento del pensamiento humano y de las sociedades humanas al conocimiento racional (de calidades opuestas al conocimiento mítico) y a la vida política (de calidades opuestas a la vida tribal) [...] Había en los mitos del hombre primitivo una oscura codicia de verdades esenciales –un poder de intuitividad imaginativa y una participación vital en la naturaleza.¹⁷

¹⁵ *ibid.* p. 79.

¹⁶ *ibid.* p. 91.

¹⁷ *Filosofía de la historia* pp. 54-55.

1.1 La sabiduría en Oriente, Grecia e Israel

El capítulo I de *Ciencia y sabiduría* ofrece una amplia y lúcida síntesis histórica acerca de lo que los hombres han entendido por “sabiduría”, esto es, un conocimiento racional de máxima elevación, una doctrina universal que intenta alcanzar la suprema perfección del alma. Se trata de un emprendimiento que manifiesta a la vez la grandeza de la vocación humana y la indigencia de su condición vulnerada por el pecado. A diferencia de las ciencias particulares, que se desarrollarán más tarde y bajo condiciones más restrictivas, esta búsqueda sapiencial expresa un afán profundo del hombre que se sabe ignorante y desterrado. En ella se adivinan las tendencias más universales del alma por conquistar el conocimiento, y parece conveniente iniciar nuestro periplo desde las remotas intuiciones del género sapiencial.¹⁸

Maritain distingue con nitidez tres grandes períodos históricos, a los que denomina sucesivamente como *competencia de las sabidurías* (etapa antigua), *armonía de las sabidurías* (etapa medieval) y *conflicto de las sabidurías* (etapa moderna). Haremos una presentación muy esquemática de cada uno, para luego detenernos en ciertos detalles que interesan al desarrollo posterior de nuestra investigación.

En el período de las *competencias* Maritain describe tres modelos fundamentales del conocimiento sapiencial: el de la India, el de Grecia y el de Israel. Acerca del primero destaca su carácter eminentemente práctico-ascético, ajeno a los planteos especulativos. Se trata de una búsqueda de lo divino por vía *ascencional*, es decir, puramente a partir del esfuerzo de la naturaleza humana por conquistar la santidad y la redención. La otra sabiduría de carácter religioso se manifiesta en Israel, el pueblo elegido de la Alianza. En ella también está ausente el tono especulativo pero, a diferencia del temperamento hindú, es la misma Divinidad la que, por un movimiento *descendente*, se acerca al hombre y le tiende su mano. Es una perspectiva que, al mismo tiempo que enfatiza la alteridad y trascendencia infinitas de Dios (contrastando con las inclinaciones panteístas de Oriente) plantea la consistencia y dignidad del ser finito como creatura, sin anularlo. En ella se verifica, más que un impulso autosuficiente del alma o un arbitrio despótico del Ser Supremo, un misterio de amor que brota de lo alto como llamada y una respuesta humana que abre la corriente de diálogo de Persona a persona.

Entre ambas expresiones de la sabiduría como tensión hacia o desde lo sobrenatural Maritain identifica otra de carácter puramente natural y racional: la sabiduría metafísica de los

¹⁸ Para una presentación algo más detallada de este punto puede consultarse *Introducción a la filosofía* pp. 13-31 y *La philosophie bergsonienne* – Prefacio a la 3ª ed. en OC I pp.70-77. También G.PROUVOST *Gilson-Maritain* pp. 110-111.

griegos. Se trata del único ensayo de aquellos tiempos por alcanzar las alturas de la contemplación, por llevar a su plenitud las fuerzas del intelecto. A pesar de su entorno mítico y de algunas proyecciones aisladas, es una sabiduría temporal, un intento por construir la beatitud intramundana a través del conocimiento. Admirable por su nobleza y la penetración de sus principios, es una empresa incompleta cuya parábola termina en el gnosticismo y la pura racionalización. No obstante, si se trata de compararla con el propósito, igualmente natural, de la sabiduría hindú, Maritain la prefiere porque, lejos de desdeñar las luces del intelecto, se sirve de ellas para avanzar tanto como la naturaleza caída lo permite, poniendo al espíritu en disposición más cercana al influjo de la gracia. Sin despreciar los méritos del pensamiento oriental, hay que reconocer que sólo la filosofía griega, sobre todo con Aristóteles, habrá de alcanzar la sistematización y la claridad de principios que garantizan el crecimiento ilimitado de las posibilidades del espíritu, al tiempo que permite integrar las intuiciones valiosas de aquel pensamiento.¹⁹ Veremos seguidamente las características sobresalientes de la concepción helénica acerca del saber.

1.2 Antecedentes en la filosofía griega

Es muy categórico el aprecio de Maritain hacia el pensamiento griego: “Grecia es el único pueblo del mundo antiguo donde la sabiduría humana haya encontrado su camino y donde, por efecto de un feliz equilibrio de las facultades del alma, y de un largo esfuerzo por conquistar la medida y la disciplina del espíritu, la razón humana haya llegado a la edad de la fuerza y de la madurez. De modo que el pequeño pueblo griego parece por este motivo, entre los grandes imperios de Oriente, como un hombre entre gigantes añiados; y se puede decir de él que es a la razón y al verbo del hombre, lo que el pueblo judío es a la revelación y a la palabra de Dios.”²⁰

A diferencia de la sabiduría de Israel, sobrenatural y divina, que desciende y se prodiga al hombre para salvarlo, y de la sabiduría de Oriente, que a pesar de ser meramente humana y natural busca entronizarse como vocación autónoma de autorredención, la sabiduría

¹⁹ *Introducción a la filosofía* p. 31; *La philosophie bergsonienne* en OC I p. 439 n.1. En *El Campesino del Garona* se llama la atención sobre el carácter preparatorio que cabe atribuir a la cultura de Grecia e Israel en orden a la llegada de Cristo, como así también a la llamativa coincidencia histórica en la que las tres formas de sabiduría alcanzaron su madurez, alrededor del siglo VI a.C (OC XII pp. 707-711).

²⁰ *Introducción a la filosofía* p.31. Algunos acusan a Maritain de exponer el pensamiento antiguo de un modo “dogmático en muchos puntos donde está ciertamente equivocado o al menos con una base dudosa”. S.P.LAMPRECHT “Review of *An Introduction to Philosophy* by Jacques Maritain” en *The Journal of Philosophy*, Vol. 28 1931 n.11 p. 305.

griega es natural y consciente de ello, no se verticaliza sino que permanece en la Tierra como obra perfecta de la razón, autocontenida y a la vez abierta. Por primera vez en la historia, según Maritain, el pensamiento racional se independiza de la religión, si bien se trata de un proceso gradual. Al principio aparecen los sabios reconocidos como poetas, legisladores o moralistas, para quienes la sabiduría no es discursiva sino intuitiva, aforística, existencial. Pero entre ellos ya hay uno cuyo espíritu busca la causa de las cosas: Tales de Mileto. Por un tiempo persiste la vecindad entre filosofía y religión, sobre todo en el caso de los pitagóricos o en ciertas teorías que recogen elementos de la mitología tradicional. Pero la auténtica filosofía se reconoce sin dudas en el intento persistente y cada vez más afirmado de una búsqueda racional del principio de todas las cosas.

Entre los autores de la primera época con mayor importancia para el tema epistemológico cabe mencionar a Heráclito, que en su filosofía del devenir introduce dramáticamente la dificultad de un auténtico saber acerca de la naturaleza. Parménides, a su vez, puede ser visto como el máximo representante de la escuela eleática, a la que corresponde “el haber elevado el pensamiento griego hasta el nivel propio de la metafísica, y hasta el grado de abstracción que exige esta ciencia.”²¹ Siguiendo la cronología adquiere relieve la figura de Sócrates, caracterizado como el auténtico precursor del espíritu científico. En efecto, a pesar de su negativa a escribir o a presentar orgánicamente una doctrina, este filósofo paradigmático instaló definitivamente en la corriente del pensamiento helénico la vocación crítica, capaz de superar la superstición y el sofisma. También propició el enfoque realista, esbozando la integración entre los sentidos y la inteligencia. Por lo demás afirmó la necesidad de buscar en todo lo esencial y llegar a una definición, predicó ejemplarmente la importancia del método y abrió las puertas al estudio sistemático de la moral y las disciplinas humanas.

Es un poco extraña la actitud de Maritain hacia Platón. Su reconocimiento hacia él suena algo protocolar (“La lectura de Platón es siempre provechosa, aunque no esté uno de acuerdo con los temas del platonismo”²²) mientras sus críticas parecen desproporcionadas. El propio Pavan reconoce que la teoría estética de Maritain, particularmente su enfoque de la “manía” presente en la experiencia artística, “será uno de los raros momentos platónicos del pensamiento de Maritain (¿o acaso el único?)”.²³ Ya hemos dicho que, en la medida en que

²¹ *Introducción a la filosofía* p.44.

²² *La educación en este momento crucial* p. 92.

²³ *Maritain e Bergson* en “*Rivista di Filosofia Neoscolastica*” a.64, 1972, p.282. Cf. H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 310-313. LAMPRECH, por su parte, considera que “el retrato de Platón es decididamente

Maritain pretendía una lectura tomista de la historia del pensamiento padeció cierta tiranía de la vertiente aristotélica muy marcada en las primeras décadas del resurgimiento escolástico, y la consecuente desvalorización de la influencia platónica. Su interés por Platón, según lo observa escuetamente el biógrafo Barré,²⁴ aparece indirectamente en relación a la influencia de Bergson, quien lo había conducido hasta la lectura de Plotino. Y retorna, ya en su edad avanzada, junto con la preocupación por el tema moral. En todo caso no corresponde hurgar demasiado en este contexto acerca de la frialdad con la que Maritain considera la obra de Platón. Baste señalar que, a su criterio, el fundador de la Academia ocupa un lugar privilegiado como el primer autor sistemático que da consistencia al saber filosófico. En él confluyen la intuición poderosa del ser inteligible de Parménides y el interés por las esencias, el método dialéctico y la preocupación moral y política de Sócrates. Pero a causa del influjo del planteo de Heráclito Platón acepta el devenir absoluto como norma del mundo sensible, lo cual lo conduce a plantear la teoría de las Ideas y la relación de participación. Aquí también se advierte el trazo del pitagorismo, que reificaba los entes matemáticos trascendiendo el mundo natural. En consecuencia, Platón cae en un dualismo epistemológico representado por la *dóxa*, conocimiento precario y conjetural de los seres sensibles, y la *epistéme* cuyo objeto es algo trascendente, o, como dice Maritain, “extra-real”. Ese dualismo suena antipático, seguramente, a quien pretende alcanzar la unidad ordenada de los saberes. En el caso de Platón no sólo queda impugnada la ciencia de lo natural, sino que el empeño por llegar a una comprensión algo más profunda del mundo le hace echar mano a los mitos, con lo cual se introduce un lenguaje extraño y de efectos confusos.²⁵ Por otra parte, el intelectualismo moral de Platón, según el cual la virtud moral queda reducida al orden del entendimiento especulativo, favorecerá luego ciertos desarrollos decadentes, como el gnosticismo, que guardan semejanza con los planteos del pensamiento oriental.

perverso e injusto” a fin de resaltar tendenciosamente la superioridad de Aristóteles: “Review of *An Introduction to Philosophy* by Jacques Maritain” p. 305.

²⁴ *Les mendiants du ciel* pp. 84-85 y 555

²⁵ “En cuanto al mundo físico, ya que no es objeto de la ciencia, Platón no puede tratar de él sino por fábulas o mitos, que desarrolla con los recursos de un arte exquisito, pero que no hacen sino encubrir la impotencia de su doctrina acerca de la realidad corporal.” *Introducción a la filosofía* pp. 60-61 Veremos más adelante el planteo de Maritain que considera las teorías matemáticas acerca de la naturaleza como formas actuales del pensamiento mítico.

1.3 Aristóteles

Con expresiones que casi escandalizan en su alabanza, Maritain pone de manifiesto su admiración por el genio macedónico. A modo de ejemplo, escribe:

[Aristóteles] fundó para siempre la verdadera filosofía [...] por haber conseguido asegurar definitivamente las conquistas de la inteligencia humana en el terreno de la realidad. Su obra es no solamente el fruto maduro de la sabiduría griega purificada de los errores de Platón y de las huellas extrañas que en él se encuentran, sino que contiene igualmente el germen enteramente formado y dotado de posibilidades ilimitadas de la sabiduría humana entera. [...] Así que se puede decir que Aristóteles es único entre los filósofos, único por su genio, único por sus dones, único por su obra.²⁶

Son abundantes las consideraciones de Maritain a propósito de los aportes del pensamiento aristotélico, especialmente en el terreno epistemológico. Podríamos comenzar por su impronta realista, a la que se describe como “vigorosamente experimental”.²⁷ Se trata de una concepción de lo inteligible presente en el interior mismo del ser sensible y concreto, más aún, de una visión cuyo centro de gravedad es el ser en cuanto ser, la cosa misma antepuesta a cualquier ente de razón.²⁸ Como refiere en varios lugares de su obra, el conocimiento es una identificación intencional con las cosas, y la verdad se somete a la medida del ser.

Una pieza clave de esta perspectiva realista, en la cual se asume también la condición del sujeto cognoscente en su unidad alma-cuerpo, es la teoría de la abstracción. Si bien precisará una explicitación mucho más precisa a cargo de la escolástica, su enunciado proporciona la base de la teoría del conocimiento intelectual y, puntualmente, de la ciencia

²⁶ *Introducción a la filosofía* pp. 64 y 70. Cf. también *La philosophie bergsonienne* en OC I p.443; *El sueño de Descartes* pp. 61-62, etc. En la obra citada en primer lugar puede consultarse además la extensa nota 74 de la página 71, donde Maritain reconoce los errores y omisiones del Estagirita, si bien menciona otros que se le atribuyeron falsamente. En el Apéndice de *La philosophie bergsonienne* titulado *Gloses sur Aristote* (pp.563-608) se encuentran otras puntualizaciones semejantes. En una carta dirigida a Gilson declara: “Suscribo lo que Ud. escribe de Aristóteles: su sistema era sano, pero es gracias a la Biblia que ha llegado a término.” (5 de mayo de 1931 en G.PROUVOST *Gilson-Maritain* p. 64). La admiración de Maritain por Aristóteles no se redujo con el paso del tiempo. Todavía en 1967 escribe: “Es preciso más bien llamar a Aristóteles la gran cabeza de la *philosophia perennis*. Con él tomamos contacto con una filosofía auténticamente realista u ontosófica. Y en él esa cualidad del intelecto que es la *solidez racional* llega a su cumbre, no hay más grande organizador de conceptos (salvo santo Tomás)”: *El campesino del Garona*

²⁷ *La philosophie bergsonienne* p. 410.

²⁸ “toda su filosofía tiende a la existencia real, mientras que la de Platón tendía a la esencia ideal”: *Filosofía de la naturaleza* p. 21. Este fuerte sentido realista, que impregna toda la filosofía aristotélica y la hace al mismo tiempo tan cercana y armonizable con el cristianismo, es el motivo principal del interés del Doctor Angélico: “Los principios de la metafísica eterna a la que el nombre de Aristóteles ha permanecido atado son los únicos sobre los cuales se pueden fundar de una manera inquebrantable las grandes verdades de la filosofía cristiana”: *La philosophie bergsonienne* en OC I p.440. Más adelante examinaremos la tesis del realismo crítico de Maritain, cuya inspiración fundamental lo remite a Aristóteles.

misma.²⁹ A partir del concepto de abstracción queda solventado, mucho antes de su enunciación histórica, el célebre conflicto de los universales.³⁰ Y por un encadenamiento lógico se desprenden la definición de ciencia como saber de lo universal y necesario³¹ y, en contraste con el platonismo, la justificación plena de las ciencias físicas.³²

Una salvedad no menor a esta altura tiene que ver con la confusión que le impide a Aristóteles discernir entre el campo filosófico y el científico. Víctima de un comprensible optimismo y de cierta ingenuidad, Aristóteles consideró que los principios de la filosofía de la naturaleza bastaban para explicar hasta en su mayor detalle los fenómenos del mundo físico.³³ La falta de una distinción que sus continuadores sólo a tientas sospecharon obligará a considerar el problema de las ciencias particulares como dominio autónomo de la filosofía recurriendo a las virtualidades de la teoría epistemológica aristotélica.

Otro rasgo ponderable del espíritu aristotélico tiene que ver con su observancia de la tradición y su predisposición a escuchar la voz de quienes lo precedieron. En oposición a la actitud cartesiana, Maritain afirma que “Aristóteles sólo salió adelante en su obra consultando, discutiendo y analizando el pensamiento de sus predecesores, y aprovechándose de toda la labora acumulada antes de él”.³⁴

Una primera moraleja que según nuestro autor puede extraerse hasta aquí señala el fracaso inexorable de toda sabiduría humana que pretenda desentrañar las razones últimas de las cosas al margen de la Revelación divina. La soberbia de una razón autosuficiente o la sujeción pueril a las narraciones imaginativas y coloridas de los mitos esterilizan toda pretensión de un conocimiento auténticamente metafísico. Sólo la luz de la fe puede orientar a la inteligencia para captar la verdad fundamental sin contaminarse con los errores a que su misma complejidad la predispone. Pero como la gracia supone y se apoya en la naturaleza, también puede adelantarse aquí el mérito de la tradición griega, que por su propia índole allana y prepara el camino para el injerto revitalizador de la fe.

²⁹ *Introducción a la filosofía* p.67.

³⁰ *Ibid.* pp. 134-137; *La philosophie bergsonienne* en OC I pp. 412-415, donde critica explícitamente a Scoto y Ockham.

³¹ Cf.principalmente *Los grados del saber* pp. 50 y siguientes.

³² Tema recurrente, por ejemplo *Introducción a la filosofía* pp. 65-66; *Filosofía de la naturaleza* pp.19-23; *Los grados del saber* p. 281; *La philosophie et l'unité des sciences* en OC VII pp. 254-255. Sea justo acotar que en *Los grados del saber* Maritain reconoce las ventajas de la sensibilidad matemática de Platón para abordar el estudio científico de la naturaleza: “a causa de la primacía en él [Aristóteles] del punto de vista del filósofo de la naturaleza, no vio tan bien como Platón la parte de idealidad necesariamente retenida por el conocimiento matemático de los fenómenos de la naturaleza en cuanto ciencia exacta.” (p.262) Cf.L.CHAMMINGS “Les conditions d’intelligibilité de la nature” en *Nova et Vetera* a.69 1994 n.2 pp. 117.

³³ *Filosofía de la naturaleza* pp.45-47; *La philosophie bergsonienne* en OC I pp.416-417.

³⁴ *Introducción a la filosofía* p.71 n.73.

2. El mundo medieval

2.1. La síntesis de las sabidurías

Así como el período antiguo puede verse como una lenta y sinuosa preparación, donde los brotes de la Verdad aparecen diseminados y revestidos de múltiples matices culturales, la Edad Media, animada por el acontecimiento de la Encarnación del Verbo, representa para Maritain la instancia de síntesis del esfuerzo anterior con los tesoros de la Revelación. Lo propio del universo cristiano es el doble movimiento que procede de lo alto, bajo la forma de un don inefable de gracia y amor, y se responde desde abajo, con la tendencia ascendente de todas las cosas, al impulso de las renovadas energías del alma. La impronta del saber cristiano debe ser entendida en ese dinamismo, como una divinización de la naturaleza conducida hasta su perfección por un impulso sobrenatural que obra con ella y desde ella.

El estilo propio de la cristiandad medieval [...] se caracteriza por la simplicidad inadvertida, irreflexiva, del movimiento de respuesta del hombre al movimiento de efusión de Dios. Era éste, en medio de una gran recaída de pasiones y de crímenes, un simple movimiento ascendente, de la inteligencia hacia el objeto, del alma hacia la perfección, del mundo hacia una estructura social y jurídica unificada bajo el reino de Cristo; con la ambición absoluta y el coraje inadvertido de la infancia, la cristiandad construía entonces un inmenso castillo en cuya cumbre se sentaría Dios, le preparaba un trono sobre la tierra porque lo amaba. Todo lo humano estaba así bajo el signo de lo sagrado, ordenado a lo sagrado y protegido por lo sagrado, al menos en tanto que el amor le hacía vivir de él.³⁵

Siguiendo a Santo Tomás, Maritain distingue tres formas de la sabiduría bajo la concepción cristiana: la sabiduría *infusa*, inspirada en la unión amorosa con Dios, recibida como un don que nos da, bajo formas no conceptuales, el sentido íntimo de lo divino; la sabiduría *teológica*, cuya fuente está igualmente en Dios pero que se expresa en el saber de la fe unida a la explicitación racional; y la sabiduría *metafísica*, única de orden puramente natural, culminación del empeño filosófico del intelecto, herencia de los esfuerzos paganos.³⁶ A juicio de nuestro autor la tarea extraordinaria de un San Agustín (acompañado por toda la Patrística), fue la de asimilar y purificar la sabiduría metafísica según la luz del Espíritu Santo que rige la sabiduría infusa. La de un Santo Tomás, por su parte, será la delicada

³⁵ *Ciencia y sabiduría* pp. 85-86.

³⁶ *Ciencia y sabiduría* pp. 42-45; *Los grados del saber* pp. 391-401.

artesanía racional que hará posible, a partir de la doctrina agustiniana, la consolidación de la sabiduría teológica.

2.2 San Agustín y la teología mística

Siguiendo la perspectiva de Maritain, la sabiduría griega, hacia el final de su trayecto, intentó en vano superar sus dificultades por medio del eclecticismo. Los intentos de Filón y otros por rejuvenecer ese emprendimiento, puramente inmanente, con las tradiciones de Israel, no podían prosperar. Hizo falta la revolución del cristianismo y el aporte genial de San Agustín para trastocar la frustración y el conflicto en una forma inédita e incomparablemente superior de la sabiduría.

La sabiduría de la cual nos habla San Agustín es ante todo la sabiduría de gracia. La sabiduría de este mundo, vencida, viene tras ella. Y esta es una victoria sin pérdida ni daño, ni para el vencedor ni para el vencido, pues la sabiduría de los filósofos, purificándose de las mixturas del sincretismo y del orgullo, ha reencontrado su verdadera naturaleza y *su* verdad.³⁷

En un texto notable del estudioso francés se describe la impronta de la sabiduría agustiniana. Es una sabiduría vivencial, más propia del corazón que de la inteligencia, que resplandece con tal vigor que apenas se detiene a buscar su expresión conceptual. Se trata de una mirada interior que descubre, dejándose alumbrar por la fe y los dones infusos, el misterio insondable del Amor de Dios cristalizado en cada una de sus criaturas. Pero si bien contiene en germen los grandes desarrollos de la teología y la filosofía cristianas, prevalece en ella el impulso místico. No ha llegado todavía el tiempo de las complicaciones de escuela y los debates universitarios.³⁸

Maritain sostiene que la fuente inspiradora del pensamiento agustiniano está en la forma superior de una sabiduría que proviene del Espíritu de Dios. Se trata de una impronta mística, alimentada en la llama del amor de caridad y que pone los instrumentos de la inteligencia al servicio de una movilización afectiva y moral capaz de orientar la vida del alma hacia las alturas de su verdadero fin. Así pues, la filosofía de San Agustín no pone el acento en las

³⁷ *Ciencia y sabiduría* p. 39.

³⁸ *Los grados del saber* cap. VII “De la sabiduría agustiniana” pp. 459-486; “Préface au livre de F.Cayré *Les sources de l’amour divin, la divine présence d’après saint-Augustin*” en OC V pp. 1092-1098. “Creo más y más que debemos intentar, con toda la técnica y todas las distinciones del tomismo, vivir un movimiento de pensamiento tan UNO como el movimiento agustiniano.” G.PROUVOST *Gilson-Maritain* p.80.

exigencias propiamente intelectuales sino que “tiende a instruir en el amor y a encauzar prácticamente al hombre con un solo y mismo movimiento hacia su fin último”.³⁹ Si bien esta sabiduría “contiene a la filosofía de una manera virtual-eminente y a la teología de una manera formal-eminente”⁴⁰, no llega a cristalizar en una disciplina autónoma y sistemática. Agustín pretende mediatizar las precisiones conceptuales preocupándose más bien por “estimular a la razón iluminada por la fe hacia la fruición de Dios.”⁴¹ Por eso puede entenderse, según Maritain, que San Agustín haya escogido como instrumento una filosofía de suyo deficiente, como la neoplatónica, a la hora de construir un edificio intelectual orgánico, pero que en él se ve arrebatada de sus flaquezas para potenciarse en la manifestación, a modo humano, del inefable misterio de la divinidad.

En síntesis, la figura de San Agustín resplandece como testimonio cabal de una época de fuerte acento evangelizador, en la cual la mudanza de los corazones y el combate contra los errores se anteponía a la especulación serena y la profundización de los principios. Más aún, teniendo en cuenta la potencia y universalidad de su testimonio, Maritain no duda en afirmar que San Agustín “ha sido el padre de la civilización cristiana occidental, de la cual el mundo de hoy, pese a todos sus peligros y deficiencias, continúa participando”.⁴² Siguiendo su ejemplo, los maestros del medioevo preparan el espíritu con el refuerzo de las virtudes necesarias para templar desórdenes y silenciar rebeldías.

2.3 Santo Tomás y la teología racional

Así como el mundo griego y judío, desde caminos muy diferentes, prepararon el advenimiento del cristianismo, San Agustín representa dentro de la vida de la Iglesia la preparación por excelencia del fruto maduro: la época de los siglos XII y XIII, verdadero Renacimiento y ápice del humanismo cristiano.⁴³ Allí la *forma* espiritual de los tiempos se

³⁹ *Los grados del saber* p. 461.

⁴⁰ *Ibid.* p. 472.

⁴¹ *Ibid.* p. 468.

⁴² *Le philosophe dans la cité* p. 14.

⁴³ “... la medida de perfección y de sabiduría humanas que el pueblo griego –el mejor dotado para dar la ilusión de la *pura naturaleza*-, pudo alcanzar a favor de condiciones excepcionales y solo por un momento y exclusivamente en el dominio de la especulación racional y de las artes, por eso esta medida de perfecto humanismo, cuyas ruinas y recuerdos bastan para subyugarnos, no podría ya nunca ser igualada o superada sino por el esfuerzo de una humanidad que está colocada en las condiciones y que usa de los medios de la *naturaleza reparada*. En rigor, si se da a la palabra humanismo toda su amplitud, es preciso decir que el mundo ha conocido, en el siglo de San Bernardo y en el de Santo Tomás, la alegría de un humanismo cristiano que no carecía, sin duda alguna, de sombras, pero que brillaba –lo cual es mucho más caro a nuestros corazones que el

adueña de la materia de las instituciones, los poderes y las personas, y bajo el cobijo de la Iglesia penetra con la inteligencia en todos los ámbitos, derramándose en obras de singular verdad y belleza.⁴⁴

En el ámbito de la vida intelectual la cúspide de esta elevación espiritual está representada por el movimiento escolástico. Según vimos ya en el capítulo previo, uno de los puntos más característicos y, ciertamente, controvertidos de Maritain es su adhesión incondicional, casi anacrónica, a la impronta y los métodos de la Escolástica medieval. En ella se realiza una síntesis notable por su espesa erudición y la integración arquitectónica de todos sus materiales. En tal sentido las *Sumas* del siglo XIII se levantan como monumento de la razón ordenada a la santificación del alma. El espíritu escolástico es, a juicio de nuestro autor, el que mejor puede obedecer al dictamen de las cosas mismas y alcanzar una perfecta libertad del pensamiento. La filosofía escolástica es capaz de unir armoniosamente la sabiduría metafísica con la ciencia mundana, dándole a cada parte su lugar y purificándolas de falsas influencias.⁴⁵

En este entorno privilegiado surge la obra de Santo Tomás de Aquino. Gracias a él la sabiduría y la ciencia, que son el bien común de la Humanidad, se ponen a nuestro alcance. En él la escolástica alcanza su expresión “más pura, más universal y la única sin defecto”⁴⁶, y a las virtudes de la caridad y la piedad que resplandecían ya en la pluma de los Santos Padres se añade, para reforzarlas y dejarse penetrar por ellas, el rigor del trabajo intelectual.⁴⁷ Puede decirse así que la totalidad del pensamiento teológico medieval está dominado por la obra de San Agustín, y que Santo Tomás lleva las grandes intuiciones del Hiponense a su desarrollo y elaboración: “el tomismo es el estado científico de la sabiduría cristiana; en los Padres y en san Agustín esta sabiduría está todavía en su fuente. Y entre la fuente y las aguas de la llanura no hay oposición.”⁴⁸

humanismo helénico- con el esplendor sobrenatural de las virtudes divinas y que arroja en la obra del Dante el adorable fulgor de sus últimas llamaradas.” *Théonas* en OC II pp. 61-62. En este sentido Maritain considera a Santo Tomás “el verdadero heredero de San Agustín”. (*Le Docteur Angelique* en OC IV, p. 50).

⁴⁴ “Le rôle de l’Allemagne...” en OC I, pp. 911-913.

⁴⁵ *Antimoderne* en OC II pp. 993-999 y 1005-1008.

⁴⁶ *Ibid.* pp. 928-929 y 934.

⁴⁷ “Nadie más que él ha sabido dar a la ciencia un carácter de rigor puramente científico, y aislarla *en ella misma* de todo lo que no es la luz del objeto. Nadie menos que él tiene *en su alma* la ciencia aislada de la fe, de la oración y de la vida de la gracia.” *Ibid.* p. 1004.

⁴⁸ *Los grados del saber* p. 482; *Humanismo integral* p. 308. Maritain, al igual que Gilson, insiste en mostrar el pensamiento de san Agustín y el de santo Tomás como expresiones diversas en su punto de vista y en su estado, pero si bien “la originalidad de Agustín y la de Tomás son irreductibles una a otra; sus posiciones intelectuales y, si se sistematiza a san Agustín, sus sistemas no coinciden” se destaca por otra parte que “existe entre la sabiduría del uno y la del otro no sólo acuerdo y armonía, sino unidad fundamental.” *Los grados del saber* p. 460.

En el campo epistemológico sostiene nuestro autor que el gran aporte de Santo Tomás está en la asimilación y elevación de la doctrina de Aristóteles. Gracias a las posibilidades intrínsecas de aquella filosofía, penetradas y purificadas por la luz sobrenatural de la gracia, se realiza una verdadera transformación que el propio Tomás ilustra con la conversión del agua en vino.⁴⁹ En tal sentido, Maritain afirma que, habiendo permanecido en estricta fidelidad a los principios de Aristóteles, Santo Tomás sería aún más aristotélico que su maestro.⁵⁰

En varios pasajes de su obra Maritain alude con pesar a la “tiranía de la teología”, como una tendencia a convertir la soberanía *política* de la ciencia de Dios sobre las otras disciplinas en un *despotismo* que sujetaba la vida intelectual a mera servidumbre de sus propios intereses. En este punto también sobresale, incluso entre sus contemporáneos, el espíritu de equilibrio de Santo Tomás: “En un momento de la historia de la cultura en que el pensamiento cristiano, dominado por la tradición agustiniana, persistía en no dar entrada a las disciplinas puramente racionales, uno de los principales objetivos de su obra fue fijar decididamente la distinción entre la filosofía y la teología y dejar así establecida la autonomía de la primera.”⁵¹

Son varios los aspectos de la teoría del conocimiento científico que, a partir de la inspiración aristotélica, se presentan bajo un particular y fecundo desarrollo en el ámbito escolástico. Casi todos ellos dependen en su raíz de la teoría de la abstracción. Debido a su importancia crucial para la argumentación que adoptará Maritain en su lectura de la distinción e integración de los saberes, nos limitaremos por el momento a una simple referencia, dejando para el capítulo correspondiente su presentación ampliada.

Vale la pena empezar por la cuestión de los tipos o niveles de abstracción. Aristóteles introduce una división tripartita que inclusive conserva algunos vestigios de la clasificación platónica. Los árabes, por su parte, se detuvieron en ella no sólo por su valor propio, sino porque necesitaban una indicación regulativa a partir de las diversas disciplinas científicas a las que dieron impulso. El universo de las ciencias se vio considerablemente enriquecido por

⁴⁹ *In Böethium De Trinitate* II, 3 ad 5m. Para Maritain, la obra de Santo Tomás exhibe una poderosa capacidad de integración y asimilación cultural que sería, por otra parte, un signo extrínseco de su verdad y su fidelidad al ser: “No es la doctrina de *un* hombre; es todo el trabajo de los Padres de la Iglesia, de los investigadores de Grecia y de los inspirados de Israel (sin olvidar las etapas anteriores franqueadas por el espíritu humano, y sin olvidar tampoco el complemento suministrado por el mundo árabe) lo que esa doctrina conduce a la unidad.” Hay en ella un claro propósito de “preservar toda la verdad acarreada (con no pocas escorias y equivocaciones que era necesario descartar) por una inmensa tradición” *El Campesino del Garona* pp. 180 y 183.

⁵⁰ *La philosophie bergsonienne* en OC I p.439 y 452-454. En tal sentido ha sido decisivo el paso de Santo Tomás al explicitar la doctrina de la intuición del ser que, según Maritain, Aristóteles no alcanzó más que en estado virtual e implícito en su realismo de base. *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 787 y 806-810.

⁵¹ *Breve tratado de la existencia y de lo existente* p. 170.

los emprendimientos del Islam en dominios tan dispares como la medicina, el derecho, la astronomía y la alquimia. Por lo tanto, pusieron atención en las posibilidades de refinamiento de aquella primitiva clasificación. Los primeros cristianos que tomaron contacto con los libros aristotélicos y sus comentarios árabes percibieron esa situación y acompañaron con su propio esfuerzo la inquietud por perfeccionar el instrumento fundamental de la clasificación de los saberes. Conviene recordar aquí que Maritain, a pesar de ser crítico hacia ciertas posiciones epistemológicas de Duhem, lo invoca como autoridad para destacar la fertilidad que tuvo la baja Edad Media en materia de intuiciones científicas, especialmente en ciertos campos quizá prefigurativos de la revolución copernicana.⁵²

Si tomamos como referencia la obra de Santo Tomás, en la escolástica encontramos la introducción de ciertas distinciones decisivas. Por una parte está la distinción entre abstracción *total* y abstracción *formal*, que a juicio de Maritain debe tomarse exactamente según la glosa del Cardenal Cayetano como un preámbulo a los grados de abstracción. La abstracción total tendría un valor puramente universalizante y esquemático, a la manera de una generalización sin valor estrictamente científico, pero sí preparatorio. La abstracción denominada *formal* correspondería al sentido estricto de la definición esencial del objeto de cada ciencia, y sólo a partir de ella se aplicaría la ulterior división tomista en tres niveles.

Por otra parte, parece haber en Santo Tomás una profunda intuición acerca del verdadero fundamento de la abstracción, que en vez de orientarse hacia la *remotio materiae* se apoyaría más bien en el proceso de la *resolutio*. Tal sería la razón por la cual, en su arduo comentario al *Tratado de la Trinidad* de Boecio se plantea una terminología diferente a la tradicional y, sobre todo, una notable afirmación acerca de la *separatio* como encuadre propio del saber metafísico. En tal sentido le cabe a Maritain el reconocimiento de haber prestado especial atención a este escrito juvenil de Santo Tomás, que muchos investigadores habían desdeñado, y concomitantemente el haber introducido en la literatura metafísica el valor de la *separatio*.

Un segundo punto de relevancia lo encontramos en la teoría de la subalternación de las ciencias, que Aristóteles había dejado apenas en germen, y que los escolásticos desarrollaron con precisión. Gracias a ella fue posible, ante todo, establecer la justificación de la teología como ciencia a pesar del carácter no evidente de sus principios, tomados de la Revelación. A la vez se expandió la reflexión acerca de las *ciencias medias*, es decir, aquellas

⁵² Así, por ejemplo, en la Escuela de París en el siglo XIV se detectan trabajos precursores de las nuevas ideas de la mecánica, la óptica, la geología, la astronomía y la geometría analítica. Cf. "L'esprit de la philosophie moderne" en OC I, pp. 826-827 y *Ciencia y sabiduría* p. 46.

que abordan la investigación de los fenómenos naturales mediante la conceptualización matemática. Es de notar que, si bien el mismo Aristóteles admitía, bajo sus propios supuestos teóricos, la posibilidad de un saber semejante, no se mostraba entusiasmado en ese aspecto por temor a cierta “pitagorización” derivada del supuesto valor explicativo de las razones matemáticas. Por su parte, los medievales se sustrajeron a tal prejuicio y consideraron ese tipo de saber como una vía promisorio, a partir de la cual se desplegará más adelante la física matemática como paradigma del estudio de la naturaleza.

Acerca de este punto se puede añadir una última precisión. La adopción de patrones matemáticos requiere necesariamente una observación cuidadosa y, en muchos casos, la realización de mediciones precisas acerca de las magnitudes físicas. Por la ingenuidad e inadvertencia típicas del empirismo aristotélico, no es de extrañar que muchas de sus aseveraciones acerca de los rasgos matemáticos de la naturaleza carecieran del debido fundamento, y así se introdujesen como verdades evidentes lo que apenas debía ser conjetural. Maritain subraya la cautela y circunspección con que Santo Tomás adopta las teorías científicas de los antiguos, pues de acuerdo con su espíritu realista si bien la autoridad del experto tiene mucho valor para quienes no lo son, es preciso anteponer el rigor de los hechos y admitir que, en más de un caso, es posible dar lugar a una sentencia diferente que esté más de acuerdo con esos mismos hechos. Se trata de incorporar en el discurso científico el esquema de razonamiento por hipótesis.

A la luz de estas contribuciones y otras más se explica la importancia que Maritain atribuye a la Edad Media para el esclarecimiento de la noción, los métodos y el orden de las ciencias. Se trata de una época peculiar e irreplicable, caracterizada “por la simplicidad inadvertida, irreflexiva, del movimiento de respuesta del hombre al movimiento de efusión de Dios.”⁵³ En oposición a la lectura iluminista, Maritain rechaza los cargos levantados contra ella, insistiendo en que, a pesar de no haber tenido un notable desarrollo en el terreno propiamente científico, el Medioevo prestó un alto servicio a la causa de la inteligencia al meditar en profundidad en términos sapienciales, al asimilar criteriosamente los aportes de la cultura clásica, al configurar la teología como ciencia abriéndola a un diálogo fecundo con las demás ciencias, y al descubrir el sentido que cada saber tiene, no sólo según las posibilidades de la lógica humana, sino en orden a los supremos intereses del espíritu.⁵⁴

⁵³ *Ciencia y sabiduría* p. 85.

⁵⁴ A pesar de su entusiasmo por lo medieval, Maritain no cae en el error de aquellos nostálgicos que pretenden una restauración a contramano de los tiempos. “Sabemos que el curso del tiempo es irreversible; por mucho que admiremos el siglo de san Luis, no queremos por ello *retornar* a la edad media, según el deseo absurdo que ciertos críticos penetrantes nos atribuyen generosamente; nosotros esperamos ver que se restituyan en un mundo

3. La modernidad

En la época en que Maritain comenzó su periplo intelectual existía ya un ardoroso debate acerca del sentido histórico de la modernidad, respecto del cual la historiografía de inspiración ilustrada había tomado una posición muy clara. Según esta perspectiva, la etapa moderna representaba la liberación de las cadenas que aprisionaban a la mente humana bajo el yugo de los prejuicios religiosos, el fanatismo y la intolerancia. Al cabo de un largo y oscuro período dominado por el despotismo clerical, el servilismo a la autoridad y la barbarie de las costumbres, el Renacimiento inaugura una nueva primavera de la historia, en la cual las energías reprimidas de la mente se desahogan en un torrente de creatividad artística, audacia científica y dominio técnico de la naturaleza. Esa etapa de esplendor llega al cenit en el Siglo de las Luces, el siglo XVIII, en el que las tendencias más elevadas del espíritu se consolidan en la mecánica de Newton, la Enciclopedia y el Estado de derecho. A pesar de las turbulencias y avatares del siglo XIX, y las tinieblas de la Primera Gran Guerra, la visión iluminista de la historia se proyecta en escenarios utópicos y revoluciones mesiánicas.

Es natural que la intelectualidad católica francesa haya reaccionado con virulencia. Tras el impacto de la Revolución Francesa y los regímenes napoleónicos, muchos pensadores creyentes recogieron el desafío y propusieron su réplica. Pero casi todos ellos cayeron en la trampa del planteo mismo, viéndose obligados a defender la civilización cristiana al tiempo que condenaban, casi sin matices, los tiempos de la modernidad. No sería justo decir que Maritain es uno de ellos. Pero en cierta medida debe buscarse en este clima de feroz confrontación la causa de sus diatribas contra lo moderno.⁵⁵ No obstante el calor de sus

nuevo, y para informar una materia nueva, los principios espirituales y las normas eternas de las que la civilización medieval, en sus mejores épocas, no nos presenta sino como una realización histórica particular, superior en calidad, a pesar de sus enormes deficiencias, pero definitivamente pasada.” *Antimoderne* en OC II p. 934 “En cuanto a los reproches dirigidos a la mentalidad anterior a Copérnico, de ser incurablemente antropomórfica, estoy forzado a notar que reposan sobre un extravío esencial. Se piensa en términos de imaginación acerca de doctrinas que son del orden de la pura inteligencia, se usa una intelección de grado físico, que ignora la intuición del ser y la analogía del ser, para traducir, juzgar y condenar una intelección de grado metafísico. Es ir delante de puros malentendidos.” (*Sur l’idée du philosophe* p.981). Cf. Y.FLOUCAT “Le Moyen Âge de Jacques Maritain” en *Saint Thomas au XXe. Siecle – Actes du Colloque du Centenaire de la Revue Thomiste* Paris S.Paul 1994 pp. 268-298. Véase la interesante polémica acerca de las apreciaciones históricas de Maritain con respecto al Medioevo en G.G.COULTON “The Historical Background of Maritain’s Humanism” en *Journal of the History of Ideas* v.5 1944 n.4 pp. 415-433 y W.GRACE “Jacques Maritain and Modern Catholic Historical Scholarship” *ibid.* pp. 434-445.

⁵⁵ Así, en *Antimoderne* afirma, entre otras cosas, que “la manera de filosofar de los modernos, por cuanto implica desde el principio el menosprecio del pensamiento de las generaciones precedentes, debe ser llamado *barbarie intelectual*” (en OC II p.931) Luego resume el espíritu de la Modernidad en dos principios: la inmanencia (toda verdad, regla o acción provienen del sujeto y no de afuera) y el “trascendentalismo” (todo objeto proviene de la actividad del sujeto) (pp. 935-936). Véase también pp. 960-970 y la visión sintética que aparece en *Préface á “Sukola Tetsugaku jolon”* en OC II pp. 267-271. Tal vez algo exageradamente sostiene NICOLSI que “Quizá ningún pensador católico ha sido tan abiertamente hostil en la confrontación del pensamiento “moderno” y, aun

críticas unilaterales, con el correr de los años sus afirmaciones se vuelven algo más templadas y no faltan expresiones de reconocimiento hacia los logros de esa época.⁵⁶ La crítica de la filosofía moderna para Maritain significa la oportunidad para tomar enseñanza de sus errores y capitalizar las verdades que brotaron en ella en forma parcial.

Maritain destaca tres afirmaciones típicas de los defensores de la modernidad que constituyen, en realidad, tres puntos históricos sometibles a discusión crítica:⁵⁷

- El descubrimiento de la religiosidad interior por parte de Lutero
- El descubrimiento de la regla de la evidencia por parte de Descartes
- El descubrimiento de la perspectiva crítica de la razón por parte de Kant

Además, no es cierto que desde sus comienzos la Modernidad se haya presentado como un movimiento *ateo*, ni siquiera *agnóstico*. Si bien estas características son congruentes con sus principios, Maritain advierte que los pioneros de la nueva etapa eran creyentes fervorosos que no intentaban esconder sus convicciones ni sus prácticas de fe, lo cual daba margen a ciertas consideraciones críticas.⁵⁸

más, del “contemporáneo”, cuanto lo ha sido, a lo largo de todo el arco de su actividad de pensador, Jacques Maritain” (“Jacques Maritain e la filosofia contemporanea” en *Aquinas* a.XXV 1982 f.3 pp. 403-404). En un tono de mayor reconocimiento a la visión maritainiana de la modernidad cf. V.POSSENTI *Filosofia e rivelazione: un contributo al dibattito su ragione e fede*, Città Nuova, Roma, 1999, en especial pp. 47-64, y también COTRONEO G. *J.Maritain e la critica del mondo moderno* en “Giornale di Metafisica” a.3, 1982, pp. 443-474; GAULTHER, P. “Jacques Maritain et le procès des temps modernes” en *Nova et Vetera*, a.64, 1989, n.1, pp. 24-35.

⁵⁶ Entre los aportes que Maritain admite, ya tempranamente, a favor de la Modernidad, está el avance de las ciencias, especialmente la física matemática, y una renovada inquietud por el pensamiento reflexivo y la indagación en la interioridad. Cf. *El sueño de Descartes* pp.115 y 131 y M.A.VITORIA *La relación entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 102-103. Asimismo y con respecto a los distintos grados del saber “El pleno conocimiento efectivo de su autonomía es la más valiosa ganancia histórica de los esfuerzos de los siglos modernos: esta es una ganancia lograda.”: *Ciencia y sabiduría* p. 51. “Su contribución a la historia del pensamiento ha sido inmensa. Han aportado a la filosofía servicios considerables, han obligado a los filósofos a tomar más explícitamente conciencia de la atención que deben prestar a la teoría del conocimiento y al examen crítico de sus vías. Importa leerlos y estudiarlos con el mayor cuidado, qué digo, con un ardiente interés por la forma como su cerebro trabaja y una viva curiosidad por el misterio de sus encaminamientos, y una curiosa pero casi tierna simpatía por su investigación”: *El Campesino del Garona* p. 145. “No es que [Maritain] considere como nulos y no advenidos tres siglos de pensamiento filosófico y la obra de pensadores como Descartes, Kant, Hegel y Bergson, según le han hecho decir ciertos espíritus simplificadores y tal vez no exentos de malevolencia. El golpe de vista más rápido que se eche sobre sus obras, en las cuales se manifiesta una tan vasta cultura filosófica y un continuo cuidado de estar al tanto de los trabajos de los filósofos contemporáneos, muy por el contrario, da testimonio de la atención que le presta al pensamiento de los otros y del esmero que pone para recoger sin dejar que se pierda nada de todas las verdades que el hombre descubre o reencuentra, de dondequiera que vengan. Pero asimismo no se cree con derecho de pactar con el error, incluso bajo el pretexto de conservar el contacto y de facilitar el acceso a las verdades de las que el tomismo es portador.”: J.-H. NICOLAS O.P. “Le réalisme critique” en *Revue Thomiste* a.XLVIII 1948 nn° 1-2 pp. 234-235.

⁵⁷ “Le rôle de l’Allemagne...” en OC I, p.970.

⁵⁸ *Antimoderne* en OC II pp. 958-959 y 968.

El diagnóstico fundamental que nos propone Maritain acerca del origen del pensamiento moderno depende de la afirmación que invocamos al comienzo del capítulo, según la cual en cada época debe distinguirse la impronta de las ideas que la gobiernan y la cooperación o resistencia de las fuerzas materiales, en este caso de orden histórico-cultural, que actúan como continente. De este modo puede decirse que el vector del progreso natural habilitado a partir de los grandes logros del siglo XIII tomó inercia en el siglo XIV, pero esta tendencia *formal*, de suyo positiva, se vio desvirtuada por las condiciones desfavorables del entorno y una especial vulnerabilidad a ciertas tentaciones de la razón.⁵⁹ En la lectura histórica de Maritain aparece aquí, como en muchas partes, el ingrediente religioso. A su juicio la Edad Media, bajo las luces del cristianismo, ha sido capaz de armonizar y sintetizar la sabiduría de Israel con la de Atenas y las tradiciones de Oriente. Poniendo el centro en el misterio de la Encarnación, se dibuja un doble movimiento: *primero* de descenso desde Dios al hombre y luego, *de modo secundario*, de ascenso del hombre a Dios. En efecto

La cristiandad medieval sabía prácticamente que el Verbo ha bajado a la carne y que el Espíritu Santo sigue este movimiento, que también Él desciende. Ella abrió el universo del conocimiento al río que lo recorría de grado en grado. Y de este modo ha podido conocer entonces este universo el orden la sabiduría, ha visto cumplirse en él, durante un tiempo, el encuentro pacífico y la armonía de las sabidurías.⁶⁰

Ahora bien,

cuando el hombre ha creído que este movimiento *secundario* era el movimiento *primero*, cuando en la época del humanismo antropocéntrico, que es un pelagianismo en acción, ha olvidado que Dios tiene la primera iniciativa del amor, así como del bien, como del ser, y ha obrado como si el progreso de la creatura tuviese la preeminencia sobre el *descensus divinae plenitudinis in eam*, el mundo cristiano minado por el triple fermento del Renacimiento, del racionalismo, y de su contrario jansenista o protestante (el cual, al aniquilar al hombre respecto a las cosas divinas, en esa precisa medida lo exaltaba respecto a los bienes terrestres), el mundo cristiano debía disolverse inevitablemente. [...] El mundo moderno, entiendo por éste al que acaba de pasar ante nuestros ojos, no ha sido el mundo de las armonías de las sabidurías, sino el del *conflicto de la sabiduría y de las ciencias* y el de la *victoria de la ciencia sobre la sabiduría*.⁶¹

De todas maneras, cuando se aprecia el período moderno bajo la perspectiva de una filosofía de la historia, capaz de reconocer los grandes vectores del espíritu humano, hay

⁵⁹ “Le rôle de l’Allemagne...” en OC I pp. 911 ss.; *Antimoderne* en OC II p.958; *El sueño de Descartes* p.115.

⁶⁰ *Ciencia y sabiduría* p. 42.

⁶¹ *ibid.* p. 41 y 46. “La tragedia de la civilización moderna no proviene de que ha cultivado y amado la ciencia en un grado muy elevado y con éxitos admirables, sino de que esa civilización ha amado la ciencia *contra* la sabiduría.” *Cuatro ensayos...* p.140. “Una cosa absolutamente esencial al cristianismo es la sobrenaturalidad de la gracia. Quitad esa sobrenaturalidad, el cristianismo se corrompe. Pienso que para caracterizar el desorden moderno en su raíz profunda, no se podría hacer otra cosa mejor que considerarlo, si me atrevo a decir, como una *naturalización* del cristianismo.” *Une philosophie de l’histoire moderne* en OC II p. 1168.

espacio para una valoración de la actitud reflexiva, un empeño sano por desentrañar el universo de la subjetividad, que hasta ese momento no había madurado lo suficiente. El espíritu tiende de suyo a volver sobre sí, pero el freno de su condición material lo obliga a progresar en la búsqueda de sí mismo siguiendo la ley de una marcha progresiva que se mide por generaciones.

La flexibilidad es esencial al espíritu, que se percibe de este modo y se penetra a sí mismo. De ahí la importancia general del fenómeno de cobrar conciencia para cuanto interesa a la cultura. Pero porque el hombre es un espíritu *uno* en sustancia con la carne, dicho de otra manera, un espíritu grandemente impedido, este fenómeno aparece en él lenta y difícilmente con extraordinarios retrasos, con errores también. Además no se lleva a cabo sin desgracias. Como cada vez que el pensamiento se aboca a una obra difícil comienza por ocasionar turbaciones y desastres, al conquistar nuevos dominios y sobre todo los dominios interiores de su propio universo espiritual. El ser humano parece desorganizarse, y de hecho, acontece que a veces las crisis de crecimiento terminan mal. Con todo, son crisis de crecimiento.⁶²

Bajo rasgos muy generales, pues no es pertinente para nosotros descender al detalle, la edad moderna del pensamiento se vertebra, según nuestro autor, en tres momentos principales: la Reforma luterana, de la cual el cartesianismo será su profeta filosófico, la Ilustración, con centro en la figura de Kant, y el desenlace idealista en el que sobresale la figura de Hegel. Intentaremos resumir el amplio material consagrado por Maritain al estudio de este período en lo relativo al problema de la razón y de la ciencia.

3.1 Lutero y la servidumbre de la razón

La figura de Lutero representa el quiebre fundamental de la tradición medieval hacia las posiciones típicas de la modernidad. Uno de los testimonios más detallados acerca de su influencia lo encontramos en el ensayo *Tres reformadores*, dedicado a Lutero, Descartes y Rousseau. La apreciación de Maritain sobre la Reforma y su principal promotor es singularmente combativa, no sólo por la herida que significó el cisma para la Iglesia, sino por la aversión que sentía el filósofo francés hacia lo germánico. Su ensayo sobre el rol de Alemania en la filosofía moderna, al que ya hemos citado varias veces, fue su estandarte desde la cátedra en los dramáticos años de la Primera Guerra Mundial. Con un ardor por momentos destemplado y pasional, Maritain acusa al espíritu alemán de haber desencadenado

⁶² *Situación de la poesía* pp. 100-101.

la ruptura religiosa y, a partir de ella, todo el catastrófico proceso moderno. En el extremo de esa traumática experiencia histórica aparece la figura de Nietzsche con su nihilismo beligerante y desde allí, supone Maritain, se nutre la doctrina del militarismo que condujo a la guerra franco-prusiana y, finalmente, a la gran conflagración del 14. De modo que las circunstancias que movieron a Maritain para pronunciarse sobre el caso Lutero están lejos de facilitar la ecuanimidad. No obstante no carece de asidero histórico la tesis de una dependencia, más o menos directa, de las doctrinas filosóficas modernas con el espíritu del movimiento que encabezó el monje alemán.

El tono drástico y contestatario de la doctrina luterana tiene mucho que ver, sostiene Maritain, con sus propias dificultades existenciales más que con una reflexión serena.⁶³ Desde un punto de vista teológico, la clave de su concepción depende de la interpretación acerca del pecado original, y su carácter destructivo de la naturaleza humana. La gracia ya no actúa bajo el supuesto de esa naturaleza y a fin de restaurarla, sino como un sucedáneo, como una sábana que cubre un cadáver putrefacto. De modo que entre el orden natural, reducido a lo infrahumano, y el orden sobrenatural ya no existe vínculo posible. El naturalismo es la consecuencia necesaria de esa dislocación, a lo que se une, por lógica, una completa tergiversación del orden sobrenatural mismo.⁶⁴

Desde la perspectiva filosófica, Maritain entiende que la postura luterana se engarza con el nominalismo de Ockham y su negación del orden de las esencias como objeto natural del entendimiento humano. Al debilitar el sentido de la abstracción y la posibilidad de un *intus legere*, de una penetración intelectual en las cosas, la razón queda mermada. Y dado que el nominalismo reivindica la primacía de la intuición de lo individual, vuelve como un espejo sobre el sujeto bajo la forma del individualismo. Según Maritain, aquí radican los cimientos del subjetivismo filosófico que marca la impronta moderna.⁶⁵

⁶³ Cf. “Le rôle de l’Allemagne...” en OC I pp. 927-929.

⁶⁴ *ibid.* pp. 937 ss.

⁶⁵ “Un germen maligno corroe en lo profundo la filosofía de los modernos, sean éstos neokantianos, neopositivistas, idealistas, bergsonianos, logicistas, pragmatistas, neospinozistas, neomisticistas: el viejo error de los nominales.” *Los grados del saber* p. 19

3.2 Descartes y la impugnación de la teología

Para Maritain Descartes es la figura emblemática que divide las aguas y da comienzo a la filosofía moderna.⁶⁶ No obstante desconfía de los esquemas historiográficos exageradamente contrastantes, y afirma que su aparición significa, a la vez, una continuidad material y una discontinuidad formal. No es novedoso el “nosce te ipsum” traducido en el “cogito”, ni tampoco su lenguaje escolástico, ni los planteos acerca de la razón y la fe. Pero *formalmente* hay una inspiración muy diferente.⁶⁷

La filosofía cartesiana es uno de los temas más desarrollados por Maritain en su primera época, y no nos resulta sencillo ofrecer una síntesis de sus minuciosas apreciaciones. A su criterio Descartes se apropia del legado luterano, sobre todo en su vocación de ruptura con el aristotelismo y la escolástica. No obstante, se hace notar la intención cartesiana de poner la filosofía como bastión apologetico contra el embate de la Reforma.⁶⁸ Y Descartes tampoco aprobaría, por cierto, las invectivas de Lutero contra la razón. Sin embargo, el racionalismo responde, paradójicamente, a la lógica propia de la rebeldía contra aquello que pueda exceder a la razón o determinarla desde fuera: la esencia del racionalismo es el rechazo del misterio.⁶⁹

El racionalismo también se nutre de la postura nominalista, aunque a diferencia del empirismo no rechaza la realidad de las esencias, sino la posibilidad de captarlas *in ipsis rebus*. La visión empobrecida de la abstracción tal como se presenta en la escolástica decadente produce una reacción hacia el platonismo, con su teoría de la reminiscencia, y el agustinismo que habla de la iluminación. La solución cartesiana consistirá en poner en el sujeto mismo, como propiedad de su naturaleza pensante, el universo de las ideas innatas. Como otra manifestación de ruptura, Descartes separa de la unidad del hombre el alma y el cuerpo. El yo se presenta como puro espíritu, *res cogitans*, y el cuerpo como máquina, *res*

⁶⁶ “L’esprit de la philosophie moderne” en OC I p. 824. Cf. *L’esprit cartésien* en OC VI pp. 1119-1122. Además B.HUBERT “Jacques Maritain et la science” pp. 457-464 y TH. F. WOODS “Combating The Iron-Gloved Angel: Swift and Maritain v.Descartes” en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing* Washington American Maritain Association 2002 pp. 150-165.

⁶⁷ *El sueño de Descartes* pp. 22-28. Sobre esta obra que comentaremos luego véase la reseña en G.THIBON “A propos de trois récents ouvrages de Maritain” en *Revue Thomiste* a. XXXVI, 1933, pp.246-249. Maritain demuestra estar muy al tanto de las investigaciones de Gilson sobre la influencia de los autores medievales en la formación del cartesianismo.

⁶⁸ Véase como testimonio característico su carta a los teólogos de la Universidad de París dedicando sus *Meditaciones Metafísicas*. Pero, siguiendo nuevamente a Gilson, Maritain añade con algo de picardía que Descartes no estaba tan interesado en defender a la Iglesia como en defenderse de ella (“L’esprit de la philosophie moderne” en OC I, p. 832).

⁶⁹ “Le rôle de l’Allemagne...” en OC I, p. 933 “El racionalismo, al rechazar toda verdad superior al nivel de la razón humana, es decir al preferir la razón a la verdad, ha sido una primera y radical infidelidad a la objetividad contemplativa.” (“Sur l’idée du philosophe” en OC V, p.985).

extensa. En un análisis agudo, aunque quizás algo parcial, el estudio de Descartes en *Tres reformadores* gravita alrededor del “angelismo” cartesiano: la concepción del alma humana como una substancia espiritual pura.⁷⁰ Justamente la teología de los ángeles nos enseña que estos seres, subsistiendo más allá del orden material, son inmediatamente inteligibles para sí mismos y que, al no sufrir la inmutación de las cualidades corpóreas, sólo conocen la realidad mediante intuiciones. Y es de notar que, respecto de tales ideas, alcanzan una aprehensión pura y perfecta, que los dispensa del esfuerzo lógico. Así son llevados al conocimiento actual de las esencias sin la precariedad de la experiencia ni de las pasiones corporales.

Al fin y al cabo, todo el andamiaje cognoscitivo se sostiene, para Descartes, en su gran presupuesto: el método universal de la razón. Abandonando la teoría de los niveles de abstracción y la analogía, el método cartesiano de la matemática omnicomprendiva se postula como dominador absoluto. La matemática, ciencia que Descartes conocía como pocas, reúne a la vez la certidumbre de las construcciones puramente racionales con el sustento de la imaginación. A su imagen y semejanza el racionalismo habrá de plantear el modelo de la ciencia. Una ciencia estrictamente unificada en la filosofía y representada como un árbol “cuya raíz es la metafísica, cuyo tronco es la física y cuyas ramas son la mecánica, la medicina y la moral”.⁷¹ La ciencia natural se subordina a los intereses prácticos de la industria, de la salud y del trato entre los hombres. El árbol de la ciencia llega a su cumplimiento en el afán técnico de “hacernos dueños y señores de la naturaleza”.

Descartes desdeña el cultivo de la teología pero bajo la connotación de una modestia que se abstiene de indagar en las alturas. Como lógica consecuencia, queda desvirtuado el influjo bienhechor que la teología le proporciona al filósofo en cuanto creyente, y que cristaliza en la filosofía cristiana.⁷² Y así, al abandonar la síntesis del medioevo, la filosofía entra en un nuevo y problemático tiempo.

⁷⁰ Muchos estudiosos han objetado la tesis del angelismo cartesiano como una mirada demasiado sesgada y falta de equilibrio. Así, por ejemplo, S. NICOLSI “Jacques Maritain e la filosofia contemporanea” p. 410.

⁷¹ *El sueño de Descartes* pp. 33 y 63-67; *Tres reformadores* p. 8.

⁷² *ibid.* pp. 46-61. La impugnación de la teología confiere a la filosofía “el papel altísimo y las supremas responsabilidades” de las que ella se ocupaba. Y a causa de este despojo, la misma filosofía acabará por decepcionarse: “El sistema de Malebranche es una teofilosofía. El monadismo de Leibniz, una trasposición del tratado de los Ángeles. La moral de Kant, una trasposición filosófica del Decálogo. El positivismo de Comte desembocó en la religión de la Humanidad. El panlogismo de Hegel ha constituido el mayor esfuerzo por absorber todos los cielos del espíritu en el absolutismo de la razón; pero de una razón trabada y encadenada siempre, siempre rebajada por la obsesión teológica, que ha pasado más tarde a ser obsesión antiteológica. Cuando Feuerbach declaró que Dios era una creación y alienación del hombre, cuando Nietzsche proclamó la muerte de Dios, ambos quedaron constituidos en teólogos de nuestras filosofías ateas contemporáneas.” *Breve tratado...* p.171.

3.3 La física matemática y la impugnación de la filosofía de la naturaleza

En la mayoría de los planteos de Maritain hay una tendencia a rescatar y hacer valer las intuiciones acuñadas por la filosofía tradicional, clásica o pre-moderna. En su visión general de la historia del pensamiento, según estamos considerando, los autores antiguos y medievales trabajan en un ámbito sapiencial que les permite, más allá de las limitaciones históricas o culturales, descubrir los principios fundamentales y apuntalar su conocimiento a partir de ellos. Tal parece haber sido el caso de la epistemología: no obstante los profundos cambios que acontecieron en el panorama de las ciencias, sobre todo a partir del Renacimiento, Maritain sostiene que los principios reguladores de una teoría del conocimiento científico, presentados por Aristóteles y desarrollados por sus comentaristas, los árabes y los escolásticos, conservan substancialmente su vigencia. E incluso es posible convalidar, a la luz de esos mismos principios, los nuevos aportes que surgen en el comienzo de la Modernidad. En términos más precisos, la distinción que hoy resulta tan evidente entre la filosofía y las ciencias ya estaba contemplada en la teoría tradicional, a través de categorías como “saber *propter quid*” y “saber *quia*”, “*episteme*” y “*doxa*”, etc. No obstante, en la práctica “la filosofía de la naturaleza *absorbía todas las ciencias de la naturaleza*. El detalle de los fenómenos no era para ellos objeto de una explicación científica específicamente distinta.”⁷³ Por eso no tiene asidero sostener que la ciencia, como tipo de saber según el perfil que actualmente se le reconoce, haya sido una creación del pensamiento moderno. Tanto en su posibilidad teórica como en ciertos desarrollos que alcanzaron efectiva autonomía en la Antigüedad, era un modo de conocimiento explícitamente incorporado en la epistemología tradicional.

Esta convicción se ve reforzada por la adhesión de nuestro autor a los estudios muy autorizados que llevó a cabo Duhem sobre la evolución de las ideas acerca del universo, y que arrojan el resultado de una sucesión casi continua de etapas en esa historia, de manera que no tendría peso la afirmación de un cambio brusco o revolucionario a partir del Renacimiento. Esta tesis parece puesta seriamente a prueba al considerar la aparición de la física matemática como formato característico de la nueva investigación acerca de la naturaleza. En efecto, este tipo de saber se introduce “como una cuña” entre la filosofía y el estudio descriptivo o “histórico” de la naturaleza, presentándose como retoño original del nuevo espíritu de la modernidad.⁷⁴

⁷³ *Filosofía de la naturaleza* p. 46; *Réflexions...* en OC III pp. 178-179.

⁷⁴ *Réflexions ...* en OC III p. 181.

Sin embargo, Maritain acude una vez más a los trabajos de Duhem para mostrar que ya en el siglo XIII, y mucho más en el XIV, había claros antecedentes de esta estrategia de aplicación del cálculo matemático a los fenómenos naturales. Pero más aún hay que resaltar que, al menos como posibilidad teórica, la física matemática era un ejemplo más de lo que se denominaba antiguamente una “ciencia media”, un tipo de saber instalado entre el 1º y 2º grado de abstracción, donde la configuración formal de tipo matemático era aplicada a una materia de orden físico. A pesar de que esta modalidad científica se hace protagonista a partir del siglo XVII, “el tipo que a ella responde no era ignorado por los antiguos, pero éstos no la habían descubierto sino en dominios restringidos y particulares como los de la astronomía, la armonía o la óptica geométrica.”⁷⁵

Ahora bien, en el período renacentista se desata una animosidad especial hacia el pensamiento de Aristóteles, entre otros motivos, bajo el cargo de haber conducido a la ciencia natural a numerosas conclusiones erróneas, y por haber menospreciado el potencial explicativo de la matemática. No se puede discutir que las teorías científicas identificadas con la tradición peripatética no eran las adecuadas para una justificación satisfactoria de la naturaleza. Maritain explicita varios ejemplos de los errores surgidos de ellas. Pero, en cualquier caso, ninguno de esos errores puede deducirse necesariamente de los principios filosóficos de Aristóteles y por lo tanto nada prueban contra ellos.⁷⁶ En cuanto al desdén por la matemática, debe ser evaluado bajo las pautas de apreciación características de cada momento cultural. De hecho Aristóteles no sólo admite la utilización de razones matemáticas en la naturaleza sino que suele ponderar a la ciencia de los números como el paradigma del método axiomático y deductivo. En síntesis, según Maritain, la filosofía aristotélica y escolástica ofrecía, de manera virtual, los elementos para el desarrollo de una teoría físico matemática de la naturaleza sin que tuvieran que ocurrir conflictos. Pero de hecho los conflictos existieron a partir de aquella vocación de ruptura que se ha señalado como rasgo emblemático de la modernidad.

A la vista de los resultados prácticos, la nueva física, basada en mediciones y cálculos, resultaba mucho más eficaz en el conocimiento de los fenómenos. Y sobre todo, permitía describirlos de manera tal que fuese posible, a partir de allí, alcanzar el dominio de las fuerzas naturales. Pero dado que todavía persistía, cuanto menos en la práctica, la no distinción entre

⁷⁵ *Filosofía de la naturaleza* pp. 50-51. *Réflexions...* pp. 185-188. A partir de los últimos años de la vida de Maritain se profundiza notablemente la investigación sobre los desarrollos de las *scientiae mediae* hacia fines del Medioevo. Los estudios de Maier, Weisheipl, Wallace, Grant, Lindberg y otros han ilustrado el desarrollo alcanzado por los llamados “calculadores” en esta época.

⁷⁶ *Réflexions...* en OC III p. 191.

lo filosófico y lo científico, al reemplazar la ciencia de Aristóteles con la física matemática cae también su filosofía natural. La nueva ciencia no es considerada como tal, sino justamente como una nueva filosofía de la naturaleza. En esto consiste la “tragedia epistemológica” a la que alude Maritain en su *Filosofía de la Naturaleza*: “imaginar que la esfera representativa del conocimiento físico-matemático ... representa la esfera misma de la filosofía de la naturaleza”⁷⁷. Esto significa que, más allá de haber conservado el nombre por un tiempo (la palabra “filosofía” se continuó aplicando a los trabajos científicos hasta el siglo XIX) la nueva ciencia acabó por excluir toda perspectiva propiamente filosófica sobre el mundo natural. Y aquí aparece la secuela más traumática: al ponerse en el lugar de la filosofía de la naturaleza, la física matemática asume un rol sapiencial que de ninguna manera le compete. Se le impone a partir de allí la tarea de diseñar una ontología capaz de coordinarse con los resultados de sus propios conocimientos, esto es, conforme al esquema mecanicista de la extensión pura y el movimiento local. Por eso, “desde el momento en que se tome el conocimiento físico-matemático de la naturaleza por una filosofía de la naturaleza y se le exija una explicación ontológica de lo real sensible, se tenderá inevitablemente a una filosofía mecanicista”.⁷⁸

En consecuencia, así como los errores científicos del aristotelismo arrastraron, sin motivo, a su filosofía de la naturaleza, ésta arrastró, ahora con motivo, a la metafísica que se alimenta de ella. Al invertir el orden de la jerarquía, convirtiendo la ciencia en sabiduría, todo se reconstruye desde abajo, ya no queda lugar para una reflexión propiamente filosófica acerca de lo material y la metafísica, la antigua sabiduría, queda como un eco, un apagado reflejo de un mundo donde no hay más que número y cambio de lugar. Esta caída de la filosofía natural y la consiguiente fragilidad de la metafísica orientarán al pensamiento moderno hacia las expresiones más puras del idealismo.

3.4 Kant y la impugnación de la metafísica

Maritain comparte la tesis de Gilson de que el idealismo ya se manifiesta en germen en la filosofía de Descartes.⁷⁹ En efecto, siguiendo el principio de inmanencia, y la

⁷⁷ *Filosofía de la naturaleza* p. 57.

⁷⁸ *ibid.* p. 56. “si hay una metafísica que ha dado pruebas de ser incapaz de derecho (si no de hecho) de reconocer el procedimiento propio de las ciencias inductivas, y que ha revelado una ambición e intemperancia dogmática inaudita en lo que respecta a la ciencia del universo corporal, hasta admitir un conocimiento exhaustivo de la esencia de la materia, que supuso desnuda ante nuestro espíritu, es la metafísica de Descartes y de Malebranche” *Los grados del saber* p. 64.

⁷⁹ *Réflexions...* en OC III pp. 28-34; *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 784 y 948-949. Gilson fue un experto en el conocimiento del pensamiento cartesiano y en particular de las fuentes medievales de su

consecuente separación entre ser y pensamiento, resulta que el testimonio de los sentidos ya no es válido para la ciencia porque no es un conocimiento propio del sujeto ni garantizado por el innatismo. Su valor se limita a regular la praxis de la vida cotidiana. El verdadero objeto de la ciencia, entendido como objeto *quod*, son las ideas presentadas como réplicas o copias de una realidad que nos es directamente inaccesible. La única manera de llegar hasta ella es por demostración a partir del *cogito*, de la idea de Dios y del argumento que extrae la existencia de Dios como atributo necesario de su idea. Sólo porque Dios existe y es veraz tengo la certeza de que no me engaño cuando percibo como real el mundo designado por mis representaciones. Aquí parece cerrarse con lógica impecable el círculo del racionalismo cartesiano, pero sólo en apariencia. En el principio de la independencia de las ideas y de su condición de objeto-cosa ya está en germen la perspectiva idealista. En este sentido, Descartes sería el padre del idealismo, no por haber negado la realidad de las cosas sino porque sus herederos, “cada uno mudando su sistema, han seguido una curva evolutiva de una lógica interna irresistible”.⁸⁰

La parábola del cartesianismo toma su curva en primer lugar con Berkeley, quien sostiene con cordura que bajo las condiciones planteadas el mundo exterior es superfluo como correlato de la idea. Y el pliegue definitivo llegará con Kant. El fundador del criticismo rechaza el argumento ontológico por su inconsistencia y deja atrás la tradición renacentista que consideraba al conocimiento como una impresión física originada en Dios (Descartes) o en los cuerpos (empirismo).⁸¹ Esta revolución kantiana, “catástrofe histórica para la civilización occidental”⁸² abandona definitivamente el patrón de la receptividad en la relación cognoscitiva. El conocimiento ya no es contemplativo sino constitutivo del objeto. Conocer es hacer, fabricar.

Para el innatismo cartesiano el pensamiento es esencialmente pasivo, es una materia que ha recibido un sello; lo mismo será para los empiristas que mirarán este sello como causado en el pensamiento, no por Dios, sino por las cosas. Kant querrá restituir la actividad del pensamiento, pero siempre sobre el mismo tipo de una actividad transitiva o productora que impone una forma a una materia; esta vez la forma se mantendrá del lado del espíritu, los conceptos serán formas vacías, y lo que será subsumido y organizado bajo estas formas es la materia sensible. Y como la inagotabilidad de la cosa como sujeto por conocer pasa en consecuencia, en virtud del “principio de Copérnico”, al pensamiento

inspiración. La obra más provocativa acerca del idealismo larvado de Descartes es, sin duda, *El realismo metódico* (Madrid, Rialp, 1980).

⁸⁰*El Campesino del Garona* p. 144. Cf. *El sueño de Descartes* pp. 119-120.

⁸¹ *Réflexions...* en OC III pp. 34 y 49.

⁸² *ibid.* p. 36.

como generador del objeto, dicho pensamiento aparecerá como un proceso indefinido de elaboración del objeto.⁸³

En este sentido, el pensamiento kantiano diluye la existencia en el esquema de las categorías del entendimiento, haciendo así que la verdad se defina como un acuerdo del conocimiento consigo mismo. Y en la medida en que el objeto conocido es a la vez construido por la síntesis del juicio, hay un principio unificador de parte del sujeto que hace las veces del ser en el contexto realista. Y así el reemplazo del trascendental *ens* por el trascendental *unum* se muestra como aspecto esencial de la revolución kantiana.⁸⁴ Dicho esquemáticamente, “como Descartes había negado la posibilidad de la teología *como ciencia*, éste [Kant] ha negado la posibilidad de la metafísica *como ciencia*.”⁸⁵

En términos críticos, Maritain le reprocha a Kant, entre otras cosas, la gratuidad con la que acepta la realidad de la cosa en sí, la necesidad irrestricta de la geometría, así como el empeño en querer medir todo el conocimiento según el parámetro de una ciencia particular, en este caso la física de Newton.⁸⁶ A ello debe agregarse la “fenomenalización” de las nociones propias de la metafísica, tales como ser, causa y substancia, presentadas como categorías *a priori*. Detrás de esa conservación de terminología parece advertirse la búsqueda de una referencia ontológica, quizás oscura, pero que corresponde a la conocida idea de Kant según la cual no es posible suprimir la metafísica, aunque su estatus permanezca problemático. Más adelante, cuando se refiera a los criterios de subalternación entre las ciencias, Maritain remitirá a los principios reguladores de la Razón kantiana como ejemplo de la dependencia entre biología y metafísica.⁸⁷

Ahora bien, pese a todo le reconoce un aporte, el de haber establecido con claridad la frontera entre la visión científica, asociada al *fenómeno*, y la filosófica que recae sobre la cosa en sí o *noúmeno*. El criticismo kantiano ha mostrado que la ciencia de los fenómenos, lo que en el lenguaje moderno se llama “la ciencia”, no contiene ningún instrumento capaz de descubrirnos la cosa en sí, la causa en su realidad ontológica. Gracias a la terminología kantiana la palabra *fenómeno* ha servido para calificar con precisión el campo de la ciencia

⁸³ *Los grados del saber* p. 211. Cf. *Réflexions...* en OC III pp. 35, 302 y 314-315.

⁸⁴ *Réflexions...* en OC III p. 35. Pronto veremos reaparecer este rasgo en la visión de Comte.

⁸⁵ *Ciencia y sabiduría* p. 49.

⁸⁶ *Ibid.* pp. 10-11.

⁸⁷ *Filosofía de la naturaleza* p.134. En el capítulo V de su *Ciencia aristotélica y ciencia moderna* (Buenos Aires EdUCA 1991) Sanguineti plantea la tesis de una afinidad no positivista entre metafísica y filosofía kantiana mucho más acentuada que lo habitualmente expuesto. Para él la propuesta de Kant está animada por una “intrínseca motivación filosófica”, destacando “la necesidad que él veía de que las ciencias estuvieran guiadas por la metafísica.” p. 178. Se trata, sin embargo, de una metafísica trascendental, no realista.

separándolo de la filosofía⁸⁸. Pero a partir de Kant ya no tiene sentido hablar de una filosofía de la naturaleza (encarnada, como ya vimos, en la física matemática). La tarea filosófica queda desplazada hacia el problema crítico, el problema del conocimiento, el cual, por otra parte, “ha llegado a ser perfectamente ininteligible”.⁸⁹

4. La época de Maritain

4.1 La dialéctica: Hegel y Marx

La filosofía contemporánea no aparece, de suyo, entre los intereses dominantes de Maritain. No existen obras desarrolladas, al estilo de *Tres reformadores* o *El sueño de Descartes*, donde se analicen las corrientes más cercanas al momento histórico de nuestro autor. Esta temática pudo haber sido opacada por la sobrecarga de cuestiones que siempre estuvieron en el ánimo de Maritain y, sobre todo, por cierta actitud de rechazo que experimenta hacia un estilo intelectual que ve como anárquico y disolvente.⁹⁰ En un párrafo muy explícito, el *Campeño de la Garona* reprocha a Descartes y a sus herederos el haber caído en el idealismo, con lo cual impugnan el fundamento primero del saber filosófico, y así merecen llamarse más bien *ideósofos* que filósofos.⁹¹ No obstante reconoce el talento e incluso la genialidad de muchos de ellos y considera que han hecho un inmenso aporte a la historia de la filosofía llamando la atención sobre ciertos problemas fundamentales. Recuerda gratamente las lecturas de Berkeley, Spinoza, Hume, Leibniz, Kant y, por supuesto, Bergson. Siente “un gran respeto intelectual” por Husserl, Heidegger y Ricoeur. Y se descubre ante Hegel, “el genio más grande entre ellos, y el más díscolo”.

⁸⁸ *Filosofía de la naturaleza* pp. 62-63.

⁸⁹ *Los grados del saber* p. 211; *Réflexions...* en OC III p. 48. Recomendamos la lúcida reflexión de H.Bars acerca del traumático quiebre que se consuma a fines del siglo XVIII entre una filosofía de la naturaleza sustituida por la física matemática (saber completamente “fenomenalizado”) y una metafísica devenida antropología reflexiva: “No le basta, en efecto, discernir, con M.Merleau Ponty, ‘lo metafísico en el hombre’, lo que, por lo menos, arranca las ciencias del hombre al cientificismo; ni tampoco definir la metafísica en el hombre como una de sus funciones eminentes, cosa en la que seguramente vuelve a pensar; tarde o temprano [...] confiesa que no existe metafísica si no es la *del* hombre y que, por otra parte, esto es toda la filosofía.” *Maritain en nuestros días* p. 38 y también 202-205.

⁹⁰ S.NICOLOSI “Jacques Maritain e la filosofia contemporanea” pp.403-418.

⁹¹ “[los pensadores cuya línea toma su origen en Descartes] no son filósofos; son *ideósofos*, único nombre exacto con el cual conviene llamarlos. Por sí mismo, este nombre no es peyorativo; designa simplemente *otra* vía de investigación y de pensamiento, distinta de la filosófica.” *El Campeño de la Garona* p. 146.

Esta figura, una de las “tres grandes cabezas filosóficas”, junto con Descartes y Heidegger, según lo describe en uno de sus últimos ensayos,⁹² constituye la síntesis más poderosa y avasallante de la modernidad, en cierto modo su culminación, y al mismo tiempo una voz profética de la mentalidad actual. En él se completa en cierto modo la revolución kantiana (o como la llamó Kant, la revolución copernicana de la filosofía), al transferir todo el poder a la razón suprimiendo las cosas. Esta supresión no es sino el idealismo, para el cual no hay más que pensamiento puro, que se basta absolutamente: “existir no es sino pensar, y pensar, no una cosa, sino el acto mismo de pensar; si para él hay cosas, no recibe nada de ellas; él las crea.”⁹³

El saber absoluto se identifica con la dialéctica, a la que Platón veneraba sin absolutizar y que para Aristóteles no pasaba de ser un instrumento lógico imperfecto. En Hegel la dialéctica expresa a la vez el autodespliegue del Espíritu y su manifestación en la historia. Al modo de una gnosis, el conocimiento ya no es contemplativo sino que en su devenir engendra al mundo.⁹⁴ La lógica desborda el mundo ideal y se vuelve hipóstasis en el devenir dialéctico de la historia. La negatividad y el misterio, antes reservados a la mística, y que el racionalismo pretendía declarar como aparentes, ahora son asumidos plenamente por la Razón como un momento superado de la contradicción.⁹⁵

En este escenario la filosofía termina absorbiendo a la teología misma y a todas las formas del saber como momentos en el desarrollo del Absoluto, en términos de una progresiva realización del Espíritu objetivo. Bajo la premisa de un poder omnímodo de la Razón, el saber sintetiza sus diversidades en la unidad perfecta del Todo.⁹⁶ Más aún, la filosofía hegeliana se declara a sí misma como la filosofía cristiana por excelencia, por cuanto asume la verdad del cristianismo pero a la vez lo despoja de sus formas históricas vetustas, propias del momento religioso. La identificación de Dios con el hombre, realizada en Cristo,

⁹² “Pas de savoir sans intuitivité” en *Approches sans entraves* OC XIII pp. 947 ss.

⁹³ *Los grados del saber* p. 351; *Approches sans entraves* en OC XIII p. 785. “Todo es silogismo... El ser es pensamiento: no hay nada más allá de la razón; la idea hace la realidad de las cosas. Absoluto dinámico y Dios en movimiento, el pensamiento, como proceso de actividad inmanente, encierra en él todo lo que surge de él; es el Todo que engendrando sus propias diferencias y presente en ellas, puede solo, porque es el Todo, dar cuenta de cada una.” *Filosofía moral* p. 171.

⁹⁴ *Filosofía de la historia* p. 34; *Filosofía moral* p. 181.

⁹⁵ *Filosofía moral* pp. 183-186; *Réflexions...* en OC III p. 23; *Razón y razones* p. 85.

⁹⁶ “El idealismo suele elegir por tipo unívoco del universo del conocimiento un cierto orden de ciencias, y según ese tipo construye toda su filosofía del saber. Así no sólo descuida de una manera sistemática ciertos vastos dominios de lo cognoscible, sino que tiende además a reducir las diversidades de la vida del espíritu a un monismo noético más estéril en verdad y menos excusable que el monismo ontológico de los primeros filósofos”: *Los grados del saber* p.5.

es el anticipo de la identificación final del hombre con Dios.⁹⁷ En tal sentido, “Hegel a été le père du monde d’aujourd’hui en tant qu’il nie la supériorité de la personne humaine et la transcendance de Dieu pour s’agenouiller devant l’Histoire”.⁹⁸

Tras la muerte de Hegel, las reacciones a su doctrina se despliegan en dos grandes grupos: por un lado, los que combaten la soberbia de la razón y la pretensión de un Absoluto que es inasible y además destruye por asimilación lo individual y concreto (Kierkegaard, Nietzsche⁹⁹). Por otro lado, los que reformulan el ideal de ese Absoluto y del sistema de la razón, o bien invirtiendo, por así decir, la dialéctica y restituyéndola al mundo real (Marx) o bien volviendo a lo religioso encarnado en el culto a la Humanidad y a la Ciencia (Comte).

La filosofía marxista tiene una clara inspiración hegeliana, pero “con sus pies en el suelo y no en el aire”. El ateísmo suplanta al panteísmo, y deposita la realización definitiva del hombre en las transformaciones de la materia.¹⁰⁰ De un modo parecido a como Aristóteles hizo descender las Ideas platónicas, Marx pone en marcha la dialéctica en el reino de la materia sin ninguna posibilidad de ir más allá de él. El orden del espíritu, de la cultura, de la poesía, de la religión, son superestructuras que resultan del empuje dialéctico de la materia. En este sentido Maritain expresa una tibia simpatía hacia el marxismo por cuanto recupera el sentido realista y, por así decirlo, vuelve a los apoyos naturales del pensamiento. A causa de su ateísmo, la pregunta acerca de Dios tiene una respuesta, si bien negativa, de modo que la inteligencia no se pierde en las brumas del fenomenismo. Además conserva el valor de la perspectiva filosófica y el sentido sistemático del conocimiento. Pero desde ya debe rechazarse su pretensión de reducir al hombre como engranaje de la máquina transformadora de la naturaleza y la sociedad. La praxis triunfa absolutamente sobre el gesto burgués de la contemplación. En congruencia con ello, la dialéctica da razón de las cosas no por su naturaleza sino por su historia, el devenir explica al ser. Y en definitiva subyace un acentuado desprecio por la metafísica, a lo que Maritain denomina “la estafa dialéctica”.¹⁰¹

⁹⁷ *La filosofía moral* pp. 243-245; NICOLOSI *art.cit.* pp. 410 y 417. Con agudeza señala el contraste entre la tendencia dominante a la “antropomorfización” de Dios y, en el caso del idealismo, la “teomorfización” del pensamiento humano. *Los grados del saber* p. 351.

⁹⁸ *Le philosophe dans la cité* en OC XI p. 14.

⁹⁹ Nietzsche es presentado como “el signo y la figura por excelencia de la crisis del espíritu moderno”, caracterizada por el rechazo del realismo y de la verdad. Para Nietzsche la verdad representa, justamente, la última servidumbre que queda por remover de la herencia platónico-cristiana que tanto detesta. El intento por vivir de esa negación absoluta lo arrastra hacia la locura, que “es la consumación, encarnada en un hombre, de todo el mal del espíritu a partir de Lutero y Descartes.” *Réflexions...* en OC III pp. 37-38.

¹⁰⁰ *Filosofía de la historia* p. 35.

¹⁰¹ Cf. *Ciencia y filosofía* pp. 166-176; *El Campesino del Garona* 147-149; S.Jaki “Maritain and science” p. 282.

4.2 El positivismo

El sistema hegeliano representa un esfuerzo admirable por dar cumplimiento a la ambición fundacional del racionalismo moderno. Pero al mismo tiempo entra en conflicto con los ideales pragmáticos de la modernidad. Por eso la abrumadora eficacia de las nuevas ciencias provoca, en primer lugar, su grito de independencia respecto a la filosofía, para luego acabar fagocitándola: llegamos al positivismo. En esta doctrina la ciencia se invoca como modelo excluyente del pensamiento, y en su nombre se suprime todo lo que signifique un más allá de los fenómenos, en particular la referencia al ser y a las causas.

Para el positivismo la ciencia se caracterizará, pues, ante todo, por la eliminación de toda preocupación ontológica; he aquí el privilegio de la edad positiva, del estadio positivo por oposición al estadio metafísico y al teológico. Habrá que desechar entonces toda inquietud ontológica, a la vez que todo cuidado de explicación por las causas; la ciencia se reducirá a las leyes, a las relaciones de los fenómenos. Su tarea consistirá únicamente en la descripción de los fenómenos y en la búsqueda de los vínculos estables que los unen, substituyendo cuidadosamente esta noción de vínculo bien establecido entre los fenómenos, a la noción de causa o de razón de ser.¹⁰²

El precedente inmediato de la doctrina positivista aparece en la filosofía inglesa, sobre todo a partir del siglo XVII, bajo el nombre general de *empirismo*. En su obra *Le philosophe dans la cité* Maritain procura establecer los orígenes de la impronta cultural de la posguerra, y ello lo conduce a una evaluación de la corriente empirista y de sus consecuencias, tanto teóricas como prácticas. En líneas generales el empirismo se define como aquella concepción según la cual no hay distinción de naturaleza sino de grado entre el conocimiento sensorial y el de la inteligencia. Ésta no tiene ningún rasgo específico sino que se presenta como una especie de expansión del dominio sensitivo (lo cual plantea ante todo la paradoja de una inteligencia puesta en uso para negarse a sí misma). En consecuencia tampoco cabe admitir diferencia esencial entre el conocimiento animal y el humano. Nuestra vivencia no es en lo más mínimo contemplativa, sino puramente reactiva: actuamos sin ver. Sumergidos en el torrente de lo sensible, no somos capaces de reconocer la naturaleza universal significada por nuestros conceptos, ni la verdad de las proposiciones que construimos con ellos, ni el vínculo de consecuencia lógica propio de los razonamientos. Todo se agota en el despliegue de mecanismos pasivos de asociación o reflejos, desencadenados a partir de presiones orgánicas o afectivas. Podemos expresarnos o interactuar con el medio y los semejantes, pero no podemos *dialogar* o *conversar* porque nuestras ideas están vacías de contenido inteligible. No

¹⁰² *Op.cit.* p. 68. Para un buen resumen de esta etapa remitimos a M.A.VITORIA *op.cit.* pp. 43-65.

somos capaces de auténtica ciencia, en la medida en que lo puramente empírico no delata ninguna ley necesaria. Tampoco está a nuestro alcance la filosofía, con su pretensión de llegar al ser y a la esencia de las cosas. Y por último la religión se confina al terreno de aquellas experiencias supuestamente místicas que sirven de consuelo en la desgracia o como contrapeso del egoísmo natural de los hombres.¹⁰³

En la interpretación de Maritain el positivismo de A.Comte representa, por decirlo así, una vuelta de tuerca respecto de la concepción kantiana y la de Hegel. La dicotomía formulada por Kant entre el fenómeno y el noúmeno introduce en su filosofía una inestabilidad que conduce, en principio, al idealismo absoluto y la negación de la cosa en sí. Pero en Comte la respuesta se proyecta más allá de la filosofía y propone superarla a partir del discurso de las ciencias y su reducción al objeto fenoménico. Comte admite, al igual que Kant y a diferencia de Hegel, que hay un “acontecer” más allá de la espontaneidad del espíritu. Pero al mismo tiempo rechaza toda posibilidad de un pensamiento crítico autónomo de la actividad de la ciencia y, en consecuencia, cualquier referencia a la *Ding an sich*.¹⁰⁴ A tono con la concepción dialéctica de la historia y las propuestas mesiánicas que proliferaron en la primera mitad del siglo XIX, Comte formula la “ley fundamental” de los tres estados del espíritu: teológico, metafísico y positivo. El devenir de los tiempos conduce fatalmente a la plenificación de la Humanidad en el estadio positivo, donde quedan definitivamente atrás las rémoras de las creencias religiosas, cautivas de la imaginación, y la mirada meramente aporética y corrosiva de la metafísica.

En relación a nuestro tema es interesante el comentario de Maritain respecto a la ausencia de una perspectiva metafísica o sapiencial capaz de articular una visión jerárquica del saber. El positivismo declara *a priori* que sólo hay un objeto posible para el conocimiento: el reino de los fenómenos. Expresamente rechaza todo intento de comprensión por vía de causalidad y todo trasfondo substancial siquiera escondido tras el ropaje de los hechos. De ahí también, por supuesto, el ateísmo programático de esta escuela. Consecuentemente con esta horizontalidad en la visión del conocimiento, la comparación entre la filosofía, la teología y la ciencia sólo puede darse en términos de competencia sobre un mismo dominio. Y está claro que, si se trata del conocimiento de los fenómenos, la ciencia aventaja claramente a las otras dos.¹⁰⁵

¹⁰³ OC XI pp. 50-58.

¹⁰⁴ *Filosofía moral* pp. 343-345.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 356.

Otro detalle significativo es que, si bien la filosofía carece de objeto propio, en el positivismo persiste como instancia reflexiva de la ciencia sobre sí misma. En ese plano se establece el carácter homogéneo e irreductible de las distintas disciplinas científicas, como así también se identifican las leyes generales de la naturaleza que cada ciencia enuncia bajo un aspecto particular. En definitiva, la filosofía tendría la misión de organizar el cuerpo de los conocimientos científicos, aunque no ciertamente bajo supuestos ontológicos sino de acuerdo al pragmatismo de los intereses sociales.¹⁰⁶

Con el advenimiento del espíritu positivo se alcanzaría el ápice de la historia. La Ciencia en Comte es el nuevo objeto de adoración, cumpliendo así la extraña paradoja de ser no solamente una filosofía que se devora a sí misma, sino un retorno al espíritu religioso que rinde culto a la Humanidad, al Orden y al Progreso.

En su valoración del positivismo, Maritain empieza por destacar su afinidad con la tesis realista según la cual todo nuestro conocimiento tiene origen en la experiencia sensible. Esta convicción permite extender los alcances del método experimental mucho más allá de los límites estrechos de la mecánica newtoniana.¹⁰⁷ Luego insiste en destacar la ventaja de un pensamiento ascético, capaz de purificar el discurso científico de las adherencias pseudo metafísicas que lo contaminaron en sus primeros tiempos luego de Descartes. El régimen estrictamente fenomenista y matemático garantiza, en este sentido, la rigurosidad del discurso científico y, de alguna manera, crea su posibilidad de progreso y aplicación. Finalmente le reconoce a Comte el haber introducido la disciplina sociológica, que según veremos luego resulta una pieza importante en la arquitectura del saber práctico según la visión de nuestro autor.

Sin embargo, el positivismo comtiano sólo puede conducir a la inteligencia a su ruina, en la medida en que la despoja de su alimento vital, que es el ser y la verdad. Para Maritain “Comte no supo jamás lo que era la metafísica, solamente sabía lo que era la ciencia”¹⁰⁸. Es verdad que, como a menudo sucede, los ejemplos que se le ofrecieron a Comte fueron de una ontología más bien degradada. Pero de todos modos, al apartar la mirada sapiencial, la mente queda en tinieblas: “Ningún filósofo ha sido menos intuitivo que Comte. No ha tenido ni un destello sobre las cosas en toda su obra. Ha sido un cerebro ávido de organizar, no de ver.”¹⁰⁹

¹⁰⁶ *Ibid.* pp. 369 y 405-408.

¹⁰⁷ *Refléxions...* en OC III p. 311. *Filosofía moral* p. 355. Esto se advierte de manera notable en los progresos de la biología experimental de aquella época, por ejemplo en los trabajos de Bernard y Pasteur.

¹⁰⁸ *Filosofía moral* p. 354.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 392.

Está claro, a la luz de esta crítica, que cualquier intento de unificar el saber supone una lectura previa de la realidad en su dimensión más profunda, desde la cual es posible apreciar los vínculos entre las disciplinas. El rechazo de Comte al régimen de la causalidad supone no sólo vaciar de sentido la explicación científica sino, por lo demás, desconocer la idiosincrasia misma de la investigación. Los testimonios de ilustres científicos, anteriores y posteriores a Comte, hablan a las claras de una vocación por alcanzar, siquiera a tientas, el núcleo sólido de la realidad, el trasfondo metafísico sobre el que se apoyan los fenómenos.¹¹⁰ En definitiva, la unificación del saber no puede provenir ni de una filosofía destituida de objeto propio, meramente supeditada al dato científico, ni de una religión, aunque sea la religión de la Ciencia. Es preciso ir más allá (*metá*) de la ciencia, pero no más allá del saber. En el positivismo de Comte la unidad, planteada desde una síntesis puramente subjetiva, hace las veces de un trascendental supletorio del ser.

La ciencia misma, que sólo prospera en la aventura, se niega a toda unificación que pudiera provenir de la sujeción, aunque fuese en nombre de las exigencias del corazón y de los intereses de la humanidad; no quiere ser “regenerada” por ningún clero, aunque fuese positivista. La única unidad que puede ser digna de ella es una unidad lograda en el orden mismo del saber [...] La única solución satisfactoria para la ciencia y para la filosofía a la vez es sostener que la unidad y la integración a que el sabio aspira en el orden mismo del saber, son alcanzadas no en el nivel de las ciencias mismas, sino *más allá de ellas y de su dominio*, y más alto en el nivel del saber filosófico y de las realidades que constituyen su objeto propio e independiente, mientras que las ciencias van cada una por su camino según que las empuje el viento. El reinterpretar en la perspectiva y el universo propios del saber filosófico, y de unificar en él el inmenso material perpetuamente cambiante de hechos y de teorías elaborado por las diversas ciencias es la competencia de la metafísica, y sobre todo de la filosofía de la naturaleza.¹¹¹

4.3 Visión crítica de la filosofía de su tiempo

Ante esta situación la reacción de los filósofos no se demora. A comienzos del siglo XX, apenas 50 años después del *Discurso* de Comte, se abre un abanico de respuestas que procuran restituir los fueros del pensamiento filosófico. Según el diagnóstico de nuestro autor, todos esos intentos están seriamente condicionados por haber aceptado el planteo del positivismo. Se asume que la razón se desenvuelve en un plano meramente calculativo e

¹¹⁰ *ibid.* pp. 354, 380, 392 y 399. Es importante aclarar que “en razón de este indispensable fondo interior ontológico es por lo que (contrariamente a los entredichos comtianos) el sabio no se priva de hacer uso de todo un léxico de nociones (sustancia, materia, naturaleza, causa, energía, potencia, acción...) que ha heredado de la filosofía de la naturaleza y de la metafísica, pero (y esta vez de acuerdo con las conclusiones más profundas de Augusto Comte) que *refunde* totalmente en una perspectiva puramente fenomenalista.” p. 380

¹¹¹ *Ibid.* pp. 381-382.

instrumental, y que su producto natural es la ciencia en términos positivistas. Por encima de ella, o quizás habría que decir “al margen de ella”, el espíritu se abre a otras dimensiones, pero que ya no tienen el sustento de la experiencia del mundo ni responden a un llamado propiamente ontológico. La metafísica que pretende restablecerse en estos tiempos ya no será una metafísica especulativa sino reflexiva.¹¹² Algunos, como Brunschvicg, intentarán replantear el idealismo donde la dialéctica engendra la ciencia y en ella se plenifica la vida del Espíritu. Otros, y aquí aparece la figura de Bergson, buscarán por el lado de la experiencia intuitiva de la duración, identificando el mecanicismo con la razón conceptual y escapando hacia la irracionalidad de lo que es pura vitalidad efímera.

La crítica de Maritain al pensamiento de Bergson ocupa numerosos pasajes de su obra y ha tenido un desarrollo cambiante. Desde las rotundas quejas de los primeros trabajos ha mutado en un reconocimiento progresivo de sus valores más allá de las dificultades de base, y se ha ocupado de subrayar las virtualidades metafísicas meritorias de la doctrina del maestro. Según Pavan¹¹³ hay dos aspectos o imágenes del bergsonismo a tener en cuenta: la de su doctrina objetivada y la de su presencia en el interior del espíritu mismo de Maritain. A la primera de ellas corresponde la parte más áspera de la crítica, a la segunda el reconocimiento de una influencia emancipadora. El bergsonismo, al oponer intuición e inteligencia, acaba en un dualismo epistemológico que desacredita a la filosofía (por eso Maritain pensaba renunciar a ella para dedicarse a la biología). En su intento de oponerse valerosamente al cientificismo, la filosofía de la intuición arrastra a toda la metafísica del ser presurosamente asociada con la rigidez de los conceptos. Para Bergson la ciencia es un producto natural de la inteligencia conceptual, y la intuición se apoya justamente en ese producto.

No obstante, y sobre todo a partir de su período americano y el fuerte impacto causado por la lectura de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Maritain se refiere a la intuición bergsoniana como un aporte significativo a la metafísica a partir de su acercamiento a la idea de intuición intelectual, pues si bien el objeto de aquella intuición es la duración, su sentido profundo es el de llegar al ser mismo. Efectivamente, hay en la duración “una experiencia psicológica que no es todavía la intuición metafísica del ser, pero que habría podido conducir a esa intuición, porque, encubierta en la duración psicológica, implícitamente dada, está la

¹¹² *ibid.* pp. 73 ss. Más adelante incorpora una mención a favor de la escuela neo-realista Americana de Perry y Santayana, por su actitud de denuncia contra “los sofismas y prejuicios latentes en el idealismo” y “los encantamientos” de la filosofía kantiana. Cf. pp. 316-317.

¹¹³ “Maritain e Bergson” pp.265-287. Cf. también NICOLSI “Jacques Maritain e la filosofia contemporanea” pp. 404-406.

existencia, el irreductible valor del *esse*".¹¹⁴ El contexto filosófico bergsoniano es particularmente beneficioso para la ciencia, sobre todo las ciencias biológicas. Es indispensable para el trabajo científico, más allá de todos sus refinamientos metodológicos, disponer el espíritu para alcanzar cierta intuición capaz de conducir la investigación. Esa intuición que el científico atrapa como una mariposa en el aire es, según Maritan, la que más se aproxima a la intuición tal como la entiende Bergson. De manera que, al mismo tiempo que critica al positivismo y al mecanicismo, este filósofo contribuye implícitamente a valorar el momento intuitivo del conocimiento científico. De esta manera la ciencia queda prevenida de apriorismos o de la tentación de refugiarse en los arquetipos a la manera platónica. La intuición recuerda, a su manera, que el científico debe moverse en el mundo como un cazador en pos de su presa.¹¹⁵

El pensamiento de Bergson también es valorado por oposición al de Hegel, ya que propugna un devenir *creador*, en una línea anti-esencialista que se opone a la lectura lineal de la historia. Y es al mismo tiempo una refrescante consonancia con el misterio de la temporalidad que anida en el corazón del cristianismo. Además es invocado en los trabajos de estética de Maritain como afirmación de la trascendencia de la experiencia poética. Y como enseguida veremos, la visión bergsoniana se acomoda naturalmente a una imagen evolutiva de la naturaleza tal como se plantea en el ámbito de las ciencias físicas y biológicas, con especial impacto en la cultura del siglo XX. En definitiva, todos estos aportes compensan el reproche de querer construir una alternativa filosófica capaz de superar el positivismo admitiendo, acriticamente, la validez del enfoque físico matemático como desarrollo propio de la ciencia inmune a toda regulación.¹¹⁶

En términos algo más expeditivos Maritain alude a la escuela epistemológica francesa (Poincaré, Duhem, Meyerson, Bachelard) donde persiste la nota de equivocidad con la cual se

¹¹⁴ *Siete lecciones...* p. 80. Cf. H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 211-215.

¹¹⁵ *La philosophie bergsonienne* en OC I pp. 65-66.

¹¹⁶ Remitimos principalmente a *La philosophie bergsonienne* y *De Bergson a Tomás de Aquino* cc. I-III. Gilson recriminará agriamente a su amigo por considerar desmesuradas las críticas del maestro de ambos, cf. G.PROUVOST *Gilson-Maritain* p.209 y una carta a A.Pegis donde afirma: "Hay todavía una cosa que no puede hacerse: excusar su libro sobre Bergson. No habría problema si Maritain no blandiera el tomismo como un garrote." (cit. en NELSON *On the philosophy of organism* p. 46). En sus últimos años, la actitud de Maritain hacia aquel inspirado pensador fue de mucha más consideración y gratitud. "no olvido que hay un 'bergsonismo de intención mucho más próximo que lo que se cree de realismo tomista; y aunque Bergson, hacia el fin de su vida, dijera un día que él y yo (yo, el pobre Jacques que lo había criticado tan duramente) nos habíamos encontrado 'en el medio del camino'." *El Campesino del Garona* p. 156. "a través de la duración, es el *esse* lo que de hecho, y sin decirlo, alcanzaba él en realidad, y que en todo caso el tomismo tiene con él una gran deuda, pues si la intuición del ser no tiene nada que ver con su intuición, sin embargo, gracias al impacto de su intuición y de su genio metafísico sobre el pensamiento moderno [...] los tomistas contemporáneos han reconocido al fin (no sin fuertes oposiciones, ni tampoco todos todavía, pues no hay tantos metafísicos por el mundo) la importancia esencial del ser en su propia filosofía. Desde este punto de vista se debe considerar a Bergson como un gran libertador." *Ibid.* p. 190-191. Cf. también G.PROUVOST pp. 288-289.

entiende el discurso científico en relación al de la filosofía. En el caso especial de Duhem “la física y, en general, la ciencia de los fenómenos, sólo tiene por objeto la pura legalidad matemática de los fenómenos, sin búsqueda alguna de causalidad.”¹¹⁷ De esta manera, si bien se reconoce la posibilidad de un acceso cualitativo al ámbito de la naturaleza se cae “en una concepción demasiado idealista, casi nominalista, de la ciencia, de la ciencia de los físicos” con lo cual, a la larga “el físico habría carecido del atractivo principal y primer móvil de la *investigación física*, es decir, el descubrimiento de las causas, el sentido, el gusto del misterio particular a descubrir en la existencia física.”¹¹⁸

También pueden contarse algunas páginas alusivas al movimiento fenomenológico, especialmente en las figuras de E.Husserl y M.Scheler, a quienes reivindica en el afán por restituir la mirada de la filosofía de la naturaleza. En este caso el aporte consiste en avanzar más allá de la explicación mecanicista hacia el comprender (*verstehen*) lo real en términos de totalidad o intuición de esencias. Se trata de abordajes positivos en su interés por superar el reduccionismo científicista, aunque para Maritain resultan insuficientes en su base metafísica.¹¹⁹

En cambio vale la pena detenerse en el análisis del Círculo de Viena, sobre el cual nuestro autor muestra particular interés. Maritain describe la teoría neopositivista como un intento por perfeccionar el lenguaje de la ciencia separando de él todo lo que carezca de sentido empírico, y reduciendo el conocimiento a la organización puramente sintáctica de enunciados referidos exclusivamente al universo de los hechos puros. Hay, pues, una obsesiva *desontologización* de la ciencia, que a los ojos de Maritain viene a confluír con su descripción del *análisis empiriológico*, según veremos luego.¹²⁰

A Maritain le parece que la descripción que propone el neopositivismo en cuanto a la peculiaridad de su lenguaje podría ser coherente con el realismo: “Demos gracias a los lógicos

¹¹⁷ *Filosofía de la naturaleza* p. 78.

¹¹⁸ *ibid.* En sus primeros escritos Maritain adoptó casi sin reservas las pautas epistemológicas de Duhem, no sólo para enfatizar las limitaciones de la ciencia y su vana pretensión de absoluto, sino también como autoridad para desacreditar la presunta hostilidad histórica entre ciencia y cristianismo. Más adelante fue tomando distancia de esas posturas, por considerarlas demasiado radicalizadas. Autores como S.Jaki proponen hoy una visión más equilibrada acerca de las ideas de Duhem.

¹¹⁹ Véanse, por ejemplo, *Filosofía de la naturaleza* pp. 73-90; *El Campesino del Garona* pp. 150-156; *Los grados del saber* 167-177, 183 n.95 y 212; *Razón y razones* pp. 12-18; *De Bergson a Tomás de Aquino* pp. 95-96. Como ejemplo de su primera etapa cf. “L’état actuel de la philosophie allemande” en OC II, pp.1141-1157. También consultar G.ZAPPONE *L’ultimo Maritain* p. 65 y S.JAKI “Maritain and science” 289. F.D.WILHELMSSEN “Commentary on Maritain’s Epistemology by Gerald A.McCool, S.J.” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”* S.Louis American Maritain Association 1981 p. 30: “La crítica de Maritain de la fenomenología de Husserl en *Los grados del saber* es la más penetrante y hasta feroz de las que conozco.” Cf. también J.J.SANGUINETI *Filosofía y ciencia natural en M.Scheler* en “Aquinas” a. XLIV, 2001, nn.2-3

¹²⁰ *Cuatro ensayos...* pp. 146-147.

vieneses. Ellos han adquirido conciencia de una gran verdad: a saber, que la ciencia (en el sentido moderno de esta palabra) no es *en modo alguno* una filosofía, y que por eso pide se *desontologice* (si se me permite emplear este barbarismo) radicalmente su léxico nocional”.¹²¹ En la tradición aristotélica y su prolongación en el tomismo resulta un lugar común la afirmación de la experiencia como origen de todo conocimiento intelectual. Más todavía, en las ciencias físicas el orden sensible constituye, a la vez, el ámbito de verificación indispensable de las afirmaciones teóricas. Todo ello debe continuarse en una crítica del conocimiento capaz de valorar la capacidad abstractiva y sobre todo intuitiva de la inteligencia. Pero el Círculo de Viena desperdicia el arduo trabajo de purificación epistemológica y queda aprisionado en la estrechez del empirismo y el nominalismo. No se puede admitir, en definitiva, y ni siquiera en nombre del discurso avasallante de la ciencia, que todo lo que no tiene sentido para la ciencia carezca en absoluto de él, y así elimine por completo la dimensión metafísica de la inteligencia.¹²²

El enfoque del Círculo de Viena, fuertemente influenciado por la física matemática y la lógica simbólica, ámbitos familiares a casi todos sus miembros, se basa en el criterio empírico de significación: “trátase de distinguir los enunciados que *tienen un sentido* para el sabio y los enunciados que *no tienen sentido* para el sabio”.¹²³ Y ello depende de la explicitación de los procesos de observación y mensuración, y el establecimiento de relaciones matemáticas entre los datos obtenidos: “un enunciado provisto de sentido científico expresa una relación estable entre dos formulaciones reducibles en definitiva a tal o cual clase de experiencias sensoriales.”¹²⁴ En cuanto a la inteligencia, su papel se reduce al de un mero administrador de datos, un simple testigo del trabajo de captación de medidas, “instalada en la oficina central de la fábrica, donde coloca en fichas y somete a un cálculo cada vez más

¹²¹ *Para una filosofía de la persona humana* p. 24.

¹²² *Cuatro ensayos...* pp. 142-161. “no reconocer el valor y la dignidad noética, en cuanto al conocimiento de las cosas, que tiene la física matemática, es cometer exactamente la misma falta, en sentido inverso, que quienes precedieron a Copérnico.” “Sur l’idée du philosophe” en OC V p.981. Maritain deja aparte de este movimiento a Wittgenstein, para quien el momento analítico no es “sino una especie de ‘catarsis’ o de ‘terapéutica’ exigida por una voluntad de claridad y coherencia en el lenguaje” de manera que “apartadas las complacencias confusionistas entre ciencia y filosofía” sea capaz de volverse “hacia un nuevo descubrimiento del orden ontológico y de lo que está fundado sobre él, en particular del valor.” *Filosofía moral* p. 348. En cuanto a la frase del mismo Wittgenstein “todo lo que puede decirse puede decirse claramente” acota Maritain que “por una parte, pueden formularse enunciados ‘claramente dichos’ sobre cosas que son oscuras por sí mismas (como la *materia prima* de Aristóteles) u oscuras para nosotros (como las perfecciones divinas) y que, por otra, la claridad de un enunciado es algo esencialmente analógico, habiendo tantas maneras diferentes de ‘decir claramente’ como grados distintos en el conocimiento ¿Por qué habría de acusar un filósofo a un físico de no hablar claramente cuando habla de “*antimateria*”? Y, ¿por qué un físico habría de acusar a un filósofo de no hablar claramente cuando habla de *ser en potencia* o *ser contingente*?” *ibid.* pp. 379-380

¹²³ *Cuatro ensayos...* p. 143

¹²⁴ *ibid.* pp. 143-144.

extenso todas las indicaciones que se le traen.”¹²⁵ De esta manera, la intuición original del neopositivismo, a saber, que es preciso depurar el discurso científico de todo rastro de ontología, y atribuirle como dominio propio y exclusivo la investigación empírica en cuanto tal, se ve malograda al rebajar la inteligencia a un rango puramente computacional. Todo el saber humano es, finalmente, unificado en la matriz de la ciencia de los fenómenos completamente matematizados. La metafísica, por su parte, ni siquiera es falsa. Simplemente carece de sentido.

Al mismo tiempo la razón queda hasta tal extremo debilitada que todo intento por alcanzar un más allá de las ecuaciones y datos empíricos queda a cargo de la fe, una fe personal y afectiva, no un auténtico conocimiento: “Por un vuelco inesperado, el objeto asignado por Aristóteles a la metafísica pasará a la fe. Si la ciencia no alcanza el ser, es la fe, al menos para el que ha recibido ese don, la que lo alcanzará. Coronemos de neofideísmo al neopositivismo y todo marchará sobre rieles, y con una notable economía de gasto intelectual.”¹²⁶

Cerramos este trayecto filosófico con un breve comentario sobre el tiempo presente (entiéndase por las décadas del 50’ y del 60’), que a juicio del anciano Maritain está recorrido por severos síntomas de degradación cultural. En una conferencia pronunciada en París en 1949, luego publicada como *Les chemins de la foi*¹²⁷ propone algunos rasgos dominantes del funcionamiento medio de la inteligencia de esa época. El primero es el “productivismo mental”, por causa del cual “descuidamos todo lo posible y desconocemos el momento de pasividad en que *escuchamos* antes de *decir*, en que lo real captado por el sentido y la experiencia viene a imprimirse en la inteligencia antes de ser conducido en el concepto o la idea al estado de inteligibilidad en acto.” Este gesto productivista agota la función intelectual en la formulación de conceptos, en la fabricación de representaciones simbólicas que se interponen entre la mente y la realidad, y que se transfieren inmediatamente en conductas útiles, adaptativas. No interesa ver, sino actuar: leemos el termómetro para saber cómo abrigarnos, no para conocer el calor. Leemos los obituarios para enviar condolencias, no para contemplar el dolor humano. Por otra parte, Maritain señala la primacía de la verificación sobre la verdad, el afán de constatar la validez práctica de los signos antes que su auténtica adecuación al ser de las cosas. Lo cual, en el caso de la fe, conduce a una profunda malformación de su sentido, ya que en vez de afirmar las verdades sobrenaturales con la

¹²⁵ *Ibid.* p. 145.

¹²⁶ *Cuatro ensayos...* pp. 162-163.

¹²⁷ En *Le philosophe dans la cité* en OC XI pp. 107 ss.

misma certeza y entusiasmo que tendríamos si lo hubiéramos visto, sólo se apela a la autoridad de un testigo en quien recae la responsabilidad de lo dicho. Tal como ocurre con la fe histórica, no hay aquí propiamente una declaración de verdad ni un compromiso con el mensaje.¹²⁸

Tiempo más tarde, en su polémico manifiesto *El Campesino del Garona* nos habla del vicio de la “cronolatría epistemológica”, “una fijación obsesiva sobre el tiempo que pasa”, una tendencia muy extendida a derogar todo pensamiento por el mero expediente del fluir del tiempo. Bastan unos pocos años para dar de baja las ideas y abrir paso a otras, cuyo valor no está en la verdad sino en la novedad. Lo que legitima al filósofo es su constante renovación, y lo único que le permite conservar vigencia es su fecundidad, reciclando sin cesar sus propias ideas. Todo se reduce a “incorporar las cosas del espíritu a la ley de lo efímero, que es la de la materia y la de lo puramente biológico, hacer como si el espíritu estuviera sometido al dios de las moscas”.¹²⁹ Este vicio lo hiere especialmente por su adhesión a los principios de Aristóteles y Santo Tomás, que para muchos que miden la duración de las ideas filosóficas con el reloj de las teorías científicas, han quedado definitivamente rezagados en el tiempo. “A eso respondo que el teléfono y la radio no impiden al hombre tener siempre dos brazos, dos piernas y dos pulmones, de enamorarse y de buscar la felicidad como sus lejanos ancestros; aún más, la verdad no reconoce criterios cronológicos, y el arte del filósofo no se confunde con el arte de los grandes diseñadores de ropa.”¹³⁰

El otro signo preocupante de la época es la “logofobia”, una suerte de pesimismo intelectual que consiste en reducir los conceptos a meras categorías lingüísticas. No se repara, en este caso, en que “no es el lenguaje el que hace los conceptos, son los conceptos los que hacen el lenguaje”. Así, debería esperarse que los filósofos supieran extraer de las canteras del lenguaje natural y el saber vulgar sus sentidos más auténticos, que en definitiva conducen al ser, y no agotarse en la pragmática del signo. Al proceder en la dirección contraria, diluyendo el pensamiento en la palabra, se corroe la inteligencia y, en especial, se vulnera la credibilidad espontánea del hombre común en su propia capacidad de razonamiento. Finalmente la gente acaba por creerle más a los filósofos que a lo que ven.¹³¹

¹²⁸ pp. 113-117.

¹²⁹ pp. 40-42. Cf. G.ZAPPONE *L'ultimo Maritain* pp. 65-68. Vale aclarar que si bien Maritain entiende como un acto de cobardía el “dejar de lado lo eterno por lo cambiante” (frase que emplea en una de sus cartas a J.Cocteau) también considera del mismo modo el huir de la novedad refugiándose en la nostalgia del pasado: “Un cobarde retrocede alejándose de las novedades. El hombre valiente se lanza hacia delante, en medio de las novedades.” *The Range of Reason* p. 193.

¹³⁰ *Le philosophe dans la cité* en OC XI pp. 29-30.

¹³¹ pp. 42-50.

Por último, Maritain reconoce en su tiempo una malsana propensión a alimentarse del engaño que proporciona la “falsa moneda intelectual” del cientificismo. A pesar de que los propios científicos tienen, por lo general, una clara conciencia de las limitaciones de su saber, sigue circulando esa moneda que permite comprar la sabiduría acorde a la época, con una respuesta científica a los problemas comunes del hombre, y con un simple encogerse de hombros ante los auténticos interrogantes acerca del universo, del hombre mismo y de Dios.¹³²

Visto en perspectiva, el trayecto de la modernidad se presenta para Maritain como una experiencia traumática en la que busca abrirse camino un humanismo caracterizado por el pensamiento autónomo y la disgregación del saber. A partir de Descartes se introduce una ambigüedad que destaca positivamente por un lado la afirmación del hombre, pero bajo una forma inmanentista que define su impronta erosiva del pensamiento metafísico. En este contexto “se impone una autenticación de la modernidad con un ‘humanismo integral’ en el que se deja caer la forma laicista con una polis auténticamente cristiana y no sin el aporte de una filosofía que retorna a la razón abierta al ser, o al núcleo metahistórico de la ‘*philosophia perennis*’”¹³³

No obstante el diagnóstico, Maritain no abandona la esperanza de una visión cristiana, reconfortada por los signos de vitalidad del pensamiento tomista, que siempre ha sido para él la tabla de salvación en los vaivenes de la cultura moderna. A pesar de ciertas interpretaciones algo sesgadas, sus últimos textos confirman el beneplácito que le inspira el gesto renovador de la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Si bien cae fuera de nuestro objetivo, deberíamos aludir a su concepción de la filosofía política para entender hasta qué punto la consolidación de las instituciones democráticas en el mundo puede augurar, para nuestro autor, climas más venturosos para la renovación de la cultura. Antes de cerrar el capítulo, hablaremos de la relación de Maritain con los aportes contemporáneos de la ciencia.

4.4. Las nuevas teorías científicas y su impacto cultural

Como ya ha sido dicho, Maritain tuvo desde su juventud una prolija formación científica, suficiente para ser codiciado como asistente de notables investigadores. A pesar de su ulterior entrega al pensamiento filosófico, pero en clara sintonía con sus ideales de

¹³² pp. 158-163

¹³³ A.GNEMMI *art.cit.* p. 290.

integración, no dejó de estar atento a los avances en las diferentes especialidades, y sus intervenciones al respecto prueban su acendrada ilustración y su espontánea afinidad con las preocupaciones de la comunidad científica. No podemos imaginarnos la impresión que habrá dejado en un espíritu inquieto y cultivado como el de Maritain la explosión revolucionaria de teorías que, además de modificar drásticamente el panorama del conocimiento del mundo y del hombre, introdujeron agudos desafíos para el pensamiento metafísico. En diferentes puntos de su obra Maritain alude a las resonancias perturbadoras y a la vez estimulantes de esas propuestas.¹³⁴

A favor de los méritos de nuestro autor en su tarea de diálogo con la ciencia no está de más aludir a la notoria hostilidad que predominaba por entonces respecto al pensamiento metafísico. Stanley Jaki evoca el profundo descrédito de la profesión filosófica a partir de la decadencia del idealismo hegeliano, pese a lo cual, y luego del primer período apologético, la visión acerca de la ciencia alcanzó en Maritain un alto grado de ecuanimidad y penetración. El historiador benedictino destaca cómo aquél supo diferenciar entre ciencia y filosofía de la ciencia, evitando el error de querer hacer filosofía sin ciencia (Hegel) o ciencia sin filosofía (Kant, Spencer).¹³⁵

En la juventud de Maritain prevaleció el interés por los estudios biológicos. Allí fue testigo y luego interlocutor en la polémica sostenida por los mecanicistas y los vitalistas. Debido a su relación con Driesch, y a la predisposición generada por las lecciones de Bergson, se mostró partidario de las ideas del neo-vitalismo. En el artículo recién citado aclara Jaki que esa adhesión, jamás desmentida, fue tomada como una rareza en virtud de la abrumadora tendencia de las investigaciones biológicas hacia el modelo mecanicista convenientemente actualizado (por ejemplo en genética y biología molecular). Pese a esa tendencia, Maritain afirma que “biólogos reputados por sus investigaciones experimentales han emprendido la rehabilitación de conceptos tales como ‘lo orgánico’, ‘la vida’, ‘la actividad imanente’ y hasta ‘el alma’, que la ciencia del siglo pasado se creía en el deber de dejar cortésmente de lado”¹³⁶. Este enfoque ofrece la doble ventaja de subrayar, por una parte, la estricta originalidad del ser vivo, irreductible a los esquemas del mecanicismo clásico de inspiración cartesiana. Por otra parte, sus desarrollos resultan en extremo coherentes con la doctrina tomista. En efecto, lo propio del viviente es el principio vital que unifica y organiza el todo a la vez que lo trasciende en cuanto no resulta propiamente de él ni cabe en sus

¹³⁴ “los problemas concernientes a la ciencia y a la filosofía se han renovado y complicado en nuestros días de un modo extraordinario” *Cuatro ensayos...* p. 140.

¹³⁵ “Maritain and Science” pp. 267-270, 278-279 y 290-291.

¹³⁶ *Los grados del saber* p. 311.

categorías. La coherencia, la espontaneidad, la orientación teleológica, no pueden explicarse sin recurrir a un factor peculiar, que se suele denominar *entelequia*, y que en principio desempeña un rol análogo al de la forma substancial de los vivientes en Aristóteles, o sea el alma.¹³⁷

Maritain también estuvo atento a los adelantos en el área de la matemática y la geometría. Aunque no parece haber alcanzado un alto dominio técnico de estas ciencias, se vinculó con ellas a partir de la subyugante creatividad de las nuevas concepciones y del protagonismo que adoptaron en la configuración del lenguaje de la ciencia. Ya en su temprana *Introducción a la filosofía* exhorta a prestar atención al estudio de los números:

El enorme desarrollo alcanzado por las matemáticas modernas hace más necesario que nunca el estudio filosófico de los primeros principios de esta ciencia, como único capaz de precisar la verdadera naturaleza de la abstracción matemática y de las entidades mentales que ella considera, las propiedades y relaciones recíprocas del continuo y del discontinuo, el verdadero significado de “números irracionales” y “números transfinitos”, de lo infinitamente pequeño, del “espacio no euclidiano”, etc.; y en fin, el valor de la traducción matemática de la realidad física, y de teorías como la de la relatividad, por ejemplo.¹³⁸

En 1925 se publica su recensión del *Essai sur l'induction* de B.van Benthem, en la cual defiende la crítica del autor al concepto matemático de “inducción completa”, propuesto por Poincaré y ya refutado por Duhem. En efecto, el principio de inducción completa (si una propiedad vale para el primer elemento de una serie, y puede probarse que si vale para un cierto elemento h entonces vale para $h + 1$, dicha propiedad vale para todo elemento de esa serie) sería en el fondo la conclusión de un silogismo. Esta postura parece simplista y Maritain la adopta sin desarrollar las consideraciones que serían del caso.¹³⁹ En 1932 escribe algunas reflexiones sobre la problemática de los números transfinitos introducidos a fines del siglo XIX por George Cantor¹⁴⁰ y dedica un *excursus* de *Los grados del saber* a la cuestión de

¹³⁷ “Los trabajos biológicos de Driesch representan desde este punto de vista, en la historia de la ciencia, un acontecimiento de alta significación, que merece la consideración de todos los espíritus reflexivos. Después del reino del puro fenómeno y del hecho bruto, después de tres siglos de matematismo, aquellos trabajos no anuncian nada menos que una restauración de la *Filosofía natural*, en el sentido en que Aristóteles y los escolásticos entendían este término, restauración que muchos síntomas permite prever del lado de las ciencias de la materia inorgánica, pero que tiene muchas posibilidades de efectuarse sanamente del lado de las ciencias de la vida, donde el riesgo de quedar atrapado en los sueños idealistas es muy inferior.” “Préface à *La philosophie de l'organisme*” en OC II pp. 1255-1256. “Le néo-vitalisme en Allemagne et le darwinisme” en OC I pp. 793-821; B.HUBERT “Jacques Maritain et la science” pp. 442-449. S.JAKI “Maritain and Science” pp. 288-290.

¹³⁸ pp. 138-139. Cf. también *Filosofía de la naturaleza* p. 178.

¹³⁹ OC III, pp. 1354-1355.

¹⁴⁰ Cf. su “Prefacio a *Philosophie des nombres* de R.Le Masson” en OC V pp. 1067-1068 y allí mismo una breve intervención sobre el mismo tema en pp. 1052-1053.

las geometrías no euclidianas, que representan un severo desafío para la epistemología. En efecto, estas concepciones del espacio geométrico, como la de Riemann o Lobachevsky, resultan claramente anti-intuitivas y además contradictorias con el modelo de Euclides. En virtud de sus axiomas se excluyen mutuamente, pese a lo cual todas son perfectamente coherentes y, hasta cierto punto, “traducibles” en el lenguaje de las otras. Para Maritain la “realidad” de un espacio geométrico radica en su consistencia y la construibilidad de sus objetos. Un problema muy diferente es el de establecer cuál de esos sistemas geométricos expresa el orden real tomado filosóficamente, esto es, “en cuanto hace ver en el estado puro o según su perfección ideal tal o cual carácter (situado en el plano del accidente cantidad) que existe o puede existir en el mundo de los cuerpos.” Y el criterio que propone es el del correlato natural de esa capacidad de existir fuera del espíritu, que viene a ser la posibilidad de la intuición sensible, pues “para esas entidades existir fuera del espíritu es existir con una existencia sensible, y lo que se opone a ser construido en la intuición imaginativa representándose libremente y de manera pura lo que es propio de la cantidad no tiene *a fortiori* ninguna posibilidad de pasar a la existencia sensible”.¹⁴¹ Aplicando este principio resulta claro que sólo la geometría euclidiana podría dar cuenta de lo que existe en el sentido fuerte de la palabra. Para Maritain las distintas geometrías no son divisiones unívocas de un género común, sino que se presentan como formas analógicas de representación cuyo tipo principal, que los demás suponen, estaría en el terreno euclídeo: “Los espacios no-euclidianos pueden, pues, sin la menor contradicción intrínseca, ser el objeto de la consideración del espíritu, pero habría contradicción en suponerlos fuera del espíritu y por eso mismo en suprimir de la existencia, en provecho suyo, el fundamento sobre el que su noción se apoya”. En definitiva, “el espacio que para el filósofo aparece como un *ens geometricum reale* es el euclidiano”.¹⁴² También aquí Maritain demuestra, a nuestro entender, no haber comprendido a fondo la matemática moderna.

Todavía en 1970 se muestra la inquietud de Maritain por estos temas en un artículo de *Revue Thomiste* luego recopilado en *Approches sans entraves*. En el dedica un extenso apartado a la teoría de conjuntos¹⁴³, a la que no considera como parte del saber matemático sino una mera herramienta o artificio lógico para el desarrollo de ciertos planteos formales o bien como soporte del lenguaje de las computadoras (creemos que es el único lugar en su obra en el que Maritain menciona a estos artefactos por entonces bastante exóticos). Ahora bien, el

¹⁴¹ *Los grados del saber* pp. 265-267.

¹⁴² *ibid.* p.271.

¹⁴³ OC XIII pp. 957-974.

tipo de procesos de los que se ocupa una máquina están claramente vacíos de toda intuitividad, y por lo mismo hay que negar que la disciplina encargada de codificar su lenguaje pueda ser considerada un saber. La teoría de conjuntos, desarrollada a partir del álgebra de Boole, es para Maritain una suerte de ficción resultante del salto de un nivel de abstracción a otro, lo cual da origen a nociones en sí absurdas como la de “conjunto vacío” o “colección de un individuo”. Por eso cabe legitimar su uso en ámbitos muy restringidos de la física o en la ingeniería cibernética, pero de ningún modo pueden ocupar el lugar de la lógica tradicional, y ni siquiera tienen cabida en el universo de la matemática vista como un saber, o sea dotada de intuitividad.

Otro capítulo novedoso de la ciencia al que alude Maritain es el de la física cuántica. Sus comentarios son más bien esporádicos, pero suficientes para dejarnos la impresión de que habría allí un reservorio importante de cuestiones a la espera de una elaboración adecuada, y con un inocultable compromiso filosófico. Sobre todo en *Los grados del saber* encontramos afirmaciones acerca de la conmoción experimentada a partir de la nueva física en ciertos conceptos como el de determinismo, al que Einstein consideraba como “causalidad estricta”. A partir de los cuantos, “la mecánica no puede dar razón del movimiento de una partícula de un modo en cada instante enteramente determinado... He aquí el principio de causalidad –bajo la forma misma de codeterminación fenomenal a la cual la ciencia lo ha reducido- expuesto a decepciones, lleno de lagunas, destituido de su valor universal.”¹⁴⁴ Es decir que la física, al abandonar la ingenuidad del modelo macroscópico de Newton, ha perdido la necesidad de acomodarse a un repertorio conceptual de inspiración ontológica, y así no sólo desaparece la falsa asociación entre causalidad y determinismo, sino la presunta dicotomía entre causalidad y libertad. Así “la nueva física suprime hasta la ocasión de toda esta seudofilosofía, que consideraba al espíritu y al libre albedrío como un escándalo para la ciencia”¹⁴⁵. Lo mismo puede decirse del mecanicismo, doctrina pergeñada por una metafísica que a partir de Descartes se volvió sierva de la física. En tal sentido “la nueva física manifiesta con más claridad que la física clásica y a todos hace ver el carácter simplemente metodológico y auxiliar del mecanicismo o del pitagorismo del sabio.”¹⁴⁶ Para resumir: la física atómica plantea un paisaje natural absolutamente propio, el cual le exige un lenguaje y una metodología peculiares, resguardados de todo concordismo.

¹⁴⁴ pp. 243-246.

¹⁴⁵ p. 302.

¹⁴⁶ p. 295.

Sin embargo, la estricta discontinuidad objetiva que debe establecerse entre la visión científica y filosófica del mundo no impide que, por una resonancia natural en el espíritu, las concepciones de la nueva física actúen como disposición o refuerzo de las ideas tradicionales de la filosofía de la naturaleza:

La idea que los sabios contemporáneos se forman de la masa y de la energía, del átomo, de las mutaciones debidas a la radioactividad, de la clasificación periódica de los elementos y de la distinción fundamental entre la familia de los elementos y de las soluciones y de los mixtos, dispone al espíritu –decimos dispone, pues para obtener algo más será necesario que todos estos materiales sufran un tratamiento propiamente filosófico-, dispone al espíritu a restituir su valor a la noción aristotélica de *naturaleza* como principio radical de actividad, a la noción de *mutaciones sustanciales* fundamento de la doctrina hilemórfica, a la de un *orden ascendente* de las sustancias materiales, mucho más rico y más significativo de lo que había entendido la física antigua.¹⁴⁷

Para cerrar haremos referencia a tres aportes de la ciencia que atrayeron de manera especial a Maritain, por lo cual los hemos escogido en el capítulo VII como ejemplos prácticos de su concepción acerca de la cooperación entre filosofía y ciencia. Aquí tomaremos en cuenta solamente su carácter estimulante para la reflexión epistemológica, y plantaremos en aquel lugar la posición maritainiana con un mayor detalle.

Indudablemente una de las contribuciones que más afectó a su inquietud epistemológica fue la teoría de la relatividad, formulada por Einstein en dos etapas (1905 y 1916). Las consideraciones del gran físico alemán llamaron inmediatamente la atención de los filósofos debido a las profundas repercusiones que se planteaban a partir de ellas en la visión de la naturaleza, el conocimiento o el tiempo. El entusiasmo de algunos convivía entonces con la perplejidad de otros, y no faltaron quienes adoptaron una postura más bien hostil, en la medida en que la teoría de Einstein pretendía servir de ariete a los defensores del cientificismo para derribar las murallas de la metafísica y asestarle el golpe de gracia.

En 1921 ve la luz la versión francesa del trabajo capital de Einstein: *Acerca de la teoría especial y general de la relatividad*.¹⁴⁸ Ese mismo año Maritain publica *Theónas*, obra escrita en forma de diálogo, en la que introduce un capítulo titulado “La matematización del tiempo”, donde se hace cargo explícitamente de las resonancias provocadas por la difusión de la teoría de Einstein¹⁴⁹. Defiende enérgicamente la metafísica inspirada en el sentido común, es decir la evidencia intuitiva de los principios naturales de la razón. En particular declara que “la noción

¹⁴⁷ *Ciencia y sabiduría* p. 78. Cf. *Utilidad de la filosofía* pp. 84-85.

¹⁴⁸ *La théorie de la relativité restreinte et généralisée*, Paris, Gauthier-Villars, 1921. La edición original en alemán *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie* es de 1917.

¹⁴⁹ En las OC v.II p.1292 los editores aclaran que los capítulos de esta obra son una reelaboración de las sucesivas entregas publicadas en la *Revue Universelle* durante el año 1920.

espontánea del tiempo, habida por el sentido común, siendo verdaderamente *natural*, no puede ser falsa.”¹⁵⁰ Admite la autonomía de la física matemática pero insiste en reducirla a un puro simbolismo. Por eso le reprocha a Einstein el creer que la crítica a la mecánica clásica, que es válida de suyo, le da al tiempo relativista un carácter verdaderamente natural. A causa de su complejidad, se abstiene de juzgar el valor científico de la teoría de la relatividad. Por último, declara su esperanza de alcanzar alguna vez la síntesis entre la perspectiva matemática y la de la filosofía de la naturaleza, pero lo considera una empresa “sobrehumana”.¹⁵¹

Como resultado de la extraordinaria repercusión de su teoría, Einstein fue invitado a dar conferencias en todo el mundo. En uno de sus viajes se presenta ante la Sociedad Francesa de Filosofía, en el recinto de la Sorbona, el 6 de abril de 1922, en una memorable sesión a la que asistieron H.Bergson, L.Brunschvicg, E.Le Roy, E. Meyerson, P.Langevin, J.de Tonquédec y el propio Jacques Maritain.¹⁵² Las apreciaciones de alcance epistemológico que allí se le escucharon al científico alemán suscitaron la réplica de Maritain a través de varios trabajos, cuya reseña expondremos en el lugar indicado. Lo que aquí deseamos subrayar es la firme conciencia de nuestro autor para no soslayar en esa ocasión la palabra de la filosofía ante la perspectiva de un avasallamiento por parte de la física.

El debate se prolongó durante unos años y dejó algunas huellas en el espíritu de Maritain. Así, al publicar la segunda edición de *Los grados del saber* en 1934, Maritain cree necesario aclarar en qué sentido aborda a la física relativista como testigo de las nuevas teorías, desplazando el interés por la teoría de los *quanta*. Y así sostiene que

la revolución relativista es, para el desarrollo de la física, menos radical y menos esencialmente renovadora que el descubrimiento de Planck de la radiación por *quanta*... [sin embargo] hemos debido asignar una importancia particular a la física de la relatividad porque cuestiona nociones que poseen un papel fundamental en la Filosofía de la Naturaleza, como la noción de espacio y la noción de tiempo, y porque hace, por ello, que el riesgo de una confusión entre las dos disciplinas sea mucho más fácil y mucho más grave.¹⁵³

¹⁵⁰ p.79. Cf. Y.Simon *La philosophie de sciences de Jacques Maritain* en “Revue Philosophique de Louvain” a.70 1972 pp. 233-234.

¹⁵¹ En 1933 fue publicada una nueva versión de *Théonas* en lengua inglesa, revisada por Maritain. El texto original francés, que aparece en las *Oeuvres Complètes*, incluye una anotación del autor que dice: “Desde que fue revisado este capítulo, el progreso y los cambios en las ideas maestras de la física han continuado sucediéndose con gran rapidez, las concepciones de Einstein han evolucionado y otras concepciones han venido a completarlas. Pero estos cambios no sustraen nada, según creemos, a la pertinencia de las aseveraciones propuestas aquí, y nos ha parecido preferible atenernos para este capítulo al texto de la segunda edición francesa (1925).”

¹⁵² *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 17 1922 pp. 91-113.

¹⁵³ pp. 14-15.

En 1935 Maritain propone nuevas reflexiones sobre la cuestión en su *Filosofía de la naturaleza*. Allí explora a fondo el contraste entre la perspectiva ontológica de la filosofía y la empiriológica, propia de la ciencia, según expondremos luego. Y toma el ejemplo de Einstein para ilustrar la impronta del enfoque empiriológico, en el cual “la posibilidad permanente de verificación sensible y de medición, desempeña el mismo papel que la esencia para el filósofo.”¹⁵⁴

Finalmente, en un trabajo presentado por Maritain en el Congreso Tomista celebrado en Roma en 1936, que luego se publicó como uno de los *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*¹⁵⁵, considera a Einstein como uno de los testimonios del trabajo científico que influyeron en la concepción neopositivista. Más aún, tras describir el criterio empírico de significado como característica de la epistemología vienesa (que se ilustra con el episodio de Einstein) afirma que el “estudio [de la ciencia] hecho a la luz de los principios epistemológicos de Santo Tomás de Aquino conduce a unas visiones que concuerdan con las de la escuela de Viena”¹⁵⁶, pues en la teoría del neopositivismo no se hace más que aplicar el *modus definiendi* propio del orden empiriológico. Por eso, agrega, en el caso de Einstein se ve que hay “oposición más aparente que real del filósofo y del sabio sobre cuestiones como las concernientes al tiempo y a la simultaneidad”.¹⁵⁷ Pese a ello critica enérgicamente la cerrazón del pensamiento vienés con respecto al saber filosófico y religioso.¹⁵⁸

Pasemos ahora a los otros dos aportes de la ciencia cuya relevancia atrajo especialmente el interés de nuestro autor. Ya hemos visto que Maritain propone un esquema histórico en el que sobresalen los nombres de Lutero, Descartes y Rousseau como los “tres reformadores” de la cultura occidental, particularmente en cuanto a la concepción del hombre. Tal vez siguiendo el mismo esquema, en su análisis del pensamiento contemporáneo alude a otras tres figuras como responsables del gran “choque intelectual” que ha experimentado la época que le tocó vivir, digamos a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

¹⁵⁴ *ibid.* pp. 96-97.

¹⁵⁵ A grandes rasgos la concepción que estoy presentando de Maritain se conserva hasta sus últimos trabajos, como *El Campesino del Garona* y *Approches sans entraves*.

¹⁵⁶ Nos referimos al que lleva por título “Ciencia y filosofía”. La cita es de p. 147.

¹⁵⁷ *ibid.* p. 150. El traductor vuelca la palabra “savant” como “sabio”, lo cual es literalmente correcto. Pero en el caso de Maritain nos parece desaconsejable, ya que puede confundirse con el otro sentido de sabio como “sage”, es decir, como el que posee la sabiduría. Por nuestra parte traduciríamos directamente “savant” como “científico”.

¹⁵⁸ No obstante Maritain consideraba a Einstein, junto con Planck, Heisenberg y Oppenheimer como un “científico liberal”, que en oposición a los “científicos exclusivos” permanece abierto a la intervención de una causalidad superior y trascendente como razón última de todas las cosas. Cf. *Utilidad de la filosofía* pp. 75-81. Agreguemos en otro orden que en “Maritain and Science” Jaki aclara que las teorías físicas que conocía Maritain al escribir sus trabajos más ambiciosos en la década del 30 estaban aún en una etapa temprana de desarrollo, pese a lo cual sus intuiciones acerca del valor realista y del significado de los conceptos científicos estaba bien orientada. Por último, señala con extrañeza que Maritain no haya hecho alusión a la cosmología (pp. 280-282).

En su obra sobre la filosofía moral alude a “tres grandes choques intelectuales que han quebrantado la confianza del hombre en sí mismo, y que en realidad podrían ser saludables y servir poderosamente a la filosofía moral si supiéramos comprender las cosas como es debido.”¹⁵⁹ Esos tres choques intelectuales son el marxismo, el psicoanálisis y el evolucionismo. Ya hicimos un breve comentario sobre el primero. Ahora nos referiremos a los dos últimos por estar más directamente vinculados al quehacer científico.

Si bien pueden hallarse referencias a la importancia de Freud en trabajos anteriores, el propio Maritain confiesa que se sintió atraído por las consideraciones de su amigo R. Dalbiez en su libro *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* publicado en 1936. Alrededor de esta época comienza a preocupar fuertemente el crecimiento del régimen nacionalsocialista en Europa, como así también el estallido de la Guerra Civil Española. Y ello produce un giro en los intereses intelectuales de Maritain, que se vuelcan poco a poco hacia el terreno de las cuestiones morales y políticas. Pero, como él mismo acota, “no hemos abandonado un instante el cuidado del saber especulativo, más necesario que nunca cuando grandes amenazas pesan sobre la historia humana”. Estas palabras sirven de presentación a los ya varias veces citados *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*,¹⁶⁰ cuyo primer capítulo reproduce casi literalmente la conferencia sobre freudismo y psicoanálisis que dictó Maritain en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en aquel mismo año.

Esquemáticamente, Maritain propone distinguir tres aspectos en el psicoanálisis: la metodología terapéutica, la teoría científica y la base antropológica. Con respecto a lo primero considera un mérito de Freud el haber enfatizado la presencia de la vida inconsciente en la dinámica de la interioridad del sujeto. En tal sentido, estima de valor el recurso a las asociaciones libres, así como el de indagar en los contenidos oníricos como expresión velada de ese ámbito inconsciente. No obstante, la práctica clínica en estos asuntos tan oscuros está lejos de proporcionar resultados seguros y universales. Además, nuestro autor considera discutibles ciertos puntos teóricos de la doctrina, como el protagonismo de la libido. Donde reconoce sus mayores dificultades es en la filosofía de base, de tono materialista e irracionalista, que refleja en cierto modo la crisis del principio iluminista de la razón. En ese contexto, la visión del hombre se degrada agotándose en una explicación reduccionista, basada en las pulsiones instintivas, donde se ausenta toda dimensión de orden espiritual. Y por la lógica congruencia de ese soporte conceptual, el enfoque estrictamente científico

¹⁵⁹ *Lecciones fundamentales de la filosofía moral* p. 23.

¹⁶⁰ “Freudismo y psicoanálisis” pp. 23-24.

psicológica queda muy condicionado y sus intuiciones se desvirtúan irreparablemente. Resumiendo, “toda la filosofía freudiana descansa sobre un prejuicio: la negación violenta de la espiritualidad y de la libertad. Desde este momento, las visiones experimentales con frecuencia justas se convierten, endureciéndose filosóficamente, en los peores errores.”¹⁶¹

En aquel pasaje que proponía el esquema de los tres choques intelectuales, el balance que puede hacerse acerca del aporte de la teoría psicoanalítica se condensa en estos dos párrafos:

El resultado es destructivo para la vida humana si el hombre es considerado como una creación de las puras tendencias infraracionales, de la libido y del inconsciente del instinto, de modo que la razón es considerada como desprovista de toda vitalidad y energía propias, atribuyéndole sólo el ejercicio de un control puramente extrínseco sobre las fuerzas en conflicto dentro del determinismo de la naturaleza, y negando toda realidad al universo de la libertad que es el universo mismo de la moralidad.

El resultado es saludable, si este choque nos lleva a reconocer el dilatado universo de los instintos y de las tendencias en cuya punta trabajan la razón y la libertad. Entonces la ética se vuelve más consciente de la situación concreta (no ya social, sino psicológica) del hombre.¹⁶²

Señalaremos por último las apreciaciones de Maritain a propósito de la teoría de la evolución. Ya hay antecedentes críticos en sus primeros trabajos acerca del darwinismo y del transformismo, a los que critica como expresiones reelaboradas del mecanicismo biológico. Su relación y posterior crítica hacia Bergson influyeron en ese interés, pues el autor de *La evolución creadora* no sólo había elaborado su propuesta metafísica desde la centralidad de ciertos conceptos típicos de una filosofía del devenir, como *durée* y *élan vital*, sino que, al parecer, actuó por inspiración directa de las corrientes evolucionistas que predominaban por entonces.¹⁶³ La actitud reservada que mostró al principio Maritain, sobre todo por las connotaciones materialistas y disolventes de la perspectiva transformista, fueron cediendo hacia una visión más conciliadora y hasta complacida. Ya en su conferencia sobre cooperación filosófica y justicia intelectual de 1946 sostiene que “el proceso evolutivo de la naturaleza y la noción de forma sustancial pueden y deben ser reconciliadas”.¹⁶⁴ A propósito del darwinismo como “choque intelectual” afirmará después que

¹⁶¹ *Ibid.* p.51.

¹⁶² *Lecciones fundamentales de la filosofía moral* p. 23.

¹⁶³ Véanse las detalladas apreciaciones que formula al respecto E.Gilson en *De Aristóteles a Darwin* (y vuelta) Pamplona EUNSA 1980 en especial su capítulo IV pp. 207-236.

¹⁶⁴ *Razón y razones* p. 71. Como ejemplo de sus reparos juveniles hacia los planteos darwinianos véase “Recension du livre de Félix Le Dantec *La Crise du Transformisme*” en *Revue de Philosophie* a. XVI, 1910, n.3, pp. 311-314 en OC I, pp.1082-1085.

Un choque de tal naturaleza puede tener un doble resultado: un resultado destructivo para la vida moral, y que deshumaniza al hombre, si se piensa que el hombre es sólo un mono evolucionado; se tiene entonces como resultado la ética materialista de la lucha por la vida.

Pero el mismo choque puede tener un resultado favorable si se entienden las cosas de otro modo, si se comprende que la materia de la que el hombre está hecho es una materia animal, pero informada de un alma espiritual, de tal modo que existe continuidad biológica en el sentido de las ciencias naturales entre el universo del animal y el universo del hombre, pero discontinuidad metafísica irreductible. El concepto científico de evolución es capaz entonces de llevarnos a una mejor apreciación de las vicisitudes y de los progresos de la historia humana, y a una ética más consciente de las raíces materiales del animal racional, de las profundidades del dinamismo del elemento irracional que hay en el hombre, pero también de las más hondas profundidades del dinamismo del espíritu que define su grandeza.¹⁶⁵

El interés por el tema permanece vivo hasta los últimos años de su vida. En *El Campesino del Garona* dedica varias páginas a criticar el pensamiento de Teilhard de Chardin, quien a partir de su amplia competencia en las investigaciones paleontológicas intenta una síntesis de la ciencia, la teología y la filosofía que acaba por desdibujar los órdenes de la realidad y la distinción de los saberes. Este “metacristianismo”, como lo llama el propio Teilhard, se parece más bien a una gnosis acomodada a los adelantos de la ciencia actual, cuyas conclusiones, de todos modos hipotéticas, son extrapoladas de manera completamente inadecuada.¹⁶⁶ Tal vez como respuesta a esta visión tuvo lugar un seminario titulado *Hacia una idea tomista de la evolución* dictado por Maritain a comienzos de 1967 en Toulouse.¹⁶⁷ Como veremos luego, desarrolla en esa oportunidad una amplia discusión, bajo categorías propias de la tradición tomista, acerca de las teorías sobre el origen del hombre y, secundariamente, sobre la temática hoy tan debatida respecto del estatuto del embrión humano.

Pocos meses antes de morir, sus últimas cartas con E. Gilson están dedicadas a ciertos comentarios provocados por la publicación del ya referido ensayo *De Aristóteles a Darwin* (y vuelta). Maritain le expresa su admiración por la justeza doctrinal y la erudición que allí se despliegan, y aporta algunos comentarios que son brevemente discutidos entre los dos ancianos amigos, en medio de diversas quejas por sus estados de salud. El incansable Maritain se despide, tras 48 años de correspondencia, hablando de sus inquietudes sobre la teoría de la evolución.

¹⁶⁵ *Lecciones fundamentales de la filosofía moral* p. 23.

¹⁶⁶ pp. 163-175. Cf. “Préface au livre de Marie-Joseph Nicolas O.P. “*Évolution et christianisme*” OC XIII pp. 1258-1260. Cf. S. AGOSTINIS *Maritain et Teilhard de Chardin: un confronto su problema dell'evoluzione biologica* en “Jacques Maritain e il pensiero contemporaneo” Milano, Massimo, 1985 pp. 151-173.

¹⁶⁷ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 573-648.

* * *

Proponemos a continuación algunas breves reflexiones como balance de este trayecto. Para Maritain la historia es un valioso maestro que nos enseña las consecuencias inexorables que se desencadenan en el pensamiento cuando las ideas quedan sujetas a su propio dinamismo. Si bien su visión ha quedado bastante superada a partir de los avances de las investigaciones posteriores, y sobre todo con el aporte de las técnicas hermenéuticas, es muy característico de su postura el poner a la historia como testigo de la repercusión existencial de las doctrinas y, en última instancia, de su valor intrínseco.

Hablando sumariamente, el período antiguo exhibe la aparición de la perspectiva sapiencial pero desmembrada en diferentes líneas, cada una de ellas insuficiente por sí misma. Es, no obstante, una época donde la razón, todavía muy condicionada por sus fragilidades, permanece en lo fundamental encaminada según su naturaleza, y actúa así como sustrato preparatorio de la plenitud que significará el Cristianismo. En el Medioevo la sabiduría se corporaliza en la teología, síntesis acabada de la fe sobrenatural de Israel con la filosofía como fruto maduro de la reflexión de los griegos más algunos ecos lejanos de la mística hindú, recogidos por el neoplatonismo. Bajo la mirada de este saber se organizan las demás ciencias, empezando por la sabiduría natural o metafísica y descendiendo hasta las últimas disciplinas de orden particular. Por encima de sí, la teología recibe sus luces de la contemplación mística de los santos. Y puesto que la gracia se presenta en el hombre como un hábito revitalizador, que lo eleva haciéndose carne en él, la unidad de las distintas perspectivas queda garantizada en la armonía del sujeto.

La época moderna significó la ruptura de ese orden. La razón desconoce el auxilio de la fe, el diálogo con la voluntad y hasta el abastecimiento de la experiencia sensible. En una subjetividad completamente fragmentada, el orden de las ciencias da lugar a un mosaico de disciplinas que pronto entrarán en combate entre sí. La teología, despojada del instrumento metafísico, quedará rezagada en el cortejo de la ciencia. La filosofía, ante el supuesto fracaso de la física aristotélica, se ve confinada al mundo de la subjetividad, una subjetividad inmanente y *a priori*. El abismo con lo real se agiganta poco a poco hasta que el idealismo reabsorbe todo en el espíritu y el positivismo replica con la proclama de la ciencia como única fuente de saber. Las reacciones posteriores han sido meritorias en el rescate de los intereses metafísicos de la inteligencia y en una actitud más permeable al diálogo, pero han perdido ya

la brújula de un pensamiento realista, sostenido en la idea de ser y de analogía, así como en un intercambio fecundo con la teología pensada desde la inteligencia de la fe.

Es oportuno mencionar, una vez más, la evolución que ha tenido el pensamiento de Maritain respecto a las orientaciones intelectuales de su tiempo. Consideramos que al menos hay lugar para diferenciar un primer período de mayor hostilidad, donde la euforia apologética prevalece sobre una mirada más conciliadora, y una segunda etapa, hacia el final de la vida de nuestro autor, en la cual se deja espacio a la valoración de la filosofía moderna en su conjunto y a la visión científica del mundo, siempre que se la entienda dentro de sus justos límites. Su larga experiencia le ayuda a formular un diagnóstico en el que conviven luces y sombras, avances promisorios y desviaciones que, al persistir, amenazan con enquistarse y malograr las esperanzas de un diálogo armonioso. La cultura moderna ha puesto su centro de gravedad en el hombre, y hay allí un camino que augura provechosos hallazgos. Pero esa orientación aparece bajo la forma de un humanismo *separado* del orden de la Encarnación y de la gracia, con lo cual sus posibilidades se esterilizan.¹⁶⁸ Por otra parte, el escenario de los últimos siglos ha permitido ver el extraordinario desarrollo del conocimiento científico, que Maritain siempre estimó como una riqueza que debe diferenciarse de la idolatría científicista. Las ambivalencias de la cultura actual suponen un arduo desafío, una tarea “no de destrucción o de negación, sino de conquista y de integración. Obra dramática, en verdad, pues no es menos grave el peligro de descuidar el menor de los principios de la sabiduría perdurable o de ignorar la menor de las verdades recientemente descubiertas en el flujo de una búsqueda jamás estabilizada.”¹⁶⁹ Tal nos parece el propósito central de la obra epistemológica de Maritain, y por eso creemos que se justifica la indagación acerca de los resultados que ha dejado esa tarea.

¹⁶⁸ *Religion et culture* en OC IV p. 211.

¹⁶⁹ *Le sens de la condamnation* en OC III p. 1267. Maritain exhibe en todo momento la conciencia del arduo desafío que esa tarea implica, *Hommage au Cardinal Mercier* en OC IV p. 1174.

IIº PARTE: LA DISTINCIÓN DEL SABER

Capítulo III

INTUICIONES FUNDAMENTALES

Hemos considerado, hasta aquí, los pasos que ha seguido la trayectoria vital de nuestro autor en el descubrimiento de los grandes temas que definen su filosofía. Y hemos visto, también, el modo en que se presenta ante sus ojos el drama del pensamiento filosófico trabajosamente urdido a través de los siglos. Nos parece que ya estamos en condiciones de abordar la exposición estrictamente teórica de su pensamiento acerca de la integración del saber, para lo cual seguiremos una secuencia natural: ante todo, será preciso definir las columnas de sostén del ambicioso edificio epistemológico que Maritain se propone construir. Luego habrá que considerar, en términos más detallados y específicos, las distintas partes de este complejo, siguiendo los criterios de distinción inspirados en aquellos principios. Y recién entonces se podrán plantear las diversas relaciones en que se expresa la integración de los saberes.

El pensamiento de Jacques Maritain, bajo la influencia del espíritu escolástico, resulta dócil a una presentación de formato más o menos axiomático. Se trata de una característica que no debe dar lugar a sospechas de racionalismo velado. Es, en todo caso, un rasgo que resulta de la lógica repercusión provocada por la lectura de los grandes maestros de aquella vertiente, a nuestro juicio atemperada y enriquecida con la impronta personal de Maritain. Para llevar a cabo nuestro trabajo nos pareció, entonces, que no haríamos violencia al exponer la doctrina de Maritain bajo el molde del esquema tradicional *exitus – redditus*, descendiendo desde los principios para volver a ellos completando un círculo de inteligibilidad.

En esta línea el propio Maritain ha proclamado reiteradas veces los principios que definen su opción fundamental de pensamiento, aquellas “iluminaciones primordiales” cuya simplicidad el espíritu no debe permitirse pecar jamás¹: “la metafísica que tengo por fundada en la verdad puede caracterizarse como un realismo crítico y como una filosofía de la inteligencia y del ser, o más precisamente aún, del *existir* visto como el acto y la perfección de

¹ *Ciencia y sabiduría* p. 194.

todas las perfecciones”.² En virtud de lo cual nos parece que las concepciones epistemológicas de Maritain pueden alumbrarse a partir de tres núcleos:

- ✓ El ser como principio absoluto
- ✓ El conocer como asimilación perfecta del ser
- ✓ La distinción e integración del orden natural y el sobrenatural

Proponemos a continuación una exposición fundamental acerca de cada uno de estos puntos, en la cual esperamos mostrar la justificación de nuestro camino.

1. El ser y la analogía

El conocimiento en general y aún la ciencia misma se hacen presentes en la vida humana mucho antes de que surja la inquietud reflexiva acerca de ellos. Es importante, desde un comienzo, definir una metodología que no se malogre en una vana reconstrucción cronológica de los conocimientos adquiridos, sino que busque las prioridades *de derecho*, tratando de establecer aquello que en sí y de suyo es principio y evidencia fundamental, en lo que todo lo demás se apoya y a lo que todo se reduce.

1.1 La intuición del ser

Pues bien, una marca característica del pensamiento de Maritain es el énfasis en la afirmación del ser como principio absolutamente primero. Y el empeño de nuestro autor por realzar esta idea no sólo se descubre en el tono contundente bajo el cual la expone, sino en su indeclinable insistencia. Las obras o capítulos dedicados al tema dan forma a una verdadera letanía metafísica.³ Y no podría ser de otro modo ya que, efectivamente, el ser es aquello que todo lo encierra, que todo lo demás supone y a partir de lo cual todo lo demás se comprende:

² *Le philosophe dans la cité* en OC XI p. 30.

³ Esta preocupación ya aparece en su primer libro, *La philosophie bergsonienne*, donde discute precisamente el problema de la intuición apoyada sobre la duración o sobre el ser mismo. Pero luego avanza hacia aguas cada vez más profundas a través de otras contribuciones: *Antimoderne* (capítulo sobre el conocimiento del ser), *Introducción a la filosofía* (con un amplio desarrollo de las nociones troncales de la metafísica), *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, *Réflexions sur l'intelligence* (capítulos sobre la verdad, el idealismo y la filosofía de Blondel), *Los grados del saber*, *Breve tratado sobre la existencia y el*

¿Cuál es el hecho más simple que ven mis ojos abiertos sobre el mundo, y que capta mi inteligencia? En otros términos: ¿cuál es la proposición de orden experimental más banal, y más cierta, que me es dado formular? *Hay cosas que son*, nada más banal y más cierto. Este hecho está implicado en toda mi experiencia, y en toda experiencia.⁴

En este párrafo se insinúa otra característica del pensamiento maritainiano: su predisposición a valorar la experiencia natural, el vivenciar espontáneo que sobreviene en el intercambio con el mundo sin ninguna preparación o prevención. Detrás de la banalidad de ese encuentro con el ser que acaece en todo conocimiento y bajo toda circunstancia, se oculta ni más ni menos que la fuente y el sostén de toda intelección, más aún, de toda doctrina filosófica, de toda teoría científica, en suma, de todo universo conceptual. Y es precisamente por eso que dicha experiencia de encuentro con el ser, así tan banal como aparece, tiene para nosotros el máximo valor.

Por supuesto, el propio Maritain se apresura a aclarar que en esa primera e ingenua mirada hacia el ser no se verifica todavía la tematización propiamente metafísica. En la Segunda de sus *Siete lecciones sobre el ser...* se explaya en esto mostrando que, si bien “la inteligencia, en todo lo que conoce y cada vez que conoce, *capta el ser*”⁵, no siempre lo alcanza de la misma manera. Por el momento sólo nos interesa resaltar la diferencia entre lo que él llama el *ser vago* y el *ser en cuanto ser*, siendo sólo éste último el objeto de la intuición fundamental a la que debemos referirnos.⁶ El ser vago es aprehendido bajo el entorno del sentido común de un modo velado, a ciegas, como un contenido sólido pero implícito, a la

existente y diversos ensayos publicados en *Approches sans entraves*. Acerca de este tema cf. L.FRAGA DE ALMEIDA SAMPAIO *L'intuition dans la philosophie de J.Maritain* Paris Vrin 1963; CODA, P. “Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di Jacques Maritain” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a.73, 1981, pp. 530-556; DEL CURA, A. “El ser en el pensamiento de Jacques Maritain” “*Angelicum*” vol.64 (1987) f.1 pp. 58-84; GNEMMI, A. “Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain”; KELZ, C.R. “La cuestión metafísica del ente en el pensamiento de J.Maritain” en *Sapientia* a.38, 1983, pp. 67-72; LACOMBE, O. “Jacques Maritain Metaphysician” en *The New Scholasticism* v.XLVI, 1972, n.1, pp. 18-31 y “Jacques Maritain et la philosophie de l'être” en *Les Études Philosophiques*, 1975, n.1, pp. 69-78; CALIFANO, J. “Some Remarks on Metaphysics and Knowledge by Means of Notions” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 55-60; FABRO, C. “Problemática del tomismo di scuola” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a.75, 1983, pp.187-199; FAY, TH. “The Problem of Intellectual Intuition in the Metaphysics of Thomas Aquinas” en *Sapientia* a.27, 1974, pp. 352-359; PUGH, M.S. “Maritain, the Intuition of Being, and the Proper Starting Point for Thomistic Metaphysics” en *The Thomist* a.61,1997, n.3, pp.405-424; PALLARES, F. *El conocimiento según Santo Tomás de Aquino* en “Revista de Filosofía” (México) a.6, 1973, pp. 269-273.

⁴ *Antimoderne* en OC II p. 1049.

⁵ *Siete lecciones...* p. 43.

⁶ Además del ser vago, Maritain describe el enfoque del ser *particularizado*, propio del punto de vista formal de cada ciencia particular; el del ser *desrealizado*, correspondiente a la lógica; y el del *pseudo ser* o ser genérico, característico del racionalismo y de la dialéctica hegeliana (pp. 43-56); R.DENNEHY “Maritain's Realistic Defense of the Importance of the Philosophy of Nature to Metaphysics” en J.F.X.Knasas (ed.) *Thomistic Papers VI*, Houston Center For Thomistic Studies, 1994, pp.114-116; y J.CALIFANO “Some Remarks on Metaphysics and Knowledge by Means of Notions” pp. 55-60.

manera de un sustrato difuso que todo lo envuelve indiferenciadamente. Siguiendo la lógica de lo que luego se definirá como *abstractio totalis* o *abstracción extensiva*, el ser vago se caracteriza justamente por referir a la máxima extensión concebible, como una super-idea que engloba a todas las demás. “Estamos por consiguiente en un estado imperfecto del conocimiento y al mismo tiempo en presencia de la especie de filosofía que le conviene, que no es todavía filosofía, saber perfecto, sino tan sólo una prefiguración, un esbozo de la filosofía”.⁷

En una transición a menudo imperceptible, esa experiencia universal del ser vago fecunda en lo que propiamente se llama la *intuición del ser*, poniendo en esta palabra toda su carga y toda su densidad. El término “intuición” cumple un papel muy destacado en la teoría del conocimiento y la epistemología de Maritain. En ello no puede disimularse la poderosa influencia de su maestro H. Bergson. No cabe duda que, en tal sentido, su encuentro con el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás con estos antecedentes bergsonianos le ha permitido un notable enriquecimiento de la visión de esos autores con respecto al abordaje de los primeros representantes de la nueva escolástica, más cómodos con una posición de tinte wolffiano. Puesto a definirla, Maritain aprovecha para insistir en la variedad de usos a los que puede extenderse el término:

reservaré el nombre de *intuición* ya sea a la intuición del sentido externo, ya sea a la intuición creadora propia del poeta, ya sea a la intuición puramente intelectual y cognitiva, -pienso sin duda en esos juicios intuitivos que dirigen todas las conexiones lógicas y que, vinculando inmediatamente un concepto-predicado a un concepto-sujeto, brotan ellos mismos en el campo nocional, como el principio de identidad y las otras aserciones primeras que debemos al *intellectus principiorum*, mas pienso también y sobre todo en la intuición metafísica por excelencia, la intuición del ser, -acto judicial privilegiado por el cual, “viendo” sin componer conceptos entre ellos, el intelecto se traba en lucha directa con lo real.⁸

Esa intuición del ser, esa experiencia tan intensa del intelecto, puede irrumpir por caminos impredecibles y muy diversos, bajo situaciones a veces apartadas de todo propósito académico, casi como si fuera una “gracia mística”⁹ o una “revelación”¹⁰. La descripción de este acontecer intuitivo nos muestra a Maritain en toda la exquisitez de su pluma:

El ser aparece entonces según sus caracteres propios, como transobjetividad consistente, autónoma, esencialmente variada, porque la intuición del ser es al mismo tiempo la

⁷ *ibid.* p. 50.

⁸ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 932-933.

⁹ *Siete lecciones...* p. 77. *Breve tratado...* p. 32.

¹⁰ *Siete lecciones...* p. 101. *El Campesino del Garona* p. 189.

intuición de su carácter trascendental y de su valor analógico. No basta encontrar la palabra “ser”, decir “ser”; es preciso tener la intuición, la percepción intelectual de la inagotable e incomprendible realidad así manifestada como objeto. Esta intuición es la que crea al metafísico.¹¹

Es el ser así captado o percibido en lo más alto de una intelección abstractiva, de una visualización eidética o intensiva que no es tan luminosa y pura sino merced a que la inteligencia ha sido despertada un día en sus profundidades y transiluminada por el choque del acto de existir captado en las cosas, y ha sido elevada hasta el punto de recibirlo y escucharlo en sí, en la integridad inteligible y sobreinteligible del sonido que le es propio.¹²

Entrando en detalles, Maritain habla de esta intuición como una connocción estrictamente inefable, a la que no puede hacer justicia ni la palabra misma “ser” ni aún toda la metafísica presente y futura¹³, y que es a la vez completamente insoslayable, pues nada puede ser pensado al margen de ella: “Notadlo bien; el ser está ahí (no siempre la palabra, pero sí el objeto designado) y en cada momento se empleará, sin darse cuenta, el valor inteligible del ser que se pretende eliminar. Todo esfuerzo por desembarazarse de la noción de ser se refuta a sí mismo.”¹⁴ El concepto de ser es absolutamente primero, de modo que “todos los demás son determinaciones suyas... a él subimos inevitablemente como a la fuente; es a él a quien la inteligencia ve primeramente y ante todo”¹⁵. Es tal su radicalidad que se antepone a cualquier otro contenido atesorado desde la infancia y ni siquiera la mente del hombre primitivo puede sustraerse de su resplandor¹⁶. Es verdaderamente una “intuición central”¹⁷, el corazón mismo de la vida intelectual, el germen de toda posible indagación y, en definitiva, el punto de partida absoluto de la filosofía.

La intuición del ser no es, absolutamente, como la realidad del mundo y de las cosas, el fundamento absolutamente primero de la filosofía. Es el *principio* absolutamente primero de la filosofía (cuando ésta es capaz de ser plenamente fiel a sí misma y de alcanzar todas sus dimensiones) [...] Y cuanto más profunda y pura haya sido la intuición, tanto más justa y comprensiva será también (salvo accidente) la conceptualización de los diversos

¹¹ *Siete lecciones...* p. 74.

¹² *Breve tratado...* pp. 30-31. *Razón y razones* p. 149.

¹³ “Si bien el más simple de los conceptos y la más simple de las palabras sean signos válidos de ella” (*El Campesino del Garona* p.155). Es en este sentido que afirma en sus *Siete lecciones sobre el ser* que “puede perfectamente ser nombrado; no es inefable” (p. 101). En la obra anterior agrega que “basta contemplar la mirada de ciertos niños para comprender que, sin que haya en ellos nada de la reflexividad de los adultos, se dirige más al *ser* que a los juguetes con que se les divierte o incluso al mundo cuyas riquezas descubren a cada instante.”

¹⁴ *Siete lecciones sobre el ser...* pp. 85-86.

¹⁵ *ib.* p. 87.

¹⁶ “Hay lenguas primitivas que no poseen la palabra *ser*. Mas la idea del ser está implícitamente presente al espíritu de los primitivos que hablan esas lenguas. La primera idea que se forma el niño no es la idea del ser. Pero esa idea del ser está implícitamente presente en la primera idea que se forma.” *Breve tratado...* p.37.

¹⁷ *Razón y razones* p. 81.

descubrimientos que la filosofía podrá hacer escrutando lo real a la luz de ese principio asolutamente primero.¹⁸

Maritain reconoce el mérito de la filosofía de su tiempo que, en frontal oposición al avance del científicismo fenomenista, busca recuperar la mirada hacia el ser auténtico de las cosas. Y alude a los diferentes caminos que la especulación filosófica ha ensayado para alcanzar esa intuición decisiva del ser. Concretamente cita el caso de Bergson y la duración, al cual dedicó una prolongada atención y en la cual reconoce sus propios pasos hacia la metafísica realista. Pero también menciona a Heidegger y su planteo a partir de la angustia, como así también a Marcel y la experiencia de la fidelidad.¹⁹ En todos esos casos admite que el espíritu se abre a una experiencia singular y elocuente, que lo pone en relación con aquella fuente y principio que es el ser mismo. Sin embargo, esa diversidad de senderos sólo conduce hasta el vestíbulo de la verdadera metafísica, porque la idea de ser, así presentada, todavía retiene aspectos que le son extraños o que oscurecen su resplandor. Son dignos de estima como vehículo de aproximación, pero se corre el riesgo de confundir ese retrato provisorio y sesgado del ser con su genuina presencia, con su drástica desnudez. Allí está, precisamente, la deficiencia fundamental de la metafísica no realista: en el vano intento por reconstruir el ser desde lo que no es más que su impacto o resonancia interior. Al contrario, la inteligencia debe tener el valor de superar los límites de su subjetividad, de su concreción psicológica o moral, para mirar al ser cara a cara, y reconocerlo como aquello que es verdadera y absolutamente lo primero, “en una intuición que sobrepasa infinitamente (no digo en intensidad experimental, sino en valor inteligible), las experiencias que han podido conducir hasta ella.”²⁰

Desde un punto de vista ya algo más técnico, digamos que esta intuición significa, justamente, lo opuesto a todo proceso o desarrollo analítico: “no se trata de un análisis racional o de un procedimiento inductivo o deductivo o de una construcción silogística, sino de una intuición que es un hecho primario”.²¹ De esta manera se esboza la evocación de un tema profundamente arraigado en la escuela de Santo Tomás: el de la distinción entre

¹⁸ *El Campesino del Garona* pp. 157 y 190.

¹⁹ Cf. *Siete lecciones sobre el ser...* pp. 80-81 y 94; *Breve tratado...* p. 32.

²⁰ *Siete lecciones sobre el ser...* p. 85. Cf. V.POSSENTI “La liberazione dell’intelligenza” pp. 412-414 y H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 59-63 donde se destacan los matices que introduce Maritain en la segunda edición de *La Philosophie Bergsonienne* de 1930 a propósito de la crítica de la intuición como lenguaje propio de la inteligencia. Si bien se mantiene firme el argumento original que rescata el valor del concepto como medio propio del intelecto y signo virtual de la realidad en su mismo ser, se admite que “lo discursivo está en nuestra inteligencia como un trazo de la materialidad de la cual emerge mientras que la intuitividad es en ella el vestigio del Espíritu de donde desciende” en OC I p. 53.

²¹ *Breve tratado...* p.31.

intellectus y *ratio* como funciones contrastantes pero complementarias de la vida intelectual. En palabras de nuestro autor²²

la inteligencia humana, ligada al cuerpo y a los sentidos como lo está, se encuentra sin duda en el grado inferior de la escala de los espíritus; pero ella es espíritu, y por cierto le es preciso razonar, pero es *un intelecto* que razona. En tanto mismo que intelecto, es capaz de aprehensión intuitiva: al devenir la cosa *intentionaliter* la ve, o “lee en ella” (*intelligere es intus legere*); y en tanto mismo que razón, avanza por un discurso que ensambla conceptos entre ellos para hacer pasar a través de ellos la evidencia de los primeros principios. [...] El discurso racional es una cadena o un tejido de enunciados conceptuales (juicios) unidos entre ellos por conexiones lógicas (necesarias, si el razonamiento es demostrativo) que conducen a conclusiones necesarias. Por el contrario, el funcionamiento intuitivo del intelecto se caracteriza por una cierta inmediatez.

Siguiendo la descripción de los grandes maestros, Maritain aplica al *intellectus* el reposo, la quietud y la saciedad propias del fin que persigue la inteligencia, que es la posesión de su objeto. La *ratio*, en cambio, refleja el movimiento, la potencialidad, el juego fatigoso de los medios de invención y justificación de la verdad. En el *intellectus* prevalece la atención a la realidad como puerto de la actividad contemplativa, mientras la *ratio* atiende más a las reglas del discurso y el celo por las herramientas.²³ Pero en todo caso, y más allá de su real diferencia, ha de decirse que no son dos facultades distintas, sino aspectos o posturas de una misma capacidad, que es el propio entendimiento. Por eso, *intellectus* y *ratio* son como una sístole y una diástole que se unen en el latido que hace vivir a la mente. La naturaleza de nuestro entender exige que ambas vayan juntas y se armonicen en la prosecución de su término.²⁴ De todas maneras predomina la instancia intuitiva como fin o término al cual sirve la elaboración racional: “el discurso de la razón comienza siempre (*semper*, nota santo Tomás) en cierta cosa vista intuitivamente por el intelecto (sea en una conclusión precedentemente establecida, sea en un juicio de intuitividad racionalmente controlado) y culmina en cierta cosa vista intuitivamente por el intelecto (en una conclusión correctamente establecida)”.²⁵ Ambas formas de conocimiento son intrínsecamente complementarias en la totalidad del sujeto humano:

si se permaneciese simplemente en la intuición sin tal análisis racional, se correría el riesgo de tener una intuición no confirmada por la razón, cuya necesidad racional no se

²² *Approches sans entraves* en OC XIII p. 930. Cf. *La philosophie bergsonienne* en OC I p. 398.

²³ *Antimoderne* en OC II pp. 939-942. “En tanto que se ejerce así por un movimiento progresivo y que se sirve de esos medios para conquistar el ser inteligible, nuestra inteligencia se llama *ratio*.”: *Ibid.* pp. 939-940. Allí también dedica un comentario crítico a la “razón puramente discursiva” que prolifera en ciertas orientaciones filosóficas, y que no es otra cosa que una pseudo inteligencia. (pp. 944-946).

²⁴ *Siete lecciones* p. 87.

²⁵ *Approches sans entraves* en OC XIII p. 940.

pondría de manifiesto; y si se permaneciese simplemente en el análisis, como se corre el riesgo de hacerlo en las exposiciones pedagógicas, éste mostraría que se debe llegar a la intuición del ser en cuanto ser, como al término de un movimiento regresivo necesario; pero dicho análisis no proporcionaría esta intuición por sí solo.²⁶

La intuición del ser es definida como una *intuición abstractiva*, o para no cargar con el desprestigio de esta última palabra, una *visualización eidética*. Lo que se quiere destacar aquí es la necesidad de cierto trabajo de asimilación, de una intervención activa de la inteligencia para darse a sí misma el objeto que la realidad le presenta, bajo las condiciones de estricta pureza que hacen posible su contemplación. Por el momento no se problematiza la concordancia entre intuición y abstracción, aparentemente antitéticos desde que se consagró su uso en la escolástica del siglo XIV. Pero se plantea en cambio lo que podría calificarse como concepto *sofisticado* de ser, donde el protagonismo no reposa en la delicadeza de la sensibilidad interna sino en la capacidad para un estricto entendimiento metafísico.

Si el ser fuese el objeto de una intuición concreta, como la del sentido externo o la de la introspección, de una intuición centrada sobre lo real tomado concretamente en su existencia singular, la filosofía debería elegir entre un puro monismo ontológico y un puro pluralismo fenomenista según la actitud realista o idealista asumida por esta intuición... La ideatividad superior de la intuición del ser en cuanto ser es la condición básica y la garantía infalible de su recto uso metafísico.²⁷

Esta intuición que estamos presentando fija su atención, principalmente, en *lo otro*, es decir el término primero de la intencionalidad cognoscitiva. Suscripto a la tradición realista, Maritain deja para una segunda instancia la apercepción del *yo* que había tomado relevancia a partir de la modernidad, y que se alcanza por mediación de aquella intuición primordial de las cosas que en cierto modo se oponen y extrañan al ser del yo.

Esta intuición primordial es a la vez intuición de mi existencia y de la existencia de las cosas, pero, en primer lugar, de la existencia de las cosas. Cuando tal intuición sobreviene, me doy cuenta repentinamente de que un ser dado –hombre, montaña o árbol– existe, y ejerce esa soberana actividad *de ser* (en una total independencia de mí, totalmente afirmativa de sí misma y totalmente implacable). Y, al mismo tiempo, me doy cuenta de que también yo existo, pero como rechazado en mi soledad y fragilidad por esa

²⁶ *Siete lecciones...* p. 87.

²⁷ *Siete lecciones sobre el ser...* pp. 91-92. En su comentario a la correspondencia entre Maritain y Gilson G.Próuvost hace notar que si bien el primero se complacía en descubrir en *L'être et l'essence* escrito por el segundo una ratificación de su perspectiva acerca de la intuición del ser, Gilson declaraba esa intuición como estrictamente imposible, pues significaría una peligrosa reducción del *actus essendi* al orden de lo esencial y conceptualizable. Cf. *Gilson-Maritain* pp. 169 y 288-291.

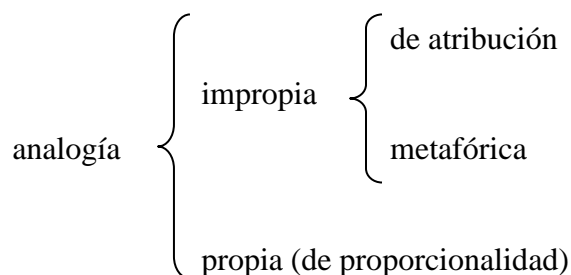
otra existencia por la cual las cosas se afirman a sí mismas y en la cual no tengo positivamente parte alguna...²⁸

1.2 La analogía

Más adelante será necesario plantear otros matices en torno a la intuición del ser. Por el momento podemos decir que, a partir de ella, salen inmediatamente a la luz varias propiedades que la inteligencia es capaz de reconocer y distinguir. Y aquella que parece tener el primer lugar como derivado del ser es la *analogía*. Es bien conocida la distinción entre un concepto unívoco y un concepto análogo. En ambos casos se trata de un modo, respectivamente perfecto e imperfecto, de vincular lo representado en el concepto con la multitud de individuos a los que se aplica. En el caso del ser, según hace notar nuestro autor, la universalidad que connota es especial, porque a diferencia de los demás conceptos, no surge por abstracción de la diferencias entre sus inferiores, sino que las contiene. Pero a la vez conserva su unidad a pesar de ello. Al decir que todas las cosas son, o tienen ser, se dice a la vez que cada una es ser a su manera. Y si bien es verdad que cada perro es perro a su manera o que cada hombre lo es a la suya, las diferencias entre los perros no son a su vez perros, ni las diferencias entre los hombres son a su vez hombres. Pero las diferencias de ser también son ser (de lo contrario no serían nada, y entonces no habría diferencias, tal como sostuvo Parménides). Es por eso que se habla de una unidad imperfecta, ya que los inferiores del concepto “ser” no pueden separarse de él, sino que permanecen de un modo que, para nuestra débil inteligencia, no puede ser otro que el de cierta confusión. No obstante, lo que merece estimarse al hablar de la analogía es esa virtualidad generosa que, de este modo, resulta “no sólo transindividual, sino también transespecífico, transgenérico, como si al separar un poco de hierba hiciéramos salir de ella a un pájaro más grande que el mundo. A tal objeto de concepto lo llamamos sobreuniversal”, el cual “difiere esencialmente de los universales, no sólo porque tiene una amplitud más vasta, sino también y primeramente, y esto es lo que interesa en primer término, porque no es como ellos pura y simplemente uno e

²⁸ *Búsqueda de Dios* p.11. La notable variedad de usos de la intuición en el pensamiento de Maritain puede ser valorada como riqueza o como ambigüedad. Como ejemplo de lo primero véase el estudio ya citado de L.FRAGA DE ALMEIDA SAMPAIO *L'intuition dans la philosophie de J.Maritain*. En términos más críticos J.J.ALVAREZ opina que “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.” Cf. “La contribución de J.Maritain a la teología natural” en *Sapientia* a.55, 2000, vol.207, p. 98.

idéntico en el espíritu (digamos monovalente), sino que es polivalente y envuelve una multiplicidad actual”²⁹. Ahora bien, para que la unidad del concepto se verifique, pese a todo, es preciso que la multitud a la que se refiere esté en cierto modo ordenada en términos de proporcionalidad. Según Maritain, han de distinguirse tres formas de analogía, a saber³⁰



En la analogía impropia no hay verdadera unidad entre los inferiores, ya que el “efecto” analógico consiste en adjudicar un término de suyo unívoco a otro, ya sea en absoluto (en el caso de la analogía de atribución) ya sea por mérito de una comparación (en la analogía de proporcionalidad impropia, o metafórica). Hay una dependencia puramente instrumental, de modo que aquel de los inferiores al que el análogo se aplica con propiedad debe incluirse en la definición de los demás.

Por el contrario, la analogía propia o de proporcionalidad es la que posee efectiva unidad entre sus partes subjetivas, aunque sea sólo imperfecta. El concepto de ser es verdaderamente análogo, en el sentido de que se realiza estrictamente en muchos y de un modo desigual. Y lo que garantiza su inteligibilidad es la unidad de proporción con la que se aplica en cada caso.³¹

Nos parece que la idea de analogía tiene la máxima significación en el planteo epistemológico de Maritain, y aspiramos a poner de manifiesto esta aseveración a medida que avancemos en nuestro desarrollo. Adelantemos tan sólo que, bajo el enfoque realista que caracteriza el pensamiento maritainiano, así como el ser se reencarna en cierto modo en la objetividad de la inteligencia, debe haber en esa objetivación como un reflejo de las

²⁹ *Los grados del saber* pp. 334-335. “Este carácter análogo (que se refiere a lo que se llama analogía de proporcionalidad propia), está inscrito en la misma naturaleza del concepto ser; es análogo desde el primer momento; no es un concepto unívoco que se emplearía de una manera análoga; es esencialmente análogo, polivalente; no es uno en sí mismo, sino con una simple unidad de proporcionalidad; es pura y simplemente múltiple y uno bajo cierto aspecto.” *Siete lecciones sobre el ser...* p.103. Cf. *Antimoderne* en OC II pp. 1048-1049 y *Approches sans entraves* en OC XIII p. 567. Sobre los trascendentales véase también *Siete lecciones sobre el ser...* pp. 105-107.

³⁰ *Los grados del saber* pp. 653-655, donde además se declara seguidor de la doctrina de Cayetano y Juan de Santo Tomás.

³¹ Cf. *Los grados del saber* pp. 334-339 y 653-657.

propiedades que el ser ostenta en sí mismo. Dado el hecho de la multiplicidad de los saberes, surge rápidamente la pista que vincula esa multiplicidad con la del ser mismo, pero entendida en clave analógica. De modo que, asumiendo sus diferencias, todos los saberes habrán de guardar, en principio, una unidad siquiera imperfecta. De un modo más explícito, si se parte de la noción tradicional de ciencia como saber por las causas, basta reparar en que “el objeto de pensamiento “causa” es polivalente como el objeto de pensamiento “ser”; como hay maneras esencial y absolutamente diferentes de ser, hay también maneras esencial y absolutamente diferentes de causar”.³² ¿Por qué no concebir entonces la diversidad de saberes, así como su unidad, a la luz de la analogía del ser?³³

1.3 Una perspectiva existencial

Maritain tuvo un primer período de fuerte simpatía hacia la concepción esencialista, explicable por la influencia de una escolástica demasiado dependiente de las formulaciones renacentistas de la doctrina de Santo Tomás y los intentos de revitalización que asomaron en el siglo XIX, sobre todo con Balmes, y que contenían claras evocaciones de la filosofía de Leibniz. El tomismo de Gredt o de Garrigou-Lágrange, a través del cual leyó Maritain al autor de la *Suma Teológica*, le acarrió por entonces una visión algo sesgada, tenuemente racionalista, y que se manifiesta en la síntesis metafísica que expone en su *Introducción a la Filosofía*, en *El orden de los conceptos*, en sus tesis sobre la primacía del principio de identidad y del de razón suficiente por sobre la no-contradicción y la causalidad, y en su planteo acerca de la necesidad y la contingencia.

³² *Ibid.* p. 340.

³³ “La elección no ha de ser excluyente (o religión, o filosofía, o ciencia), sino comprensiva (y religión, y filosofía, y ciencia) sobre la base de un com-prehender, que no entienda los distintos dominios de la experiencia humana como puras contigüidades sin relación, sino como regiones que entran en relación a través de aquella unidad originaria del todo y del ser en el cual hunden sus raíces, en cuanto que lo múltiple y diverso reciben reconocimiento específico y unidad basilar del seno del fundamento original. En sustancia, el valor analógico y trascendental del ser conduce a un método de integralidad no confusiva, al método de “distinguir para unir””: V.POSSENTI *Una filosofía per la tradizione* cit. en A. DEL CURA *El ser en el pensamiento de Jacques Maritain* p. 65. Del mismo autor: “El realismo crítico y la *analogía* son las grandes doctrinas que permiten el diálogo entre ciencia, filosofía, fe, en el sentido que las tres se remiten de diversa manera a algo real intrínsecamente habitado por la diferencia analógica.”: V.POSSENTI *Aspetti metafisici del dialogo fra scienza e fede* p.8 en “Actas de la XXIX Semana Tomista” Buenos Aires, 2004 Tal vez en esta línea deban entenderse las audaces consideraciones de Maritain acerca del beneficio que representa la imperfección y labilidad del vocabulario filosófico, por ejemplo: “Si no temiese escandalizar al lector, diría que en filosofía, como en poesía, los equívocos verbales garantizan a veces las intuiciones más fecundas y más verdaderas.” *Avant-Propos au livre de Mortimer J.Adler* “Problems for Thomists: The Problem of Species” en OC VII p.1275.

Si avanzamos 25 años en el tiempo, el *Breve tratado sobre la existencia y lo existente* ya indica, en su título, una atmósfera distinta. Aquí se habla, sin ambages, de un tomismo existencial, de una primacía del existir como acto de la esencia, de la necesidad de una experiencia intuitiva que es de suyo irreductible a concepto, y en fin de la preeminencia del juicio como expresión acabada del conocer intelectual. La crítica no ha quedado satisfecha, y generalmente no se le concede a Maritain más que un esencialismo mitigado. Podríamos arriesgar cierto acuerdo con ese reproche, al menos en el sentido de que no aparece del todo clara la continuidad del primer Maritain con el segundo. Hubiéramos deseado una nueva versión de *Los grados del saber* posterior a la “conversión existencial” de Maritain. Pero lo que no basta para visualizar una metafísica compacta a la luz de la primacía del *actus essendi* tampoco da margen a pensar en incongruencias.

La impronta existencial de la que estamos hablando se refleja con nitidez a partir del esquema de composición intrínseca del ente. La distinción entre la esencia, planteada como sujeto del existir, y el existir mismo como actualidad de la esencia, da pie a una clara preponderancia de éste último. Aquí, con su léxico personal, Maritain parece muy cercano a los autores del siglo XX que, con diversos matices, redescubren el mundo de la existencia como una realidad que está más allá de los conceptos:

Cuando decimos que el ser es *lo que existe o puede existir, lo que ejerce o puede ejercer la existencia*, en estas palabras se encierra un gran misterio: en el sujeto *lo que* tenemos – en cuanto es esto o aquello, en cuanto posee una naturaleza-, una esencia o un inteligible; en el verbo *existe* tenemos el acto de existir o un superinteligible. Decir *lo que existe*, equivale a juntar un inteligible a un superinteligible; equivale a tener delante de los ojos un inteligible investido y perfeccionado por una superinteligibilidad.³⁴

Esta “superinteligibilidad” que resulta escandalizadora define muy bien el espíritu casi místico en el que gusta moverse Maritain. Lejos de intimidarse o abandonarse a un éxtasis inenarrable, su visión de la realidad conjuga, en una síntesis quizá controversial pero valerosa, los elementos de una espiritualidad contemplativa, donde conviven lo sapiencial con lo poético y lo religioso, con la estricta disciplina de la conceptualización racional. Tal vez uno de los rasgos más notables de Maritain sea su empeño por traducir y transmitir, en el código de las categorías lógicas y los tecnicismos, aquel reflejo de la luz inteligible de la experiencia existencial metafísica:

la naturaleza de este ser está atravesada por completo por cierta cosa trascendente que la vivifica, que “la existencia” intrínsecamente, de tal suerte que la naturaleza en cuestión

³⁴ *Breve tratado...* pp. 48-49.

ejerce ella misma, y desde el fondo de sí, el acto del *esse*, el acto de existir, como su perfección propia de naturaleza o de esencia. Existir es una cierta energía, es incluso la energía por excelencia.³⁵

Y agrega que, precisamente porque cada ser ejerce esa energía de existir a su manera, no puede entenderse el existir sino analógicamente. Mientras los seres inorgánicos existen como subsumidos en el existir del Universo entero, y sólo se dan en función del todo y en relación a él, los seres vivos comportan una autonomía y una consistencia especiales: su ser les es propio en un sentido más intenso, y puede decirse que existen para sí mismos. De suerte que, acudiendo esta vez a una analogía impropia

La existencia en los no vivientes está simbolizada por un canal; y en los vivientes, cuanto más avanzamos en la inmanencia de la vida y de la actividad, más toma la existencia la forma de la fuente, más se enriquece interiormente, más intensidad interna posee para rebosar de inmediato, de tal forma que el viviente en cuestión sea capaz de *donarse*. Ante todo es preciso ser por sí mismo para poder donarse.³⁶

1.4 El juicio de existencia³⁷

Uno de los interrogantes más comprometedores aparece en este momento cuando se intenta encajar, por así decir, la intelección del ser y de la existencia según los cánones de la antropología tradicional. Si en efecto no hay duda de que tenemos el concepto de ser, ¿qué clase de concepto es éste? ¿Cómo representarse la aprehensión de algo que, aun bajo la forma de un concepto, parece a la vez tan inasible y misterioso? En este punto sale a la luz otra de las afirmaciones recurrentes de Maritain: la primacía del juicio como plenitud del conocimiento. En efecto, vistos en términos comparativos, la esencia y el existir se componen según el régimen del acto y la potencia, y en tal sentido “el acto de existir es el acto por excelencia. Cuando se le considera en la pobre brizna de una yerbecilla o en la débil pulsación de nuestro corazón, en todo caso aquél es el acto y la perfección de toda forma y de toda perfección.”³⁸ Esta tesis, por demás característica en la filosofía de Santo Tomás, exige,

³⁵ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 568-569.

³⁶ *ibid.*

³⁷ Cf. OWENS, J. “Los tres conceptos de existencia en Maritain” en *Revista de Filosofía* (México) a.14, 1981, pp. 399-414.

³⁸ *Breve tratado...* pp. 50-51. “Lo que en mi opinión distingue al tomismo auténtico de otras muchas corrientes escolásticas no tomistas, o tomistas sólo de nombre, en las que traidoramente se ha infiltrado el espíritu de Platón, o el de Descartes, el de Wolff o el de Kant, y de las que todavía no ha sido totalmente expulsada la enseñanza corriente de lo que se da en llamar tomismo, es precisamente la primacía que el tomismo auténtico reconoce a la existencia y a la intuición del ser existencial.”: *Ibid.* p. 10

en la óptica de Maritain, la tesis de la primacía del acto de juzgar sobre el de concebir. Efectivamente

En la segunda operación del espíritu, a saber en el juicio, es en donde la inteligencia especulativa, al componer y al dividir, capta al ser no solamente desde el punto de vista de la esencia sino también desde el punto de vista de la existencia misma, actual o posible, de la existencia captada *ut exercita* (en cuanto ejercida por un sujeto, en cuanto poseída, no solamente en cuanto presentada al espíritu, como sucede en el simple concepto de existencia, sino en cuanto poseída posible o actualmente por un sujeto)... En el juicio es en donde se completa el conocimiento.³⁹

Lo extraño del concepto de ser es, precisamente, que no puede alcanzarse en la plenitud que supone la referencia al existir, sino a través de la única operación capaz de expresar esa referencia, y que es el juicio. Mientras los demás conceptos son alcanzados en la consideración abstractiva del intelecto, sin otro recurso que las imágenes proporcionadas por los sentidos, y recién a partir de ellos se formulan los juicios, el concepto de ser es como una consecuencia y no un antecedente del acto judicativo. La inmediatez absoluta del ser se testimonia en la inmediatez de los primeros juicios. La inteligencia, invadida por la realidad, la afirma y *se* afirma como algo que está, como algo simplemente existente. Y la existencia, pensada a partir de ese juicio, ya está en condiciones de asociarse a la esencia en la representación estricta del ser. Hay como una simultaneidad temporal en la que “la idea de ser (“este ser”) precede al juicio de existencia en el orden de la causalidad material o subjetiva; y el juicio de existencia precede a la idea del ser en el orden de la causalidad formal”.⁴⁰

No sorprende que, así como el concepto adecuado para el ser tenga un carácter *sui generis*, haya que decir lo mismo acerca del juicio de existencia. En él no se trata de relacionar un sujeto con un predicado, donde el *es* ejerza un sentido copulativo, sino que el juicio de existencia consiste justamente en afirmar el sujeto, poniendo en el *es* toda la carga existencial. Es la afirmación fundamental, pura y simple.⁴¹

A esta altura vale aclarar que, de acuerdo a una opinión consensuada de los investigadores y que se corrobora con bastante prontitud en las fuentes, el pensamiento de Maritain ha trazado una parábola que despegas a partir de los temas filosófico naturales y

³⁹ *Siete lecciones sobre el ser...* p. 38; *Grande Logique* en OC II p.738, donde usando el lenguaje drástico que caracteriza a las obras de su primera época afirma que “nada importa más que la dirección esencialmente antiplatónica de la filosofía de la ciencia en Aristóteles y Santo Tomás. El vicio fundamental del platonismo es conducir la ciencia, o más bien detenerla, en las *esencias*, sin comprender que ella va hasta la *existencia*, y no culmina sino allí.”

⁴⁰ *Breve tratado...* p. 37. Cf. *De Bergson a Tomás de Aquino* p.231.

⁴¹ *Approches sans entraves* en OC XIII p. 787.

epistemológicos y alcanza el punto más alto en su reflexión metafísica. De este modo, *Los grados del saber* propone una visión del ser más “conceptualista” o mejor “esencialista”, donde interesa más la diferenciación entre lo ontológico sin más, como enfoque específico de la sabiduría filosófica, en contraste con la indagación fenoménica de las ciencias. Además, nuestro autor se mantiene aún muy cercano a las posiciones de la Segunda Escolástica de Cayetano y Juan de Santo Tomás. Pero más tarde, en las *Siete lecciones sobre el ser* y de manera particular en su *Breve tratado sobre la existencia y lo existente*, profundiza en la intuición del ser y el valor absolutamente prevalente del existir como actualidad última. Sin desdeñarse acerca de la legitimidad de un “concepto” de ser y del carácter abstracto del objeto metafísico, se empeña en destacar la “sobrinteligibilidad” de la existencia, ya no solamente como *significada* sino como *ejercida*, conforme a su expresión en el acto de juzgar. Las aplicaciones de esta doctrina en el ámbito de la teología natural y de la ética no dejan lugar a dudas. Entendemos oportuna esta aclaración en función de un debate posterior, al que haremos referencia, acerca del alcance ontológico de las ciencias particulares y de la presencia de la metafísica en el discurso de esas mismas ciencias.⁴²

Vale la pena mencionar, sin abordar en todo su detalle un asunto tan delicado, la concepción maritainiana acerca del conocimiento de la existencia. Unos párrafos más adelante citábamos un pasaje que aludía a diversos enfoques posibles al respecto. Valiéndose de la terminología existencialista, Maritain propone una lúcida distinción entre la existencia concebida como *Dasein* y la existencia concebida como *Sein*.⁴³

El primer caso tiene lugar cuando la existencia es considerada como un puro acontecer, como el carácter constatable de algo, a manera de una “presencia” que se acredita empíricamente. Cuando decimos que “A está ahí” la existencia se cosifica en cierto modo, pues la carga está puesta en el predicado *ahí*, en la “localización” más que en el ejercicio del existir. Por eso añade Maritain que en el *Dasein* el ser aparece bajo una impronta estrictamente predicativa o copulativa. Y puesto que esa presencia se define según la relación del sujeto con el mundo sensible, se trata de un concepto limitado a un orden de intelección puramente física, y no metafísica. De acuerdo a una terminología que aún no hemos desarrollado, Maritain hablará aquí de un “primer grado de abstracción en sentido puro”, lo cual significa que el espíritu, al tomar la existencia de esta manera, se agota en la facticidad y, si bien alcanza una cierta abstracción (digamos “el estar”), la entiende unívocamente para referir tan sólo una posición en la realidad empírica. No hay en esta visión de orden físico

⁴² Cf. R.HENLE S.J. “Maritain’s Metaphysics. A Summary Presentation” pp. 45-50.

⁴³ *Aproches sans entraves* en OC XIII pp. 272-278.

ningún germen de perspectiva metafísica, como acontece en la mirada verdaderamente realista. Este abordaje del existir es, pues, ajeno a la intuición estricta del ser. Esta reducción del concepto de existencia al *Dasein* es la que emplean las ciencias particulares cuando se ocupan de la constatación o verificación de un hecho. El carácter “positivo” no va más allá del atributo de observabilidad o patencia que algo tiene a la luz del instrumental científico. En todo caso el *Dasein* de la ciencia añade el matiz de la certidumbre o seguridad que el método proporciona (“A está *seguramente* ahí”).

En cambio, la existencia a modo de *Sein* es la que corresponde propiamente a la mirada metafísica, a la visualización eidética del ser. Allí la inteligencia alcanza el ser no como atributo o propiedad representada copulativamente, sino como el *existir* en sentido estricto, como *actus essendi* visualizado intuitivamente a partir de la reflexión intelectual disparada por el juicio “A es (o existe)”. En esta concepción del *Sein* se alcanza el nivel propiamente metafísico de la abstracción, en el que el ser se presenta como absoluto y en toda su policromía analógica⁴⁴. Para ello la inteligencia, presente en el acto perceptivo de la intuición sensible, no sólo reconoce el *quid* de lo que el sentido advierte ante sí. En virtud de la acción intencional del objeto sobre la potencia sensorial, la reflexión intelectual descubre ante todo ese No-yo, esa suerte de “índice de existencia”, al comienzo sin ir más allá del dato de la presencia. Pero sobre ese terreno de la experiencia sensible la inteligencia *juzga* que “A existe”, y desde allí se despliega, con su vitalidad peculiar, la intuición del ser como acto de todos los actos, más allá del existir de A y de su facticidad. El ser es por fin alcanzado en su dimensión trascendente y analógica.⁴⁵

Para cerrar este apartado haremos lugar a una reflexión de Maritain cuya importancia se hará más manifiesta a medida que avancemos. Tiene que ver con el contenido actitudinal, con la predisposición indispensable que el sujeto debe ofrecer a esta experiencia característica de la intuición metafísica. Vemos a menudo en nuestro autor la alusión al sujeto como un ámbito de importancia decisiva para la verificación del conocimiento entendido como perfección del que conoce. En un enclave realista el conocer no puede reducirse a mera objetividad replicante, como si todo acabase en la notificación de lo conocido. Al contrario, el conocer es siempre una experiencia, un gesto vital, una relación entre el sujeto y la realidad que los supone afines y complementarios. Esta impronta

⁴⁴ *Breve tratado...* pp. 32, 44-47.

⁴⁵ *ib.* pp. 20-21 y 38 n.16; *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 792-796. Más adelante (pp. 807 ss.) Maritain introduce un tercer concepto de existencia, que si bien corresponde al nivel trascendente del ser metafísico no va más allá de la línea de la esencia, quedando velada (aunque implícita) la intuición del *esse* como acto de la esencia en cuanto tal. Así parece haber sido la consideración del ser en la filosofía de Aristóteles.

marcadamente metafísica del conocimiento se irá dibujando poco a poco durante nuestro trayecto. Por ahora conviene apuntar que la intuición intelectual del ser, entendida en su sentido más profundo y movilizador, presenta para el sujeto una dificultad especial, a menudo invencible. ¿Por qué? No ciertamente en razón de complejos procedimientos o de una carga erudita que aquí no tienen vigencia. Más bien se da lo contrario, es la llamativa simplicidad, la llaneza casi ingenua que esa intuición pide, la que no muchos están en condiciones de entender como gesto receptivo. El ser de las cosas está al alcance de la mano, nos rodea y nos habla sin pedir ningún esfuerzo de nuestra parte. Pero sí reclama silencio, humildad, capacidad para vaciarnos interiormente y dejar que él lo llene todo. Lo difícil es, pues, “llegar al punto de purificación intelectual en que este acto se realiza en nosotros, en el cual estamos bastante dispuestos, bastante libres, para oír el quedo murmullo de todas las cosas y para *escuchar*, en lugar de tramar respuestas”⁴⁶. Sin que nos demos cuenta, el ser ya está en nosotros desde las vivencias más tempranas. Sólo es cuestión de alcanzar suficiente profundidad en la reflexión, hasta que “este *reencuentro* de la inteligencia y de lo real, esta feliz fortuna haga surgir de las cosas, en un verbo mental, otra vida, un contenido viviente”⁴⁷. Esta intuición de algo que se presenta a la vez tan cercano y tan esquivo, no depende, en definitiva, de un método preconcebido, de un procedimiento mecánico, sino que es una forma de vida, la vida intelectual. Tal como acontece con la inspiración artística o con la llamada del amor, “el tenerla es cuestión de suerte, o de don, o acaso de docilidad a la luz”⁴⁸. A muchos les ha sido dada esta intuición sin que hayan estado alertas para reconocerla. Y son más quienes la poseen entre la gente sencilla que entre los cultos. En todo caso, insiste Maritain, “tal descenso al fondo del alma es una cosa *dada*, sin duda no *obrada* –dada por la gracia natural de la naturaleza intelectual.”⁴⁹

⁴⁶ *Siete lecciones sobre el ser...* p. 79

⁴⁷ *ibid.*

⁴⁸ *Breve tratado...* p. 32. Cf. H.BARS Maritain en *nuestros días* p. 375.

⁴⁹ *El Campesino de la Garona* pp. 164-165 y 204.

2. El realismo crítico⁵⁰

Todos los estudiosos de Maritain coinciden en subrayar su interés permanente en la defensa o, según sus propias palabras, en la *liberación* de la inteligencia. Como vimos en los capítulos anteriores, el pensamiento a comienzos del siglo XX basculaba entre un cientificismo rígido que reducía la inteligencia a un archivista de datos, y una reacción condenatoria que proponía la salida hacia una experiencia irracional de la realidad. Gracias al “bergsonismo de intención” y los aportes de Santo Tomás y su escuela, Maritain hizo del intelecto una causa primordial e indeclinable. El desarrollo teórico de esa convicción fundamental constituye lo que podríamos denominar la doctrina del realismo crítico.

2.1 La discusión sobre el realismo

En su voluminoso estudio *L'epistémologie thomiste* v.Riet ubica a Maritain en una segunda etapa del renacimiento tomista del siglo XX, en la cual se procura dejar atrás el tono excesivamente defensivo de la crítica de los primeros autores, especialmente Mercier, quienes luchan casi exclusivamente contra las posiciones escépticas que se afianzaban a partir del fenomenismo cientificista y la réplica de tono irracional del vitalismo. En tal sentido Maritain no sólo está dispuesto a defender el valor del conocimiento, confrontando con las posiciones más pesimistas de Blondel y Bergson, sino que introduce un complejo y profundo análisis de la ontología del conocimiento que enriquece en forma decisiva la perspectiva epistemológica.⁵¹

⁵⁰ “Fiel a su vocación filosófica, después de haber descubierto a Santo Tomás, Jacques Maritain se ocupó de establecer la plena justificación racional de su realismo [...] Lo hizo con tal vigor, profundidad y acierto, que esta parte de su obra constituye una de los más valiosos enriquecimientos que le debe el pensamiento tomista y el pensamiento filosófico en general.”: J.-H. NICOLAS “Le réalisme critique” p.219. Ver también NEPI, P. (a cura di) *Jacques Maritain e la liberazione della intelligenza* Brescia, Morcelliana, 1983; OLLIVANT, D.A. (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington American Maritain Association, 2002; KNASAS, J.F.X. “Transcendental Thomist Methodology and Maritain’s ‘Critical Realism’” en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 66-77; ARMOUR, L: “Maritain, Gilson and the Ontology of Knowledge” en *Maritain Studies – Etudes Maritainiennes*, a.11, 1995, pp.202-219; TUNINETTI, L: “Il programa del “realismo critico” nei “Degrés du Savoir” e le obiezioni di Etienne Gilson” en L.Malusa e A.Campodonico (ed.) *Jacques Maritain. Riflessioni su una fortuna* Milano, Franco Angeli, 1996, pp. 91-106; G.A.MCCOOL S.J. “Maritain’s Epistemology – A Summary Presentation” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”* S.Louis American Maritain Association 1981 pp. 1-23.

⁵¹ Cf. sobre todo pp. 361-375 y 656. De todos modos este trabajo nos parece algo limitado, no sólo por el momento en que fue escrito (1946) sino porque simplifica descuidadamente los matices de la postura de Maritain, hasta el extremo de sostener que “la posición de Maritain ha quedado virtualmente fijada hacia 1911”

Al presentar la división sistemática de la filosofía, Maritain ubica dentro de la metafísica tres grandes partes: la crítica o criteriología, la ontología y la teodicea. Sostiene que, como paso previo a la indagación acerca del ser “debe el filósofo asegurar contra todo ataque y toda posible deformación, los principios de esta ciencia suprema, que son a la vez los principios de todo humano conocimiento”.⁵² Sin embargo, ese *antes* no debe tomarse bajo la impronta de desarrollo lineal. No es cuestión de dejar en suspenso, si acaso fuese posible, toda la actividad cognoscitiva hasta tanto asegurarse de su calidad, ni mucho menos pretender una justificación *a priori* del realismo. Va de suyo que “la ciencia es naturalmente realista”.⁵³ El conocimiento no puede soslayarse como hecho, ni tampoco la evidencia del ser real frente al cual se pone y por el cual es medido. “Pero cuando el pensamiento ha comenzado a ejercitarse, a conocer y a filosofar, a adquirir certezas de ciencia y de sabiduría sobre las cosas y sobre el alma y sobre su causa primera, debe replegarse sobre sí mismo y sobre esa adquisición y aplicarse a conocer el conocimiento”⁵⁴. Esta tarea reflexiva, donde la inteligencia se vuelve perfectamente sobre sí misma, es competencia exclusiva del orden sapiencial cuyo fin es juzgar. Y en la misma medida representa una tarea ingrata, arriesgada e incómoda, contraria al impulso natural de ir hacia fuera en busca del ser.⁵⁵ Pero de ninguna manera puede anteponerse al despliegue espontáneo de la capacidad humana de conocer, al menos en el campo de las disciplinas no sapienciales. Esto es importante de cara a una tendencia que propone desarrollar pesadas estructuras metodológicas previas a la tarea intelectual, asumiendo una actitud de franca desconfianza. Sólo es digno de un enfoque realista el sostener que “el conocimiento precede a la reflexión como la naturaleza precede al conocimiento”.⁵⁶ Más aún, en el nivel estrictamente metafísico “crítica, ontología y teología natural vanse desarrollando simultáneamente; y están más estrechamente unidas que las virtudes morales, ya que integran un solo y mismo hábito específico”.⁵⁷

(p.350). Un estudio más actual es el de WEST, J. “Gilson, Maritain and Garrigou-Lagrange on the Possibility of Critical Realism” en *Maritain Studies - Etudes Maritainiennes* a.17, 2001, pp.49-69.

⁵² *Introducción a la filosofía* p. 153.

⁵³ *Los grados del saber* p.50.

⁵⁴ *Los grados del saber* p. 125. Cf. M.V.LEROY *Le savoir spéculatif* en “Revue Thomiste” 1948 a.XLVIII nn° 1-2 pp. 236-237.

⁵⁵ *Los grados del saber* p. 126.

⁵⁶ *ibid.* p. 139-140. “La epistemología, en la visión de Maritain, no existe fuera o separada de la metafísica. La metafísica es precisamente el lugar para la epistemología y la crítica puesto que es la más alta sabiduría natural y, por lo tanto, tiene como función no sólo la reflexión y la justificación reflexiva de sus propios principios, sino también la reflexión en torno a las formas básicas o modos del conocimiento que son formales para todas las demás disciplinas. Es propio del hombre sabio ordenar todo el conocimiento.”: R.HENLE S.J. “Maritain’s Metaphysics A Summary Presentation” p. 33.

⁵⁷ *Los grados del saber* p. 134. En discusión con los movimientos de la filosofía contemporánea, Maritain refuerza esta aseveración para el caso concreto de la disciplina filosófica. Contestando la consigna de Husserl, “si la filosofía debe efectivamente hacer que el espíritu humano sea consciente de sí mismo con creciente

Evidentemente la tesis central de la gnoseología tomista, bajo la interpretación de Maritain, es la afirmación del realismo. Se trata en efecto de un planteo fundamental, ante el cual no caben vacilaciones. La actitud de Maritain es al respecto inequívoca. Y en ello no deja de inspirarse en la tradición en la que permanentemente abreva, ya que los filósofos antiguos y cristianos medievales, sin haberse ocupado expresamente del tema, plantearon los principios adecuados para su iluminación y ejercieron, de hecho, un testimonio firme de realismo filosófico. Aplicando las categorías que sabía utilizar para su venerado Bergson, diría Maritain que hay en la concepción tradicional un realismo “de intención”, aunque la palabra misma nunca haya sido proferida.⁵⁸

Ese realismo de intención se vuelve explícito y polémico ante las posiciones de signo idealista que prevalecen a lo largo de la modernidad. Aunque sus fronteras están muy dilatadas, no cabe duda de que las expresiones más elaboradas y vigorosas de la corriente realista se manifiestan en el ámbito de la renovación escolástica. Y aquí se desdobra la perspectiva en dos grandes líneas. Por una parte, Maritain y Gilson se declaran partidarios de un realismo fundado en la iluminación intelectual a partir de la experiencia sensible. Es lo que el primero denomina *realismo crítico* y el segundo *realismo metódico*. Ya veremos que esa diferencia terminológica, poco significativa para Maritain, es más profunda para su amigo Gilson. Pero está claro que su adversario común es el llamado *realismo trascendental*. Se trata de una versión que pretende, sin apartarse del estricto realismo y ni siquiera de la doctrina de Santo Tomás, acercarse a las posiciones familiares al pensamiento moderno, en especial después de Kant.

Tal vez por influencia directa de esa tradición criticista, o por el deseo de afianzar la presencia del tomismo, olvidado por mucho tiempo en los círculos académicos desde la Segunda Escolástica, algunos autores elaboraron una interpretación del realismo en términos semejantes a los de Descartes, y luego a los de Kant. Los que podríamos llamar realistas *mediatos* (con Mercier y Roland Gosselin como ejemplos destacados), empeñados en identificar la *universalis dubitatio de veritate* de Santo Tomás con la duda universal

profundidad, es con la condición de ser ante todo constituida y edificada en sí misma progresivamente, es decir, como conocimiento del ser, para permitir así al pensamiento adquirir de sí más cabal conciencia”: *ibid.* p. 138. “Lo propio del espíritu es volver sobre sí. Desde que la filosofía ha comenzado a existir, ha comenzado a tomar conciencia de sí, y ello cada vez más perfectamente a medida que se constituía más perfectamente en su naturaleza. El progreso en la conciencia de sí ha comenzado con la filosofía, y durará tanto como ella. De ahí que la idea de hacer comenzar esta toma de conciencia hace tres siglos me parece una extrapolación imaginaria.”: *Sur l'idée du philosophe* en OC V p.980. Cf. *La philosophie bergsonienne* en OC I pp.69-70.

⁵⁸ “Yo creo que los antiguos –sobre todo Platón y Aristóteles, y después Santo Tomás y sus grandes comentaristas de los siglos XVI y XVII- tenían sobre el asunto ideas más profundas que los modernos, aunque nunca soñasen en hacer un tratado acerca de la crítica del conocimiento.” *Razón y razones* p. 24; *Los grados del saber* p. 139.

cartesiana, fueron objeto de una áspera crítica de Gilson a través de dos conocidos ensayos: *El realismo metódico*⁵⁹ y *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*⁶⁰. Podríamos decir que Maritain intenta mediar entre ambas posiciones, reconociendo por una parte la inmediatez del dato realista, pero justificando a la vez la reflexión crítica que permita explicitar con justeza los términos de ese realismo, en especial en su combate contra el idealismo de Hegel y los encuadres “filoidealistas”.

El interés por la vía trascendental se plantea alrededor de la posguerra, y uno de los autores más representativos de este movimiento es, sin duda, el jesuíta Joseph Márechal. En su extenso trabajo titulado *Le point de départ de la métaphysique*⁶¹, publicado en 5 volúmenes o *cahiers* propone una reinterpretación de la metafísica de Santo Tomás de Aquino, según la cual su originalidad respecto a la de Aristóteles no está sólo en la tesis del *actus essendi* sino también en la adopción del método reflexivo. En este sentido el ser ya no es aprehendido en la captación de una cosa exterior mediante los sentidos, sino que la actividad empírica es simple ocasión para que el intelecto regrese sobre su dimensión *a priori*, donde subyace la idea de ser que todo otro conocimiento supone. La vía metafísica de Marechal estaría, justamente, en el encuentro de la mente con ese fondo *a priori* desde el cual brotan los conceptos, ya no por una operación abstractiva, sino por una suerte de proyección de las categorías ontológicas *a priori* sobre los datos empíricos. Podría decirse, a fin de cuentas, que la objetividad del conocimiento no reposa en el contacto con las cosas mismas a partir de la intuición fundamental de su ser, sino en el origen divino de la luz intelectual y en cierta referencia *a priori* del mismo Dios presente en el trasfondo de la operación del intelecto agente. De esta manera se toma distancia de la tradición metafísica de Occidente, por lo menos hasta los albores de la modernidad, y se introduce un cambio radical en la definición del objeto mismo de la metafísica.⁶² El giro que continúa y profundiza esta línea aparece en la obra de K.Rahner, para quien la metafísica muta prácticamente en una antropología según la orientación del *Dasein* de Heidegger.⁶³ Mencionemos por último a B.Lonergan, quien

⁵⁹ Madrid, Rialp, 1980.

⁶⁰ Paris, Vrin, 1947.

⁶¹ Bruxelles, L'Édition Universelle ; Paris, Desclée de Brouwer, 1944-1949.

⁶² “Este *subiectum* ya no sería lo que es en tanto sea o pueda ser ni las cosas como tales, es decir, con total prescindencia del cognoscente humano ante cuya mirada se alcen; inversamente, sería el resultado de la construcción trascendental de un objeto del intelecto impregnado de las formas *a priori* que en él infunde el hombre enderezado a conocer.”: M.SACCHI “Precariedad de la reflexión como método de la ciencia del ente en cuanto ente” en *Actas de la Semana Tomista* Buenos Aires.

⁶³ “... pensar el ser es para Rahner un trabajo que el hombre acometería reflexionando sobre su propia subjetividad, al punto tal que el intelecto humano tropezaría con el ser recién cuando reflexione trascendentalmente desde sí mismo y advenga a la detección de aquello que vivifica el contenido de su conciencia subjetiva: el mismo ser del cognoscente que sería autopresente a su propia conciencia”. *Ibid.* La

“propone una teoría metafísica que llega al ser “proporcionado” (o adecuado a nuestra inteligencia), y ulteriormente alcanza la afirmación de la suprema Inteligencia o Incondicionado absoluto (Dios).” En todos estos casos, hay en definitiva un intento por derivar “desde el ‘ser infinito’ –ámbito del intelecto- al mismo Ser divino. Se proyecta así un camino noético hacia Dios, diverso del camino cosmológico. Ese ‘ser infinito’, fondo de apertura irrestricta de nuestro intelecto, es el punto epistemológico problemático que separa el planteamiento trascendentalista neoescolástico de la visión metafísica tomista.”⁶⁴

Según la opinión de G.A.Mc Cool, esta divergencia se explica a partir de una fuente de inspiración común, tanto de Maréchal como de Maritain, esto es, la metafísica bergsoniana de la intuición. Pero mientras la escuela jesuítica optó por congeniar ese enfoque con la tradición más bien introspectiva de los Santos Padres (sobre todo en los trabajos de V.Balthasar⁶⁵) y de la espiritualidad ignaciana, Maritain descubre la vertiente aristotélica a través de sus vínculos con la Orden de Predicadores y la lectura de Santo Tomás, sistematizada a través de su comentador Juan Poincot, quien hizo hincapié en la teoría del signo formal. De modo que para nuestro autor “la captación primordial del ser no tiene lugar en la reflexión del sujeto sobre su propio dinamismo abstractivo y judicativo como proclama el tomismo marechaliano. El ser no se alcanza a través del proceso del sujeto sino mediante el objeto conocido, el término primero del acto de conocimiento.”⁶⁶ La intuición del ser supone necesariamente la instancia de un contacto de orden empírico con el mundo, y la mediación de una sensibilidad a través de la cual pasa el dato inteligible que la mente captura gracias a su poder iluminador.

Nos hemos detenido brevemente en esta disputa porque tiene claras implicancias en la relación entre gnoseología y metafísica y, a la larga, en el modo según el cual puede encaminarse un proyecto de integración del saber. En efecto, mientras la perspectiva trascendentalista, sobre todo en Lonergan, acentúa en forma casi exclusiva el papel amalgamante de las estructuras subjetivas, cuya proyección sobre el contenido sensible le

conclusión final de Sacchi es que “la reflexión confirma la preexistencia del conocimiento directo del entendimiento, pero no posee virtud alguna para conferir a la metafísica el sujeto de sus especulaciones, el cual ya ha sido alcanzado antes del acto reflexivo a causa de la adecuación de la potencia intelectual al objeto en que resuelve todas sus aprehensiones.”

⁶⁴ J.J.SANGUINETI *El conocimiento humano – una perspectiva filosófica* Madrid Palabra 2005 pp. 33-34. El texto base para la posición de Lonergan es su libro *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* Salamanca, Sígueme, 1999. Cf. J.H. NICOLAS “Le réalisme critique” pp. 223-224 y J.-L. ALLARD “Maritain’s Epistemology of Modern Science – A Summary Presentation” pp. 146-147; R.HENLE “Transcendental Thomism. A Critical Assessment” en V.Brezik (ed.) *One Hundred Years of Thomism* Houston Center for Thomistic Studies 1981 pp. 90-116. Pese a todo, J.F.X.KNASAS sugiere cierta recaída de Maritain en la línea trascendentalista por vía de su maestro Garrigou-Lágrange, quien acude a un procedimiento apriorístico, fundado en la consistencia natural del proceso intelectual, para sustentar la validez de los primeros principios. Véase “Transcendental Thomist Methodology and Maritain’s ‘Critical Realism’” pp. 66-77.

⁶⁵ Cf. VILLAGRASA, J. “Hans Urs von Balthasar, filósofo” en *Alpha Omega* VIII (2005) n° 3 pp.

⁶⁶ G.MCCOOL “Jacques Maritain: A Neo-Thomist Classic” en *The Journal of Religion* 58 1978 n°4 p.386.

incorpora un sentido y lo pone en armonía con la totalidad del universo conceptual, para Maritain conocimiento y ser se identifican en lo profundo de la intencionalidad, y es el momento característico del realismo crítico, el de la actualización del sujeto por la cosa, el que da la razón del carácter integral de la experiencia cognoscitiva: “el ser real, tocado en la afirmación mental de los objetos de la experiencia sensible, es la roca sobre la que se construyen nuestras certezas metafísicas y la clave para una exitosa integración del conocimiento humano.”⁶⁷ La interpenetración entre lo gnoseológico y lo metafísico se entiende a partir de la afirmación incondicional del ser real, o gráficamente dicho, del ser extramental, como punto de partida de la intuición abstractiva y como término donde llega finalmente la contemplación *por medio del orden conceptual*.

Según McCool, la doctrina crítica de Maritain procede en dos momentos: primero reflexiona fenomenológicamente sobre la presencia indubitable de lo real a través del conocimiento, y en segundo lugar examina, a la luz de esa constatación, las condiciones bajo las cuales el ser en cuanto tal llega a ser aprehendido de ese modo. De aquí procede su elaboración de la teoría del ser intencional y del signo formal que le permiten romper el aislamiento de la filosofía predominante en su época respecto de la realidad y, especialmente, del dato científico. Por eso este autor insiste en las virtualidades del realismo maritainiano a favor de una eficaz integración del saber.

Son conocidas las reservas de Gilson acerca de la denominación de “realismo crítico” por la carga de reminiscencia kantiana que el término posee, y porque sugiere que la opción realista depende de la corroboración del momento crítico. Tanto en *El realismo metódico* como en *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* Gilson ataca a los que pretenden de cualquier manera poner al realismo bajo estudio crítico. Y en ello es, probablemente, donde se separa de la concepción de Maritain. Para éste la inteligencia tiene una faz reflexiva que le es connatural, y que está llamada a considerar lo que ella misma, espontáneamente, acoge como realidad no como si dudase de ello, sino para reafirmarlo y sostenerlo frente a toda objeción.

Es necesario en consecuencia evitar con cuidado un doble peligro: el primero consistirá en aceptar, bajo cualquier título, y aun en su parte más mínima, la posibilidad idealista del problema crítico; y en esto estamos plenamente de acuerdo con Gilson; el segundo

⁶⁷ G.A.MC COOL S.J. “Maritain’s Epistemology – A Summary Presentation” p.8. Existe un interesante estudio sobre las repercusiones de la polémica entre Maréchal y Maritain en el ámbito del pluralismo teológico: R. MCCAMY *Out of a Kantian Chrysalis?: A Maritainian Critique of Fr. Maréchal* New York American University Studies Serie V Philosophy. Vol. 182 - Peter Lang 1998.

consistiría en rechazar toda posibilidad, sea cual fuere, de plantear como filosóficamente soluble el problema crítico. En este punto nos separamos de E. Gilson.⁶⁸

La crítica se constituye así en un procedimiento que no apunta a justificar el realismo como postura problemática, sino a reinstalarlo a partir del desafío idealista. La actitud del idealismo no hace justicia a la inteligencia misma. Por eso la defensa del realismo equivale a una apología de la inteligencia misma.⁶⁹ La clave de esta reivindicación está en la doctrina de la especificación formal de las potencias por sus objetos, de modo que

En la operación de conocer *el principio de especificación no puede ser sino el término mismo sobre el cual se da la operación*, es decir la cosa conocida, el objeto. Es el objeto conocido el que especifica el conocimiento. Pero lo que especifica tiene como tal aquello que es especificado bajo su dependencia, y no depende de él. La medida y la regla no dependen en tanto que tales de la cosa regulada y mensurada. Así, pues, el objeto, la cosa conocida, el término alcanzado por la inteligencia, es cierta cosa que no depende de la inteligencia misma y de su acto de conocer, sino que al contrario los tiene bajo su dependencia.⁷⁰

La propuesta esquemática del propio Maritain acerca de la disciplina crítica se basa, principalmente, en la primacía del ser sobre el *cogito* y en la imposibilidad de una duda metódica *vivida*, en cuyo lugar puede hablarse de una duda *concebida*. A propósito de lo primero hay, por cierto, un juicio inaugural del intelecto por el que afirma: “Conozco algo”.

⁶⁸ *Los grados del saber* p. 124. En términos conciliadores afirmará más adelante que “el realismo tomista está lejos de ser realismo ingenuo ... sino que es más bien un realismo “consciente, reflexivo y querido”, “metódico”, y además un realismo propia y verdaderamente crítico, más aún, la única doctrina gnoseológica que plenamente merece este nombre.” A propósito de las divergencias entre los autores escolásticos, las adjudica en más de un caso “menos a la doctrina que al método”, que “en el fondo de las cosas... se verifica un acuerdo esencial” y que “las diferencias subsistentes entre ellos, por ser divergencias que descansan en un acuerdo de pensamiento fundamental, atestiguan la posibilidad de un trabajo colectivo que haga avanzar positivamente las cuestiones filosóficas.”: pp. 135-136. En el “Post-scriptum para la tercera edición” de esta obra, incluido en 1939 a propósito de la aparición de varios estudios de Gilson, confirma lo anterior: “Entre las posiciones de Gilson y las nuestras no hay ninguna diferencia substancial. Sin embargo, mantenemos como bien fundada la expresión ‘realismo crítico’, porque si ‘en tal caso la palabra *crítico* no significa nada más que *filosófico*, caracteriza, con todo, y muy exactamente una función especial de la Filosofía Primera, que es la de juzgarse a sí misma y juzgar sus propios principios.”: p. 15. Véanse las cartas intercambiadas con Gilson a este propósito en G.Prouvost *Gilson-Maritain* pp. 86-93 y 132-135 y el comentario del editor en pp. 286-287. También J.-H. NICOLAS “Le réalisme critique” pp. 224-225.

⁶⁹ *Réflexions* ... en OC III pp. 27-28. Muchos autores han insistido en destacar la intensa impronta realista que caracteriza la obra y el ejemplo de vida de Maritain: “Desde la afirmación de Maritain de que si uno tuviese que elegir entre el estudio de las ciencias y el de las humanidades debería elegir las ciencias a fin de retener la mente en contacto con la naturaleza, hasta su preferencia por la compañía de misioneros, místicos y artistas más que de profesores y estudiantes, hasta su bosquejo del académico bidimensional cuyo conocimiento proviene casi por completo de los libros, hasta su polémica afirmación de que nadie, no importa cuán cargado de erudición esté, puede ser un metafísico sin la intuición del ser, esta apreciación de lo real ha impregnado el ámbito de la vida y los intereses de Maritain. Un estudio del significado y las implicancias del realismo en sus escritos proporcionaría sin duda una fructífera contribución al estudio de Maritain.”:R.DENNEHY “Maritain’s realistic defense of the importance of the philosophy of nature to metaphysics” pp. 128-129.

⁷⁰ *Réflexions*... p. 43.

Pero está claro que lo absolutamente primero a mi consciencia no es mi conocer sino la cosa conocida, y no en tanto conocida sino en tanto existente. Hay dos momentos del espíritu que responden a un orden natural: en el primero alcanza el ser, en una experiencia todavía virgen y oscura, pero que recae sobre la cosa misma. Y en el segundo la inteligencia reflexiona y se ve a sí misma como receptiva de esa cosa a la vez que aprehende, ahora sí *críticamente*, los principios y condiciones que, sin antes saberlo, la condujeron a la intuición de lo real. Dicho más explícitamente

Esta fundamental visualización consciente envuelve tres hechos primordiales que se implican recíprocamente y se imponen al análisis del filósofo: la evidencia irrecusable del principio de identidad; la veracidad general de nuestras facultades de conocimiento, que es como el primer testimonio, aun muy indeterminado, que se da a sí misma la inteligencia; la noción de verdad cuya elucidación constituye para la crítica el primer problema que debe resolver.⁷¹

La duda universal no puede plantearse sino en términos de hipótesis o *epoché* sólo representada, pero no ejercida efectivamente. Lo contrario condenaría al espíritu a un encierro perpetuo y al fin y al cabo a un absurdo que despojaría a la inteligencia de aquello sin lo cual no puede desenvolverse, y que es el ser mismo. Es preciso que el intelecto se aferre a algo sólido si quiere, metódicamente, poner en duda su solidez.⁷²

2.2 El conocimiento⁷³

Ahora bien, ¿qué es el conocimiento? Siguiendo la reflexión tradicional, Maritain lo describe como un devenir, un hacerse lo otro, una nueva realidad que afecta al sujeto especificado por el objeto. Pero no se trata del resultado de una acción típica de orden predicamental o físico, de la que resultase un *tertium quid* realmente distinto del agente y

⁷¹ *Los grados del saber*. pp. 127-128.

⁷² *ibid.* pp. 131-133.

⁷³ Cf. la exposición detallada de uno de los más destacados discípulos de Maritain, SIMON, Y. *Introduction à l'ontologie du connaître* París, Desclée de Brouwer, 1932. Además sobre este tema: IVALDO, M. "L'intelligenza e le cose sul realismo conoscitivo in Jacques Maritain" en *Sapienza*, a.33, 1980, pp.413-435; KERR, G.J. "Knowing Our Knowings" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 56-65; J.J.SANGUINETI *El conocimiento humano – una perspectiva filosófica*; CORAZON, R. *Filosofía del conocimiento* Pamplona, EUNSA, 2002; ROBERT, J.D. "Note brève sur quelques conditions ontologiques du connaître humain" en *Revue Philosophique de Louvain*, a.83, 1985, n.3 pp. 400-409.

afectando al paciente. Al contrario, la identidad del sujeto y la cosa se preserva incondicionalmente. La conciencia del conocimiento no sólo consiste en mostrar la cosa, sino en mostrarla como *otra*, como algo distinto y fuera de mí, que tampoco altera la continuidad de mi yo. El acto de conocer, si bien supone la influencia de la cosa, es un acto *del que conoce*, es una acción inmanente u operación, por la cual el sujeto deviene *lo otro en cuanto otro*. “En connaissant je ne deviens pas *autre*, je deviens L’AUTRE, et il y a tout un monde entre ces deux formules.”⁷⁴ La clave para entender esto es la condición de *inmaterialidad* bajo la cual se verifica el conocimiento. La materia es principio de limitación e incomunicabilidad, y las formas que se poseen en composición con la materia se excluyen unas a otras. Pero en la medida en que algo sea inmaterial y capaz de recibir inmaterialmente, estará en potencia para todas las formas sin exclusión. Y lo mismo puede decirse de la comunicación de la forma de parte de la cosa: cuanto más inmaterial sea, a más sujetos podrá extenderse.⁷⁵

Bajo esta perspectiva el conocimiento no es, pues, un *tener* lo otro, sino estrictamente un *ser*, “una especie de existencia... una sobreexistencia activa inmaterial, por la cual un sujeto existe, no ya solamente con una existencia limitada a lo que es como cosa incluida en un género, como sujeto existente por sí, sino con una existencia ilimitada en la cual es o deviene por su propia actividad él mismo y los otros.”⁷⁶ Puesto que no hay composición con una materia preexistente, no puede hablarse de un ser natural, sino más bien *intencional*, vale decir, “en pura referencia a”. Es ser lo mismo *con* el otro, sin ser lo mismo *que* el otro. O tal vez mejor, ser lo mismo sin ser la misma cosa. La supresión de la potencia de la materia garantiza que la operación cognoscitiva alcance una identidad que no resulte deformante, ni para el sujeto ni para la cosa. De modo que la identidad se da plenamente en la línea de la esencia, no del existir. El cognoscente y lo conocido son lo mismo, *no de la misma manera*.

El trasladar las cosas al estado de inmaterialidad y de universalidad, el dividir sus diversos aspectos, el manejarlas y manipularlas, el separarlas, unirlas y compararlas en el interior del espíritu –todo esto es tarea concerniente a las condiciones existenciales que en él poseen las cosas y a los preparativos *para* conocer; mas no constituyen *el* conocer mismo, pues deja intacta la quiddidad de la cosa... Esta exigencia, inmanente al conocimiento, de dejar intacta o inalterada la cosa conocida, en cuanto conocida, es tan

⁷⁴ *Réflexions...* pp. 52-53.

⁷⁵ *Los grados del saber* pp. 184-185 y *Razón y razones* pp. 24-29. A pesar de esta cláusula de inmaterialidad, Maritain se inclina a considerar el conocimiento y el amor como verdaderos trascendentales o *passiones entis*, entendiendo que por debajo del conocimiento en sentido propio se verifica una suerte de co-existencia por medio de la acción que une al agente y al paciente. “Y de ahí la noción de conocimiento así ensanchada no se limita más a los sujetos que tienen el privilegio del conocimiento propiamente dicho, y aparece como co-extensivo a la del ser; ser y conocer (co-nacer, como dice Claudel) son convertibles.” *Búsqueda de Dios* p. 47 n. 10.

⁷⁶ *Los grados del saber* p. 185.

grande que no admite, en el acto de conocer, que la cosa y el pensamiento se tomen como dos entidades... En el acto de conocer, la cosa (en la medida misma en que es conocida) y el pensamiento, no están solamente unidos, sino que constituyen estrictamente *una unidad*... la noción del conocimiento como copia o calco es completamente deficiente, no sólo por parte de la disparidad entre las condiciones del pensamiento y las de la cosa, sino también por parte de la unidad entre la cosa y el pensamiento.⁷⁷

En consecuencia hay que afirmar con claridad la diferencia entre *cosa* y *objeto*.⁷⁸ La cual, justamente, no es una diferencia entre dos cosas. El *objeto* es la cosa misma en cuanto conocida. Si se pretende escindirlo de ella, y tomarlo a su vez como una “cosa” interior y presente al espíritu, de la cual la “cosa extramental” aparece como un doble o copia, se entra en un problema del que no es posible salir. Este ser “cosa” en mi interior significa, en otras palabras, ser objeto “puro”, o sea sin connotación de aquello a lo que remite fuera de mí como a su fundamento. Bajo una mirada realista, en cambio, se entiende “objeto” en dos sentidos: como objeto *material*, o sea *aquello que* (cosa) una potencia conoce, y como objeto *formal*, que es *el modo bajo el cual la cosa se presenta a la potencia y se hace asimilable por ella*. Lo fundamental aquí es que el objeto, entendido como objeto formal, no puede dar lugar a ningún conocimiento si se lo destituye de su esencia de objeto, es decir, de hacer presente una cosa. El fracaso sistemático del pensamiento moderno radica en esta porfía que alimenta la opción idealista. Usando una terminología peculiar, pero razonablemente clara pese a ello, Maritain pone al objeto entre dos realidades, entre dos “cosas”: un sujeto *cisobjetivo*, un más acá del objeto del que el objeto mismo nada me dice, inmediatamente, en cuanto a su esencia, sino sólo en cuanto a su existir. Y un ser *transobjetivo*, un sujeto objetivable o cosa “en sí”, de la que el objeto es testigo y en cuya referencialidad se sostiene. Es precisamente el análisis introspectivo guiado por la crítica del conocimiento el que nos ayuda a descubrir esas dos realidades de cuya unión intencional surgen los objetos. Nuestros contenidos de conciencia no se muestran primariamente a sí mismos, sino a la cosa que manifiestan. Esa cosa, por el hecho de existir al margen del acto por el cual la conozco, es un sujeto dado más allá de mi conciencia, como “trans-objetivo”. Y al mismo tiempo, esos contenidos objetivos remiten al acto de conocer que los constituye, e indirectamente al sujeto del que dichos actos emanan. Ese sujeto no existe *porque* conozca, sino que conoce *porque* existe. Como diría la escolástica, el acto *segundo* de conocer supone el acto *primero* de ser, justamente, un sujeto capaz de conocer. Por eso Maritain habla de una realidad “cis-objetiva”, que al igual que la

⁷⁷ *Los grados del saber* pp. 145-146 y también *Réflexions ...* en OC III pp. 17-25.

⁷⁸ Cf. BURGOS, J.M. “The Problem of Thing and Object in Maritain” en *The Thomist*, v.59, 1995, n.1, pp.21-46.

cosa conocida no depende en su existir de un acto de conocimiento, ni propio ni ajeno, pero *en la cual* se da esa presencia objetiva de las cosas.

Ahora bien, es tan imposible entender al objeto en cuanto tal sin referencia a lo transobjetivo como pretender un conocimiento del sujeto en cuanto sujeto. Tal como veremos con mayor profundidad en el capítulo VIII, la subjetividad, metafísicamente hablando, es un modo de ser clausurado en sí mismo, acabado como realidad y estrictamente incomunicable. Para el realismo, conocer es ser (*fieri aliud in quantum aliud*), por eso sólo puede conocerse lo que puede ser participado por muchos. La subjetividad, por definición, es exclusiva y excluyente. Si el sujeto es conocido, lo es en cuanto objeto.⁷⁹ Sin embargo, y como también se explicará en el capítulo VIII, este esquema de oposición sujeto-objeto no tiene validez irrestricta.

Así pues, el conocimiento depende, a la vez, de la cosa conocida y del sujeto que conoce. La cosa, como ya dijimos, es la que especifica, la que informa, la que le da al sujeto, por virtud del conocimiento, un nuevo ser intencional. Definitivamente el conocimiento no es un *hacer*, una construcción, sino un *hacer-se*.

La noción de hacer, producir o fabricar no responde a eso que nuestra experiencia inmediata llama conocer; habría incluso una contradicción en los términos al decir que *conocer una cosa es hacerse una imagen de ella*; en efecto, por una parte hacer una imagen de la cosa implica que se conoce *la cosa*, y por otra parte si conocer consistiera esencialmente en hacer, la acción de conocer tendría por término la cosa hecha, es decir, *la imagen*; de suerte que no se conocería la cosa, sino la imagen, lo cual contradice el primer supuesto.⁸⁰

Pero a la vez, y contrapesando este elemento pasivo y receptivo del conocer, está la actividad misma del sujeto. El conocimiento es una acción vital, espontánea, que el sentido común atribuye al cognoscente: *yo* veo, *yo* recuerdo, *yo* pienso, etc. En cuanto hacer-se, se trata de una acción inmanente, perfecta y sin tránsito, por la cual el sujeto deviene en acto la cosa. De modo que esta presencia del sujeto no implica, como recién se dijo, poner algo de sí, participar su propia naturaleza en la obra del conocimiento. No es un obrar como si el objeto resultante fuese una “cosa” hecha *por* y *desde* el sujeto. Se trata, en cambio, de una acción que surge del sujeto pero *especificada* por el objeto. La potencia de conocimiento, *in actu primo*, es fecundada, invadida, determinada por la cosa y se hace, intencionalmente hablando, la cosa misma. Pero luego, *in actu secundo*, emana de sí la operación por la cual se

⁷⁹ *Los grados del saber* pp. 156-158; *Grande Logique* en OC II p.737.

⁸⁰ *Réflexions...* en OC III p. 51. Maritain ve la identificación del conocimiento y el poder productivo como un síntoma propio del nazismo y de los regímenes totalitarios. *Razón y razones* pp. 30-31.

da a sí misma la cosa, la expresa, la re-presenta en su propio ámbito, en otros términos, la objetiviza.⁸¹

He aquí, pues, que la realidad del conocimiento exige tanto la presencia de la cosa conocida como de aquel que la conoce. El objeto, que es como la cristalización del conocimiento, queda expuesto así bajo una doble luz: la que emana de la cosa en cuanto perfeccionada en su forma propia, y que la hace cognoscible; y la que depende del sujeto, que es una suerte de diafanidad o transparencia en cuyo entorno la cosa misma se vuelve visible. La luz objetiva no es otra que la razón formal, aquel aspecto de determinación a partir del cual se accede al ser de la cosa. En la medida en que algo ofrece distintos rasgos o propiedades, tantos serán los modos de conocerlo y, llegado el caso, los saberes que se hagan cargo de ellos. La luz subjetiva tiene su ejemplo más adecuado en el *habitus* o cualidad dispositiva de la potencia, gracias al cual las cosas no aparecen apenas bajo un resplandor fugaz, sino en una atmósfera que las impregna y las desnuda cada vez más.⁸²

En este contexto aflora, en toda su significación, la doctrina realista de las *especies* del conocimiento. Hay una *species impressa* (impresa por la cosa en el sujeto), una huella o impronta que, por mérito de la acción intencional, lo real fija en el cognoscente. Es como una forma, no física sino intencionalmente poseída, *por la cual* el sujeto deviene la cosa. Y hay una *species expressa* (expresada por el sujeto a sí mismo), una obra interior, un vástago psicológico, una palabra muda pero significativa *en la cual* la cosa misma se reconoce. La mediación de las especies es indispensable según las condiciones que plantea la relación sujeto-cosa. Así es preciso cierta adaptación que “corrija” la opacidad originada en la materia, tanto en uno como en otro extremo. Y también debe tenerse en cuenta la condición presente o ausente de la cosa en el caso del conocimiento sensible (de modo que para Maritain no parece necesario, en presencia de la cosa, suponer la existencia de una *species impressa sensibilis*). Pero ello de ninguna manera debe interpretarse como si el conocimiento consistiese en el hacerse presente de la especie impresa o el alumbrar la especie expresa. Tampoco sería correcto identificar a las especies como *lo conocido*, al menos en primer término. El valor sutil del realismo está en admitir, sin reservas, todo el copioso aparato de instrumentos que nuestro ser material exige para llegar a esa sobreexistencia, a esa

⁸¹ *Réflexions...* en OC III pp. 54-55.

⁸² *Siete lecciones sobre el ser...* pp. 74-75. Maritain advierte sobre la importancia de armonizar la luz de la cosa y la del sujeto, de manera que “el grado de espiritualidad” o de inmaterialidad puesto en juego desde ambas direcciones se compagine. De lo contrario se llegará a un resultado deformante. *Réflexions ...* en OC III pp. 39-40.

reduplicación intencional de las perfecciones de la naturaleza. Y a la vez resguardar, sin la más mínima concesión, la fidelidad del conocimiento hacia lo real en cuanto tal.

El acto vital de conocer, puramente inmanente como tal, tiene también, y por su eminencia misma, la virtud de producir un término, la inteligencia dice al conocer y conoce al decir, pero producir o decir no es de suyo conocer, y la dicción o producción termina en el verbo formado, mientras que el conocimiento termina en la cosa: desemboca sobre la cosa, entendamos sobre la naturaleza o quiddidad misma, captada *en el concepto*, (no en ella misma y en cuanto que existe fuera, como sería el caso para el objeto sentido, sino en el concepto y según que se encuentra dentro del espíritu). Es así que no más que la *species impressa* el concepto no es el objeto mismo alcanzado por el conocimiento, no es sino un medio de alcanzar el objeto; y la intelección como tal es el puro acabamiento vital y cualitativo, por el cual el alma florece, si lo puedo decir, en aquello mismo que la cosa es.⁸³

Pero, a modo de paréntesis, ¿cómo es posible que el conocimiento no se verifique sino por la producción de una especie (expresa) y según lo que esa especie muestra, sin que deba decirse que la especie misma es el objeto *quod* del acto de conocer? ¿Cómo negar la razón al idealismo, si no hay conocimiento más que *de* objetos? A partir de la distinción entre *signo instrumental* y *signo formal*: “Un signo instrumental es algo que, conocido primero en sí mismo, lleva luego al conocimiento de otra cosa... Un signo formal es un signo cuya esencia es significar... es una cosa que hace conocer antes de ser conocida ella misma... porque su esencia misma es referir el espíritu a algo distinto de sí”⁸⁴ Las especies expresas, una vez más, no son cosas en el sentido de un “algo” que se auto-afirma, que se pone como un en-sí-frente-a-mí, y a la que le es dado, secundariamente, remitir a otro. Como si se tratara de una lente de contacto, la especie expresa “expresa”, o sea hace ver sin ser vista. Sólo la reconocemos porque vemos, no porque *la* vemos. Y eso quiere decir ser un signo formal. No hay otra manera de entenderlo si se quiere evitar el error de confundir el conocimiento con la praxis, lo que llevaría al idealismo.

Volvamos ahora al planteo de la *construcción* del conocimiento. Sin duda las mayores dificultades aparecen en la teoría del conocimiento intelectual, pues allí se plantea la máxima diferencia entre la cosa conocida, que pertenece al reino de lo material y concreto, y la inteligencia como facultad espiritual. Las potencias sensoriales, operando a través de los órganos del cuerpo, parecen en tal sentido más afines al objeto del mundo físico, y su complementariedad es (aparentemente) menos problemática. La inteligencia, por su parte, no puede tomar contacto *directo* con las cosas corpóreas, y debe tomarlas por el ministerio de

⁸³ *Réflexions ...* en OC III pp. 58-59. Cf. J-H. NICOLAS “Le réalisme critique” pp. 230-232.

⁸⁴ *Los grados del saber* pp. 195-196; cf. *Réflexions...* en OC III p. 327.

los sentidos. De ahí la necesidad de la abstracción que fragmenta la unidad de lo concreto en la multiplicidad de las ideas, y la necesidad del juicio que restituye esa unidad por vía de afirmación o negación. Nuestro espíritu no es un ángel, como soñaba Descartes, sino un alma menesterosa del cuerpo. Y así como su carácter intuitivo es la prueba de su linaje, “vestigio del Espíritu del que desciende”, la infinidad de especies que pacientemente debe proveerse para llegar a la comprensión de su objeto, y los alambicados procedimientos con que debe organizarlas, le recuerdan la materia a la que está unido como parte de su esencia. Hay en la vida del espíritu todo un mundo de rutinas, de métodos, de esquemas, ante los cuales se horrorizan los filósofos “espiritualistas” que así acaban por abjurar de la inteligencia, creyendo que la intuición, que es su anhelado premio, debe ignorar y superar esa degradante laboriosidad. Por el contrario

Es una y la misma actividad en nosotros, esencialmente inmanente y virtualmente productiva, la que engendra el concepto, la que percibe al concebir y concibe al percibir. Ella concibe para percibir, ella abstrae, ella enuncia, ella razona para percibir. Todo lo que en ella es elaboración y disposición de nociones está regulado por la intelección, y es *medio* de la intelección.⁸⁵

2.3 El ser como objeto del entendimiento⁸⁶

Ahora bien, si cada potencia se especifica por un objeto, por un objeto *formal*, ¿cuál será el objeto formal de la inteligencia, aquello que se le presenta ante todo y a partir del cual alcanza todo lo demás? Ya lo hemos dicho: el ser. Se trata aquí de *lo que es*, pura y simplemente, aunque la revelación inaugural llegue a nosotros bajo la forma del *ens concretum quidditati sensibili*, del ser investido por determinaciones esenciales de orden físico. Un axioma fundamental del realismo crítico expresa que *lo semejante conoce lo semejante*, de manera que aquella realidad que más cercanamente se proporciona a la virtud de una inteligencia encarnada es la esencia del ente natural o corpóreo. Pero sea en esa experiencia primordial, sea en la captación de un rasgo apenas fenoménico, sea en la visualización de algo absoluto o relativo, la inteligencia siempre apunta a lo que es.

Aquí se imponen dos aclaraciones. La primera es que el ser al que hacemos referencia no es la *idea* que el intelecto se haga de él. Una vez más, el conocimiento no sería tal si no terminase en la cosa misma, aunque por mediación (en el sentido del signo formal) de las

⁸⁵ *La philosophie bergsonienne* en OC I p. XLI.

⁸⁶ L.E.ECHARTE “Inteligencia e intencionalidad” en *Scripta Theologica* XXXIX 2007 f.2 pp. 637-665; HAYA, F. *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser* Pamplona, EUNSA, 1992.

ideas. Por eso “el ser que aquí nos ocupa es exactamente el mismo ser de las cosas, ser que existe en ellas independientemente de la razón que lo conoce.”⁸⁷ Dicho más directamente, la razón no es otra cosa que “la facultad de lo real”.⁸⁸ La segunda aclaración es que el objeto así entendido no es todavía el que constituye a la ciencia metafísica. Al llegar a esa instancia ya hemos depurado la idea de ser de su origen sensible, y la hemos puesto en su pura formalidad el *ens in quantum ens*, hemos alcanzado explícitamente el orden intuitivo.⁸⁹

Esta intuición, recordémoslo, es de orden abstractivo. Con ello se significa, por un lado, la inmediatez del contacto, la “percepción” o “visión” que acontece cuando se pone el ser al descubierto. Pero al mismo tiempo se acredita la flaqueza de nuestra condición y la incapacidad de alcanzar una intuición pura, una mirada simple, un contemplar sin condiciones, a la manera angélica o, por sobreabundancia, en la Vida misma de Dios. La inteligencia *ve*, ya ha sido dicho. Pero es *humana*, es animal, y su modo de ver está impregnado del lastre de la sensibilidad. Ni siquiera en presencia de aquello que es primero, el ser, puede desembarazarse de esa impureza originaria que le exige aproximarse poco a poco, más y más, sin alcanzar nunca el núcleo secreto de su afán.⁹⁰ En una aclaración añadida a modo de apéndice en sus *Réflexions sur l'intelligence*, Maritain acota que el término “intuición” según el uso propio de la escolástica tardía significa el conocimiento de algo en cuanto físicamente presente y actualmente existente. En tal sentido la intuición sólo se verifica en la percepción sensible y en la visión beatífica. Pero nuestro autor, a riesgo de que parezca un contrasentido, la asume para enfatizar, al mismo tiempo, la aprehensión directa de lo real, “sin escalas” en la cortina de signos que la inteligencia se da para entender, y la inevitable tarea de abstracción, vale decir de elaboración preparatoria que esa intuición reclama.⁹¹ Aquí le cabe un reproche a los filósofos existencialistas que “tienen el sentimiento o la intuición de la primacía del ser, de la existencia, y que al mismo tiempo niegan todo valor a la idea del ser, con pretexto de que es abstracta”, siendo que, al forjar esa idea, con

⁸⁷ *Introducción a la filosofía* pp. 159-160.

⁸⁸ *Antimoderne* en OC II p. 939; *El Campesino del Garona* p. 155; *Búsqueda de Dios* p. 24.

⁸⁹ Cf. *Siete lecciones sobre el ser...* p. 37.

⁹⁰ Cf. *La philosophie bergsonienne* en OC I pp. XXXVI-XL.

⁹¹ Cf. pp. 342-345. “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. [...] 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””: J.J.ALVAREZ “La contribución de J.Maritain a la teología natural” p. 89. Cf. v.RIET *L'epistémologie thomiste* pp. 355-357. Este autor acota que la noción de intuición abstractiva se inspira a la vez en la filosofía de Bergson y en la influencia de Garrigou-Lágrange, y hasta cierto punto de Maréchal (pp. 351-352), y que ha sido objeto de duras críticas dentro mismo de la escuela, como en el caso de Descoqs y Picard (pp. 380 y 393).

todas sus imperfecciones y peripecias, la inteligencia finalmente ve y se apodera del ser.⁹² Hay siempre una amenaza para la inteligencia: trocar el medio en fin, como diría San Ignacio de Loyola, de modo que su andamiaje conceptual ocupase el lugar de las cosas. Este “viejo conflicto entre la técnica y la inspiración”, hijas de una misma madre, eriza la conciencia de muchos filósofos y mueve a prevenciones a menudo maniqueas. Pero, al fin y al cabo, ese conflicto no es más que accidental a la inteligencia misma, y no está fuera sino en ella misma la virtud capaz de remediarlo.⁹³

Si se intenta observar con mayor detenimiento la operatoria característica de la inteligencia habrá que observar la tradicional distinción de la simple aprehensión, el juicio y el razonamiento. En esta dinámica del espíritu humano se refleja su empeño por hacer honor al objeto que se le ha confiado, que es el ser mismo, y al que debe aproximarse como por etapas. Justamente al hablar del carácter abstractivo de la intuición se insinuaba ya la necesidad de una especie vicaria, de una forma intencional surgida de la presencia física de la cosa y de la potencia iluminativa del intelecto agente. Es que, como ya se sostuvo, el *ens* al que se enfrenta la inteligencia supone, como aspectos realmente distintos e indivisos, la esencia y el acto de ser. Y he aquí que, por exigencia de nuestra condición corpórea, no podemos alcanzar, en primera instancia, más que aspectos *esenciales* de las cosas, rasgos acomodados a la inmaterialidad de nuestro espíritu pero que se desprenden de la concreción bajo la cual existen, y que momentáneamente queda oculta. Por eso decíamos que lo más proporcionado a un intelecto *humano* es, para Tomás de Aquino, la “quididad de las cosas sensible”, no el ser en toda su riqueza concentrada en *tal o cual* individuo, sino un *modo de ser*, una esencia.⁹⁴ Ella es la mediadora, la que nos muestra, en múltiples e incompletos rostros, esa realidad de lo concreto, cuya superficie experimentan los sentidos sin apenas presentir su hondura. La inevitable “verbalización” del conocimiento intelectual será siempre un blanco de reproche para ciertas corrientes de pensamiento. Pero en estricto sentido

⁹² *Razón y razones* pp. 20-21. “El intelecto humano, aunque sea una razón que maneja sus conceptos esté obligada a la más estricta lógica (esto le viene de su condición carnal), es también un intelecto, es decir una potencia capaz de *ver* en el orden inteligible como el ojo *ve* y con una certeza mucho mayor que la certeza con que el ojo *ve* en el orden sensible.”: *El Campesino del Garona* p. 155.

⁹³ *La philosophie bergsonienne* en OC I pp. 62-63. En tal sentido, el “intelectualismo”, falsamente atribuido a Santo Tomás (pensando quizá en la obra del P.Rousselot), y que consiste en dejar que las abstracciones ahoguen la experiencia y el objeto se anteponga a la cosa, es tan reprochable como el anti-intelectualismo de Bergson o Heidegger. *Ibid.* p. LVII.

⁹⁴ Entiéndase la esencia en sentido amplio, como todo contenido inteligible presente en la cosa, ya en sentido completo o incompleto, ya confuso o distinto. Cf. *Introducción a la filosofía* pp. 175-177.

realista, es lo que tenemos y todo proceso ulterior debe asumirlo como ingrediente fundamental.⁹⁵

2.4 La verdad⁹⁶

Pero, y esto también se dijo, la ruta de la inteligencia conduce, en una segunda instancia, al acto de juzgar. El juicio, en efecto, “restituye las esencias –los inteligibles, los objetos de pensamiento- a la existencia o al mundo de los sujetos”, de tal manera que al unir o separar los conceptos mediante afirmación o negación, al atribuir formalmente un predicado a un sujeto, “la existencia así afirmada e intencionalmente vivida por el espíritu y en el espíritu es en él la consumación o acabamiento de la inteligencia en acto.”⁹⁷

Hay en las cosas una unidad de concreción entre sus diversos aspectos, esenciales o a modo de esencias, que por fuerza la simple aprehensión debe romper, no para quedarse en esa visión mutilada, sino para reconstruirla a su modo. Lo importante es que la esencia, en el estado objetivo en que es aprehendida por el intelecto, ya contiene una predisposición al acto de juzgar: no es una pieza neutra que en forma artificial o violenta se une a otras en un artefacto caprichoso. Por una parte, en la abstracción de esa esencia ya se insinúa el sujeto que la porta: no pensamos ante todo en “humanidad” o “blancura” sino en “hombre” o “blanco”, es decir, en una determinación ontológica *considerada en el estado de unión con el sujeto en el que le compete existir*. De modo que “la función propia del juicio consiste así en hacer pasar al espíritu del plano de la simple esencia, o del simple *objeto* significado al pensamiento, al plano de la *cosa* o del sujeto que retiene (actual o posiblemente) la existencia, y de la cual son aspectos inteligibles el objeto de pensamiento llamado predicado y el objeto de pensamiento llamado sujeto”. Por otra parte, el contenido mismo de lo que se abstrae no deja de ser un *posible*, algo de suyo ordenado a la existencia, y en lo cual esa

⁹⁵ “En la percepción abstractiva, en esta entrada que nuestro pensamiento realiza sobre lo real y sobre la experiencia de los sentidos en busca de sus alimentos, lo que la inteligencia capta no son cosas, sino naturalezas o esencias que están en las cosas o sujetos existentes (aunque no en estado de inteligibilidad en acto ni de universalidad), y a las que desexistencia al inmaterializarlas. Esto es lo que llamamos inteligible u objeto de pensamiento”: *Breve tratado...* p. 25. La temática del concepto ha preocupado especialmente a Maritain, quien dedica un amplio análisis al tema en *Los grados del saber* pp. 195-209 y 603-652.

⁹⁶ Cf. AA.VV. *The Contemporary Debate on Truth* The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, Proceedings of the II Plenary Session (2001), Ciudad del Vaticano, 2002; GARCÍA LÓPEZ, J. *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* Pamplona, EUNSA, 1967; CEVOLINI, A. “*Realtà*” e *riflessione: introduzione al problema dell’verità* en “*Divus Thomas*” 104 (2001) pp. 121-149; C.GONZÁLEZ AYSTA “Les définitions du *verum* chez Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 107 2007 pp-73-90

⁹⁷ *Breve tratado...* pp. 27-28.

existencia está como a la espera. El ser, tomado como existente, todavía queda en un velo, pero sigue siendo el término al que todo concepto se reduce “sin menoscabo de la irreductibilidad de las esencias”. Con lo cual “el fundamento de la posibilidad del juicio es ... la unidad (de simple analogía o proporcionalidad) del trascendental ser.”⁹⁸

Lo que resulta paradójico en el juicio existencial es que, visto desde el mundo de las esencias, aparece como una identidad de los contrarios. En efecto, las nociones que se ponen como sujeto y predicado no sólo son distintas, sino que *deben* serlo para que la construcción tenga sentido. El juicio consiste esencialmente en declarar que dos conceptos diversos en cuanto tales se identifican en la cosa o, en otros términos, en afirmar la existencia, actual o posible, de una misma cosa en la que se realizan dos conceptos distintos.⁹⁹ Esta paradoja da una idea del salto cualitativo que ejerce la inteligencia en el acto de juzgar. Lo que él expresa no es *otra* esencia o algo reductible al orden conceptual. Se trata de un paso más, que abre las puertas al existir como acto de toda esencia, que en sí mismo no es una esencia y que, por lo tanto, no es inteligible sino, por así decirlo, “sobreinteligible”:

La existencia pertenece a un orden distinto del de las esencias; la existencia no es pues un inteligible ni objeto alguno de pensamiento en el sentido definido de estas palabras (y sinónimo de esencia). De aquí debemos concluir que ella excede o sobrepuja al objeto estrictamente dicho y al inteligible estrictamente dicho, por ser un acto ejercido por un sujeto y porque su eminente inteligibilidad, diríamos mejor su sobreinteligibilidad, se objetiva en nosotros en el acto mismo del juicio; en este sentido podríamos llamarla un acto transobjetivo. Sólo en un sentido superior y analógico es un inteligible.¹⁰⁰

En este entorno aparece con toda su relevancia la noción de *verdad*. Se trata sencillamente de una propiedad que afecta al conocimiento, particularmente al juicio, por la cual se conforma con la cosa, la expresa tal como ella es.¹⁰¹ Hasta tal punto se trata de una noción adscripta a la teoría realista que, como bien se ve, no es posible el conocimiento sin *algo* de verdad. En ella se condensa el sentido de todos los esfuerzos que supone la tarea de conocer, y es la finalidad que aquietta la búsqueda del intelecto. No sin algo de osadía, Maritain habla de la “santidad de la verdad”, porque es participación de la Verdad Subsistente.

⁹⁸ *Los grados del saber* pp. 161-165.

⁹⁹ *Réflexions ...* en OC III pp. 22-23. Véanse las agudas observaciones a la teoría kantiana del juicio en pp. 68-74.

¹⁰⁰ *Breve tratado...* pp. 28-29.

¹⁰¹ *Introducción a la filosofía* p. 154; *Réflexions...* en OC III p. 13.

Es porque en una cierta época el mundo ha sabido que Dios es la Verdad subsistente, y porque ha amado por sobre todo a uno que dijo: *la Verdad os hará libres, y: yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad, y: yo soy la Verdad*; es por eso que pese a todo se ha desarrollado o se había desarrollado en el seno de nuestra cultura un respeto religioso por la verdad, y que toda verdad, incluso la más oscura o la más condicionante, se ha vuelto sagrada en tanto mismo que verdad.¹⁰²

No se trata aquí de una copia o réplica de lo real fabricada por el juicio. Es, en todo caso, lo que ocurre “cuando la identificación operada por el espíritu entre los dos términos de una proposición corresponde a una identidad en la cosa”.¹⁰³ Y es preciso destacar que esta noción de verdad tiene su fuerza de la referencia que el juicio establece con el existir mismo. La verdad es el privilegio de conocer lo real en cuanto tal.

La verdad sigue a la existencia de las cosas, o de los objetos transobjetivos con los que se enfrenta el pensamiento; la verdad es la adecuación de la inmanencia en acto de nuestro pensamiento con aquello que existe fuera de nuestro pensamiento. Una sobreexistencia espiritual mediante la cual, en un supremo acto vital, yo vengo a ser el otro en cuanto es otro, y que responde a la existencia ejercida o poseída por ese mismo otro en el campo de la inteligibilidad que le pertenece en propiedad; en esto consiste el conocimiento verdadero.¹⁰⁴

La verdad es, por otra parte, el baluarte que hace posible la madurez del saber y, en última instancia, su efectiva integración. “La question est de savoir si, dans les différents champs du savoir, la dignité et l’entière valeur de notre esprit consiste à se conformer à ce qui est.” El menosprecio de la verdad desemboca en una barbarie espiritual, y especialmente en una visión totalitaria para quienes la ofrendan en pos de su voluntad de poder. Por el contrario, su observancia es garantía de libertad e incluso de cooperación entre los grupos sociales.¹⁰⁵

2.5 El ente de razón

Cerraremos este apartado con algunas consideraciones sobre el conocimiento del ente de razón. El tema es complejo y Maritain no desdeña, cuando el caso lo pide, internarse en sus vericuetos. Además la problemática de la ciencia y de la teología, con su fuerte carga simbólica, requieren un análisis profundo de esta cuestión. Como acercamiento digamos que

¹⁰² *Sur l’idée du philosophe* en OC V p. 986.

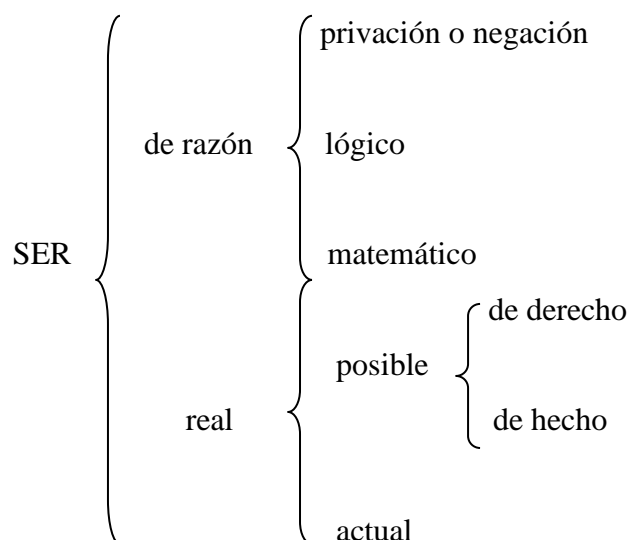
¹⁰³ *Los grados del saber* p. 148.

¹⁰⁴ *Breve tratado...* p. 20.

¹⁰⁵ *Science, philosophie et foi* en OC IV pp. 1039-1041.

el ente de razón es aquel concebido bajo condiciones no realizables fuera de la mente, pero con fundamento en la realidad, o sea como reflejo de algún aspecto o dimensión de lo real. Según Maritain el ser de razón “es una señal de la enfermedad de nuestra inteligencia abstractiva ... no podemos aprehender las deficiencias del ser sino concibiéndolas a imagen del ser”¹⁰⁶. A medida que se propone alcanzar objetos más arduos o escurridizos, la mente acude a los entes de razón como instrumentos de apoyo que no suplen ni se confunden con la realidad presentada a través de ellos. Un médico que se ocupa del tratamiento de la *sordera*, o un astrónomo que habla de la *salida* del sol, o un físico que se representa la totalidad de un *movimiento* como si se diera simultánea y no sucesivamente, recurren a construcciones racionales pero ordenadas al conocimiento de lo real. Más aún, como todo producto de la inteligencia, dichas construcciones no son pura creación del espíritu, sino que se apoyan en el ser real. “Lo real (actual o posible) sigue siendo su fundamento o su ocasión; de él toman cuanto tienen de consistencia objetiva.”¹⁰⁷

En su manual de lógica, Maritain propone la siguiente clasificación del ser real y de razón¹⁰⁸



El ente de razón lógico abarca los conceptos objetivos y las segundas intenciones, a saber aquellas que la mente engendra a partir de las relaciones constituidas entre sus propios objetos y de éstos con la realidad. Los entes matemáticos se consideran como de razón cuando su definición *se opone* directamente el orden de lo real (vg. un número imaginario o un

¹⁰⁶ *Los grados del saber* p. 219.

¹⁰⁷ *Ibid.* p.217

¹⁰⁸ *El orden de los conceptos* p.43. Recomendamos un estudio más reciente y de gran mérito, A.MILLÁN PUELLES *Teoría del objeto puro* Madrid, Rialp, 1990.

espacio no-euclideo), pero si responden a la abstracción de un aspecto cuantitativo tomado de las cosas se los considera como reales posibles de derecho (vg. el número 2 o la circunferencia). Lo peculiar del objeto matemático es esa referencia, más o menos distante, a la realidad física de la que se extrae y, al mismo tiempo, esa suerte de autonomía o consistencia propia que hace olvidar fácilmente aquel origen. Por eso veremos más adelante que Maritain describe el mundo matemático no como real (sería entonces pitagórico), sino como *preterreal*, “al margen” de lo real, o dicho gráficamente, como una divergencia, un desprendimiento o ramificación del tronco principal que une lo físico con lo metafísico.¹⁰⁹

3. Razón y fe¹¹⁰

Lo que se ha planteado hasta aquí cabe estrictamente dentro del orden de la naturaleza y de las posibilidades de la razón. Pero sabemos que Maritain era cristiano, y no disimulaba esa vocación cuando ejercía su tarea intelectual. Al contrario, sentía el filosofar como una oportunidad privilegiada de santificación, al tiempo que reconocía los riesgos que se agazapan tras esa forma de vida. Comparando el filosofar del cristiano con el de Aristóteles, afirma que el primero no puede permitirse los límites del segundo, porque vive “bajo el régimen del Evangelio y porque las riquezas cristianas son pesadas, mucho más pesadas para llevar que las livianas coronas de los paganos... el cristiano no puede menospreciar los confortamientos procedentes de arriba y el orden que demandan, sin fracasar en todas partes.” Pero al comparar ese ideal con el ejemplo de Descartes, surge la pregunta: “¿Pero es suficiente ser un verdadero filósofo y un cristiano sincero para edificar una filosofía cristiana?”¹¹¹

Recordemos una vez más el impacto que representó en el itinerario intelectual de nuestro autor la iluminación de la fe. En ella se funda no sólo la sanación de una inteligencia agobiada por el cientificismo, sino la posibilidad misma de una justificación objetiva del valor

¹⁰⁹ *Los grados del saber* pp. 75 ss.; *La filosofía de la naturaleza* pp. 40-43. Es muy interesante, a propósito de la teoría del espacio, la distinción que propone Maritain respecto del uso del término “real” para el matemático, el físico y el filósofo. En matemática un espacio es “real” en el sentido de “bien construido”, o sea sin contradicción interna ni con los axiomas de un determinado sistema geométrico. En física el espacio “real” es aquel que satisface la descripción que exigen los fenómenos comprobados por observación. Por último, según Maritain en filosofía se denomina espacio real al que expresa una característica o dimensión de aquello existente fuera del espíritu y no causada o diseñada por él. Cf. *Los grados del saber* pp. 265-277.

¹¹⁰ DI CEGLIE, R. “Essenza della religione e fede della Chiesa nel pensiero di Jacques Maritain – Una lettura de *Le Paysan de la Garonne* e *De l’Église du Christ*” en *Filosofía Oggi*, a.XXIX, 2006, f.3-4, pp. 329-345; CLAVELL, L. “L’Unità del sapere per l’attuazione di *Fides et Ratio*” cit.

¹¹¹ *El sueño de Descartes* p. 61. “... entre los representantes calificados de la filosofía moderna hay muchos hombres que ... son cristianos y son filósofos, hay pocos que son filósofos cristianos.” *Antimoderne* en OC II p. 971.

del concepto como signo y acceso al mundo de las esencias. En este contexto tal vez no haya una tarea más importante para un cristiano, según Maritain, que la integración de su fe con su ciencia, teórica o práctica. Así lo ha visto y lo ha expresado con claridad nuestro autor:

El tomismo establece como principio absoluto la afirmación incondicional de la fe en el orden divino y, por otra parte, afirma también, en el orden humano, el valor intrínseco inquebrantable de la naturaleza y la razón, porque toda criatura de Dios es buena, como dice san Pablo. De ese modo, desde el primer momento, el pensamiento tomista aparece como un pensamiento aplicado a distinguir y unir, o más bien a distinguir para unir.¹¹²

Así pues, el primer paso que hemos de dar para reconocer su testimonio es, justamente, el de la distinción entre la razón y la fe. En consonancia con la impronta existencial de su pensamiento, tal como se refleja en su teoría metafísica, Maritain gusta hacer hincapié en la distinción entre naturaleza y estado de la naturaleza. Sabemos por la razón que existe un orden de naturalezas o modos esenciales, que son objeto propio de nuestro intelecto, y podemos reconocer, de manera especial, el que nos corresponde como especie humana. En resumen, conocemos por la razón que tenemos una naturaleza y en qué consiste. Pero también conocemos signos de una peculiar fragilidad de esa naturaleza, que se manifiesta principalmente en su ordenación espontánea hacia la verdad y el bien. La historia y la vida de cada uno muestran hasta qué punto es arduo y vacilante ese camino, pero no somos capaces de descubrir por nosotros mismos (justamente por la misma debilidad) la causa profunda de tal decaimiento. Allí interviene el dato revelado que nos habla de la caída en el pecado y de la redención por Cristo. De manera que, al margen de la naturaleza en su definición inmutable, si pasamos al plano teológico, se presentan tres estados o condiciones: el de naturaleza *pura*, que de hecho jamás se ha dado, el de naturaleza *herida* por el pecado y limitada en sus posibilidades, y el de naturaleza *elevada* por la gracia, que no es una mera restauración de la naturaleza pura sino una participación efectiva en el orden que es propio de Dios, o sea en lo sobrenatural.¹¹³

La fe es una respuesta de la inteligencia al mensaje divino, estimulada por la voluntad a falta de evidencia por parte del objeto, y en última instancia como movida desde lo alto. La firmeza que otorga el acto de fe no impide que la razón se aplique en busca de la visión que momentáneamente se le niega. La fe retiene a la inteligencia, fijándola en la verdad de Dios, y así libera, conforta y preserva su adhesión al Primer Principio. En cuanto expresión de la Verdad misma, no se opone al saber y merece llamarse propiamente una sabiduría: “la fe

¹¹² *De Bergson a Tomás de Aquino* p. 97.

¹¹³ Cf. *Clairvoyance de Rome* en OC III p. 1164.

teologal es con toda realidad un *conocimiento*, y por el medio de las fórmulas reveladas se adhiere vitalmente a la misma *cosa* que es su objeto, es decir, al ser íntimo y personal de Dios.”¹¹⁴ Pero lo es a título imperfecto, porque no *ve*, sino que es un “movimiento hacia la visión... el intelecto, elevado por la fe a la verdad divina, demanda ser completado aun más por los dos datos de la inteligencia y la sabiduría”.¹¹⁵

Maritain acentúa permanentemente la dimensión experiencial de la fe, que es un conocimiento que con su presencia desborda el ámbito de lo intelectual y transforma el alma, porque significa un encuentro íntimo con la Verdad y el Amor mismos:

La fe es una adhesión a la verdad sobrehumana, una entrada en el reino de las cosas invisibles y divinas; la fe suspende nuestra vida entera de un Todo viviente que es infinitamente mejor y más amable que nuestra propia vida; la fe es un reencuentro con una Persona que es la Verdada misma y el Amor mismo, que dispensa a quienes se entregan a ella una libertad suprema, y a quienes mueren en ella una vida indestructible.¹¹⁶

En tal sentido la fe se presenta como complemento de la razón y remedio de sus flaquezas. Es el don por el cual se nos confiere la certeza indeclinable acerca de la Verdad que es el fin último y el sentido radical de nuestra inteligencia, apartándola del peligro de la desesperación.¹¹⁷ Cuanto más elevada sea una ciencia natural, mayor será su dependencia de las virtudes iluminantes de la fe. Por eso las disciplinas físico matemáticas, que mediatizan la representación del mundo por recurso a símbolos cuantitativos, son a duras penas alcanzadas por ella.

¹¹⁴ *Cuatro ensayos...* p. 163.

¹¹⁵ *El sueño de Descartes* p. 43.

¹¹⁶ *Le philosophe dans la cité* en OC XI p. 107.

¹¹⁷ *Antimoderne* en OC II pp. 947-948 y 980-981. “La unidad de fe es demasiado alta para imponerse a las cosas humanas, excepto cuando están en una conexión necesaria con la fe. La fe misma quiere a la razón libre en las cosas humanas y garantiza esa libertad. Y la inteligencia quiere por cierto ser cautiva, pero cautiva sólo de Dios, de la Verdad Subsistente. [...] Si el fuego de la fe purificase nuestro amor de la verdad no tendríamos todos la misma doctrina, pero nos veríamos libres de un numero apreciable de motivos parasitarios de división.”: *Le philosophe dans la cité* pp.188-190. Cf. J.L. ILLANES “Características del filosofar” pp. 242-245. “Maritain no se dio cuenta del importante papel de la razón hasta que se situó en el interior de la fe cristiana. La razón concebida por la “filosofía moderna” había perdido el sentido de la verdad, desviándose de ella. La naturaleza y método que les son propios al quehacer filosófico dejaron de cumplirse, confundándose con los correspondientes del quehacer teológico. Aconteció de igual manera con las ciencias experimentales. El problema consistía en el “mal uso” que se le había dado a la inteligencia. La crisis, pues, tenía una doble raíz o fuente: una de orden filosófico-gnoseológico, el idealismo; otra de orden vital o existencial, el egocentrismo. La premisa fundamental a tener en cuenta es, pues, según Maritain, que la *realidad* no puede ser agotada por la razón, ya que ésta tiene sus límites.”: JOSÉ L. LÓPEZ GONZÁLEZ “Filosofía y teología del trabajo en Jacques Maritain” pp. 390-391. Maritain rechaza categóricamente a quienes ven el don de la fe sólo como sucedáneo de la ciencia, que no tendría otro destino que apacentar el corazón de los hombres sencillos. Pensando en aquellos intelectuales que se creen excluidos del mensaje divino, sostiene que “Si hay una verdad dada por Dios, ella es dada tanto al científico como al hombre sencillo, ella eleva a ambos a la vida en la verdad por ella y para ella; de modo que la afirmación de que es necesaria una religión para los hombres sencillos en vista de los intereses sociales o de las necesidades humanas nos parece una pura impiedad.”: “Sur l’idée du philosophe” en OC V pp. 979-980.

La fe no sustituye ni cuestiona los métodos de cada ciencia. Al contrario es expresión de confianza en las posibilidades propias de la razón, de modo que un supuesto conflicto entre aquello que es objeto de *certeza* racional y el dato de fe resulta impensable. La misión de la fe no consiste en suplantarse la tarea de la ciencia, sino en elevarla. Y el caso que especialmente le preocupa a Maritain, al menos en su primera etapa, es justamente el de la física matemática y su intento, en el logicismo positivista, de usurpar el privilegio regulador de la auténtica sabiduría metafísica. De este modo, “ejerciendo sobre la ciencia una autoridad restrictiva, allí donde la ciencia, volviéndose pseudo ciencia, se deje conducir a las transgresiones de la incompetencia, la Fe purifica la ciencia, y sin tocar nada de lo que puede dar acerca de la vida y del movimiento, la desembaraza de aquello que le significa una perpetua ocasión de perversión.”¹¹⁸

Una observación peculiar de Maritain tiene que ver con el problema de la neutralidad del pensamiento. Algunos creen que una perspectiva equidistante e indiferente a lo religioso sería la más acorde a la idiosincracia de la razón. Pero he aquí que la misma razón advierte su indigencia y su incapacidad fáctica para alcanzar el fin que le corresponde. *Sólo* la fe tiene la virtud para rescatarla de esa frustración. La iniciativa ya ha sido tomada por Dios mismo. Ante esa interpelación no es posible esconder la cabeza. Una postura neutra equivaldría, a la larga, a la negación de la existencia de Dios y de la fe sobrenatural, con todas sus ruinosas consecuencias.¹¹⁹

En última instancia la razón y la fe han de distinguirse, como corresponde al orden de la naturaleza y de la gracia, pero no separarse. Esta distinción significa que, aun cuando desde ambas direcciones se alcance a Dios como objeto material, las formalidades de su acceso permanecerán estrictamente diversas: “la razón con sus solas fuerzas (desnuda de toda fe, aun implícita), cuando conoce ciertas verdades de orden natural comprendidas en las verdades de la fe, como la existencia y la unidad de Dios, no aprehende sin embargo bajo ningún aspecto y de ninguna manera el objeto de la fe.”¹²⁰ Sólo su distinción asegura a cada una en sus justos dominios y al mismo tiempo hace fecunda su relación.

La razón tiene su terreno propio, y la fe tiene el suyo. Pero la razón puede entrar en el terreno de la fe llevando a ese terreno su necesidad de mirar, su deseo de descubrir el orden interno de lo verdadero, su aspiración a una suprema sabiduría; es lo que ocurre con la teología. Y la fe puede entrar en el terreno de la razón, llevando a él la ayuda de

¹¹⁸ *Antimoderne* en OC II p. 956.

¹¹⁹ “... el bautismo obliga en filosofía como en otras partes”: *Antimoderne* en OC II p. 971.

¹²⁰ *Los grados del saber* p. 395 n.11.

una luz y de verdades superiores que sobreelevan la razón *en su orden propio*; es lo que pasa con la filosofía cristiana.¹²¹

* * *

Para preparar el siguiente capítulo, dedicado al momento de la distinción entre las formas del conocimiento, hemos querido presentar en su núcleo las tesis troncales que a nuestro entender propone el pensamiento de Maritain como puntos de referencia. Al momento de concluir quisiéramos llamar la atención sobre la alta significación del tono fuertemente metafísico de esas tesis. Maritain no se cansa de reiterar su identificación con lo que gusta llamar, sin personalizaciones, una “filosofía del ser”, que implica simultáneamente la primacía del ser y su identificación estricta, a nivel intencional, con el conocimiento.

Es muy firme y decisiva la convicción de nuestro autor, ante las tendencias de sesgo cartesiano y kantiano, y la fugas irracionalistas, a favor de un realismo, metafísico y crítico a la vez. Con tal expresión se intenta al mismo tiempo poner a la inteligencia, en su primer movimiento, fuera de sí misma y abierta plenamente a lo existente, lo cual la define como espíritu. Pero por la misma razón esa inteligencia tiene la posibilidad de volver sobre sí misma y descubrir por reflexión la riqueza y hondura de su propio mundo, y en última instancia su radical ordenación al ser. Por eso hay un realismo en sentido fuerte, o sea no mediatizado por ningún *a priori*, que a través de la compleja idea de *intuición intelectual* no sólo se afianza como principio, sino que permite introducir elementos vivenciales. Es como un contacto “sabroso” con lo existente que será, como veremos, una impronta significativa en el momento de unificación que se planteará más adelante. Y por eso es crítico, porque la dignidad de la inteligencia está en verse a sí misma, a pesar de las inevitables interferencias de la vida corporal. Ese verse no es constitutivo de la inteligencia, que al contemplarse está “hecha” por las cosas que la fecundan con sus especies. El verse así, trabajada internamente por la realidad, identificada intencionalmente con ella, da la única respuesta admisible a una “crítica” del conocimiento. Todo lo demás está sostenido por esta afirmación y diríamos actitud fundamental.

¹²¹ *El Campesino del Garona* p. 194. En el prólogo de su *Introducción a la filosofía* presenta a la concepción aristotélico-tomista como “filosofía cristiana”, para luego aclarar que, en mérito a la necesaria distinción que cabe entre la razón y la fe, su exposición dejará de lado las alusiones o ilustraciones que tengan que ver con el dogma católico, “para situar mejor la filosofía en su espíritu y ayudarles a mantener su pensamiento en la unidad”. Cf. J.L. ILLANES “Características del filosofar” pp. 240-241. No obstante queda firme la convicción de que “el desarrollo normal de la cultura y del pensamiento cristianos se efectúa por la diferenciación progresiva de las virtudes de la inteligencia a partir de la fe y en el seno de un universo espiritual vivificado por la fe.” *Para una filosofía de la persona humana* p. 47.

En cuanto al tema de la razón y la fe, no hay intelectual creyente que no deba planteárselo y llegar hasta lo más hondo posible en él. Y así como hay un realismo fuertemente arraigado desde la experiencia intuitiva de las cosas, que no teme la crítica y la asume con su evidencia, hay una fe que llama como don a una inteligibilidad más plena y que, a riesgo de temeridad, podríamos llamar crítica en el mismo espíritu de Maritain. Esa fe crítica es la que se reconoce no como antagónica de la razón, ni invocada en su lugar, sino que *de suyo*, como toda gracia, la supone, la eleva y la perfecciona. En otras palabras, la fe es razonable, tanto en su contenido como en su aceptación, y para Maritain no es concebible el emprendimiento de una verdadera integración que no asuma en su punto de partida la mutua simpatía y el sostén recíproco de razón y fe. La fecundidad de estos principios se hará más patente, así esperamos, en el desarrollo de los próximos capítulos.

Capítulo IV

LOS GRANDES NÚCLEOS DEL SABER

El conocimiento humano, cuyos rasgos fundamentales hemos pretendido mostrar bajo la visión de Jacques Maritain, es una expresión privilegiada de la vida de la persona, y se despliega bajo muy diversas formas. Reservaremos para el capítulo siguiente una indagación detallada sobre este tema. Preferimos aquí, en cambio, introducir los primeros parámetros de discriminación que vayan ayudando a una progresiva aproximación hacia aquella ubérrima variedad de manifestaciones del conocer.

1. El saber

El primer paso que a nuestro juicio debe darse cuando se lee a Maritain es la distinción entre el *mero* conocimiento y lo que más propiamente puede llamarse *saber*. No hemos visto explicitado este vocabulario en nuestro autor, pero se ha hecho corriente sobre la base de los desarrollos que él mismo ha propuesto. Cuando hablamos de saber hacemos referencia a un conocimiento acompañado de un cierto grado de advertencia, de reflexión. El que sabe se apodera de un conocimiento que es capaz de ponderar, siquiera mínimamente y de un modo desde ya no infalible. El saber va más allá de la pura experiencia adventicia, del tropezar con un contenido, de la asimilación inconsciente o pasiva del mensaje. Tal vez no traicionemos a Maritain al decir que el saber es una suerte de “conocimiento crítico”, tomando el adjetivo con las inflexiones ya puntualizadas en el capítulo anterior.

Veremos seguidamente las dos formas en que puede presentarse el saber, y continuaremos ahondando nuestra exploración a partir de la segunda de ellas, que es justamente lo que denominaremos “ciencia”.

1.1. El sentido común¹

Ya hemos indicado que, en razón de su naturaleza compuesta de espíritu y materia, el hombre se eleva sobre las limitaciones de la realidad física pero queda en cierto modo sujeto a ellas. Es, por así decirlo, el “último de los espíritus”, necesitado del soporte y abastecimiento de la vida corporal. Y ello supone, a la vez, la sujeción al régimen del movimiento y el dinamismo de los apetitos, siguiendo una lógica que lo conduce a transitar desde un estado imperfecto a otro más perfecto. En el orden del conocimiento, esto significa, por una parte, que nuestras posibilidades de intelección se someten a las condiciones del ejercicio del conocimiento sensorial. Mas, por otra parte, este conocimiento, encuadrado en las circunstancias del espacio y el tiempo, será perpetuamente parcial, limitado y cambiante. Por eso se dará también en el plano intelectual cierta precariedad y a la vez una tendencia al perfeccionamiento constante de sus aprehensiones.

En este entorno descubrimos una distinción fundamental en la obra de Maritain, a saber la que se plantea entre un modo imperfecto y vulgar de conocimiento, al que prefiere llamar *sentido común*, y un modo perfecto, acabado, al que denomina *ciencia* o *saber*, en un sentido deliberadamente amplio. En sus propias palabras: “un plano *prefilosófico* en el que la certidumbre se baña en una experiencia intuitiva, y un plano *científico* o *filosófico* en el que la certidumbre emana de una demostración lógicamente elaborada y de una justificación metafísica racionalmente desarrollada.”²

Ahora bien, ¿qué es el sentido común? Recopilando distintas apreciaciones que nuestro autor propone, nos parece adecuado definirlo como un conocimiento intelectual en estado imperfecto. Decimos ante todo que es de orden intelectual, para diferenciarlo de ciertas concepciones bastante difundidas, según las cuales se trata de una facultad especial, a manera de un instinto superior o “sentido espiritual”, estrictamente irreductible a la razón (a la manera de la escuela escocesa). Y también se contrapone a la teoría sentimentalista, que Maritain asocia con Rousseau y Bergson³. Por último es pertinente no confundirlo con el denominado “conocimiento por connaturalidad”, identificado por Tomás de Aquino y reivindicado por nuestro autor, pero que se describe bajo otras pautas que oportunamente consideraremos.

¹ ZENONE, G. “Sulla nozione di senso commune in Jacques Maritain” en *Sensus Communis* a.3 2002, f.4, pp. 381-398.

² *Búsqueda de Dios* p. 63. Cf. *Ciencia y sabiduría* p. 28.

³ *Introducción a la filosofía* pp. 110-111: “La luz del sentido común es radicalmente la misma luz que la de la ciencia, es la luz natural de la inteligencia.”

Pero decimos también que se trata de un conocimiento imperfecto, ya que lo propio de la inteligencia es no detenerse en la pura consideración de un objeto, sino ir en busca de sus *razones*, de aquello por lo cual dicho objeto se justifica ante ella. En virtud de aquella condición incompleta y viandante del existir humano, el sentido común aparece como un primer testimonio del afán de saber. Pero además permanece como el estado habitual de la mayoría de las personas, a quienes no les es dado alcanzar el hábito de la ciencia. Más aún, incluso los que pueden consagrarse al estudio, a duras penas alcanzan a dominar una o dos disciplinas entre las muchas que se necesitan para abarcar toda la realidad. Por eso también a ellos los alcanza la necesidad de acoger la enseñanza del sentido común, sobre todo en los asuntos de la vida práctica de cada día. Ni siquiera cierta cultura de hombre ilustrado, una información medianamente completa del estado actual de las ciencias, bastaría para suprimir la tutela del sentido común.⁴

Según Maritain, el contenido sobre el que recae este conocimiento provisional es doble: hay por una parte ciertas opiniones y creencias comúnmente extendidas y aceptadas, que ostentan una cierta razonabilidad. Pero además, y esto es lo principal, el sentido común nos proporciona las certezas primeras, naturales y universales de las que toda nuestra vida intelectual depende. Dicho más explícitamente, a través de él adherimos de modo espontáneo al dictamen de la experiencia sensible⁵, a la intuición de los primeros principios y a las conclusiones que inmediatamente se obtienen en virtud de ellos. Así es el caso de aquellas verdades absolutamente fundamentales para la regulación de la vida moral, como la existencia de Dios o del libre albedrío.⁶ Tiene una especial importancia el hecho de que estas intuiciones del sentido común sean, en su mayoría, preparatorias o preámbulos de la fe. Gracias a tales convicciones es posible abrir la mente al desarrollo de las vías que conducen a la justificación de la existencia de Dios y, en última instancia, a una auténtica experiencia de la “religiosidad natural” que se despierta en todo hombre y plantea hasta qué punto puede asumirse el ateísmo

⁴ Cf. *Ibid.* p. 108. Cf. ILLANES “Características del filosofar” pp. 233-234.

⁵ Y también las que se verifican en el orden espiritual. Así por ejemplo: “Tout homme capable de réflexion sait, il est vrai, ou “sent” naturellement ce qu’est connaître et savoir.” *Grande logique* en OC II, p. 681.

⁶ Cf. *Introducción a la filosofía* pp. 109-110; *Siete lecciones...* p. 47. “Así, pues, hay un conocimiento prefilosófico de la existencia de Dios simplemente natural. Puede ser descrito como partiendo de la intuición primordial de la existencia y percibiendo inmediatamente que el Ser-con-nihilidad [orig. *Being-with-nothingness*] o las cosas que posiblemente podrían no ser –mi propio ser, que está sujeto a la muerte- necesariamente presuponen la Existencia-sin-nihilidad [orig. *Being-without-nothingness*], es decir el ser absoluto o autosubsistente, que origina y activa todos los seres. Este conocimiento prefilosófico puede ser descrito también como una aplicación espontánea del principio: no hay artefacto sin artífice.”: *Utilidad de la filosofía* pp. 86-87. Cf. también *Búsqueda de Dios* pp. 14-17 y 22-23, donde aclara que las verdades primeras, “por lo mismo que son primeras, no podrían ser el privilegio de un sistema: preceden a todo sistema. Forman parte de lo que se ha llamado la filosofía natural de la inteligencia humana [...]. Son captadas por el sentido común antes de ser objeto de la mirada filosófica.” Cf. R.HENLE “Maritain’s Metaphysics A Summary Presentation” pp. 34-38.

en el sentido estricto de la palabra. Estos contenidos del sentido común son los que permiten, incluso, fundamentar la destinación universal de los hombres a la salvación, haciendo de ellos una suerte de “fe implícita”.⁷

No obstante, quien sólo posea estas verdades bajo el imperio del sentido común no llegará aún a comprender el fundamento que las sostiene, ni los argumentos a su favor, ni la manera de replicar a quienes las objetan. Será para él una afirmación *vivida*, con la fuerza de una suerte de instinto natural y, por ello mismo, básicamente *infalible*. Pero de ninguna manera suficiente para lo que exige el estado de perfección del intelecto. Es como un sustrato confuso e implícito, del que la conciencia percibe la consistencia y el sentido primordial, pero todavía incipiente y vulnerable.⁸

Con un lenguaje más técnico, diríase que el sentido común alberga los objetos intelectuales al modo de un *sensible per accidens*, es decir, como un contenido inteligible presentado en el ropaje de las imágenes, pero que a la vez les da sostén y se insinúa detrás de ellas, como una mesa cubierta enteramente por un mantel. Los sentidos no sólo muestran, de modo directo, aquello que es su objeto propio o común, sino que tienen su término en la *cosa misma*, en algo substancial e implícito, que les inspira esa suerte de *iudicium sensuum* “por el cual el sentido se adhiere al objeto percibido como a una realidad existente”.⁹

Otra comparación a la que recurre Maritain es la de las definiciones nominales, propias del saber vulgar, con las definiciones estrictas o reales, que pertenecen a la ciencia: “El más humilde conocimiento humano, el conocimiento enteramente común y patrimonial

⁷ La relación del sentido común con las formas naturales de la religión y los preámbulos de fe están planteados en R. DI CEGLE “Essenza della religione e fede della Chiesa” sobre todo en pp.335-345. Allí se hace notar que el sentido común no debe confundirse, por una parte, con el “buen sentido” que se asocia a una sabiduría práctica, ni tampoco al mero “conocimiento ordinario” o vulgar, que se define por un promedio de opiniones que, además de carecer de uniformidad, suelen fluctuar con el tiempo y los escenarios culturales. Por otra parte, y citando a A. Livi, advierte que la idea maritainiana de sentido común no está exenta de ambigüedades, como por ejemplo si se trata de nociones o juicios, o por la escasa relevancia que le adjudica a la diferencia entre el dato y la interpretación.

⁸ En *El Campesino del Garona* Maritain destaca que el sentido común, o conocimiento prefilosófico, no sólo depende del llamado natural para el hombre de aferrarse al ser, sino que también es influido por la cultura dominante, que puede favorecerlo o perturbarlo. En tal sentido nuestro autor subraya la importancia que se le debe a las raíces helénicas y judeo-cristianas de nuestra cultura en el desarrollo y maduración de aquel “instinto” de sensatez propio del sentido común: “así como la cultura occidental es, por decir verdad –o era- una cultura privilegiada, del mismo modo la *prefilosofía del sentido común* propia del hombre de esta cultura es –o era- una prefilosofía privilegiada en la que las nociones de sentido común (realmente comunes a todos los hombres) se encuentran (o se encontraban) en un grado de elaboración notablemente más elevado.”: pp. 48-49. Véase la interesante ejemplificación a partir de la primitiva creencia en la inmortalidad del alma en *De Bergson a Tomás de Aquino* pp. 116-123.

⁹ *Los grados del saber* p. 160. En otro lugar Maritain alude al tipo de abstracción denominada *totalis* o extensiva como característica del sentido común, contraponiéndola a la abstracción en sentido estricto. Sería, en términos simplificados, como una suerte de generalización o esquema conceptual que no recae de suyo en una visión formal de la esencia (cf. *Siete lecciones...* pp. 48-49). Debido a las fuertes controversias que ha suscitado el tema, dejaremos su presentación para más adelante.

encerrado en el lenguaje y en las definiciones nominales, contiene las quiddidades, pero de la manera más imperfecta y menos quiditativa, como un fardo de paja contiene una aguja.”¹⁰

Un punto delicado que se presenta aquí es el de la relación que cabe establecer entre este bagaje de conocimientos de rigor incipiente y aquel al que finalmente aspira la razón, que es el saber en sentido estricto o científico. Puede sospecharse que una aceptación ingenua e incondicional del sentido común sea tan imprudente como su rechazo lapidario. En efecto, es preciso admitir que el intelecto, por su propia naturaleza, sigue una vocación omnicomprensiva. No sólo puede, en cierto modo, conocerlo todo, sino que tiene la capacidad de reflexionar sobre las demás potencias y sobre sí mismo, y así es capaz de *criticarlo* todo. Renunciar a ello sería un pecado de candidez y una limitación injustificada, tal como se la adjudica a Thomas Reid y su escuela.¹¹ Pero en virtud de su creaturidad el entendimiento es radicalmente incapaz de autosustentarse, y no puede en absoluto partir del vacío.

Para Maritain, el sentido común, considerado como sede de los principios últimos y primordiales del conocimiento intelectual, es un patrimonio espiritual que no puede ser avasallado por ninguna ciencia. Las evidencias referidas al ser, al devenir y al conocimiento mismo, que son los verdaderos principios del saber científico ya están explicitadas en el sentido común y constituyen un haber natural y propio del hombre en estado de ejercicio imperfecto de su captación intelectual, pero deben estimarse como una materia originaria y subjetivamente necesaria para el afianzamiento de los hábitos superiores.¹² Lo propio del quehacer filosófico y científico, hablando en general, será *justificar* y *continuar* las certidumbres del sentido común hacia una mayor explicitación, pero no cuestionarlas. Incluso sostiene Maritain que

El sentido común tiene el derecho y el deber de oponerse a toda doctrina filosófica que niegue cualquiera de las verdades de las que él posee natural certeza, como el inferior tiene el derecho y el deber de resistir al superior que obre de una manera evidentemente insensata. Porque desde el momento que la verdad se nos manifiesta de cualquier modo

¹⁰ *Los grados del saber* pp. 329-330. Agrega en nota: “Esas definiciones nominales preceden a la ciencia y las presupone y exige el movimiento de búsqueda intelectual; pero es a la vez más seguro, más humilde emplearlas como iluminaciones de una exposición lógica más que como definiciones quiditativas; éstas son más perfectas, pero pueden tener el inconveniente de no existir.” p.330 nota 9.

¹¹ *Los grados de saber* p. 138. Cf. los comentarios de Illanes (“Características del filosofar” pp. 234-235) a propósito de cierta evolución en la valoración que Maritain hace del sentido común y la ciencia. Al parecer en su crítica a Bergson se muestra más inclinado a destacar los méritos y la necesidad del sentido común, mientras que en escritos posteriores se amplían las diferencias con el saber científico. Esto último podría explicar también su resistencia a admitir las tesis del realismo metódico de Gilson en beneficio de una postura más crítica.

¹² Se trata de una especie de “matriz espiritual” cuyos efectos son comparables a los de la cosmovisión religiosa, cf. *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 49. Maritain advierte, además, que el predominio de la mentalidad científica de los tiempos más recientes ha vuelto al espíritu insensible para descubrir, con la espontaneidad de su mirada, la presencia del *ser*. *Búsqueda de Dios* p. 14. M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 363-374.

que sea, es un desorden no adherirse a ella. El sentido común puede así juzgar accidentalmente a la filosofía.¹³

Ahora bien, si se toma al sentido común en su forma más precaria, es decir como creencia fundada en parte en la experiencia personal y social, y en parte en tradiciones culturales, el trabajo de la inteligencia será diferente y más comprometido. No solamente porque el valor de esas creencias es desparejo según el ámbito que se considere, sino también porque “una gran parte del progreso científico, sobre todo del moderno, se ha realizado indudablemente contra él”.¹⁴ En efecto, la experiencia de las cosas contingentes puede ser insuficiente para captar una norma o ley, y las convicciones arraigadas en el hombre común a partir de su entorno cultural suelen actuar como prejuicios que ennegrecen al entendimiento. Se trata, pues, de aplicar un trabajo de discernimiento, al que el intelecto está en condiciones normales de asumir.

El sentido común, en cuanto es “natural”, es decir, conforme a las inclinaciones esenciales de nuestra inteligencia, es naturalmente recto, y ágil e intuitivo va hacia el ser y hacia Dios por una especie de fototropismo espiritual; y en este sentido la filosofía debe continuarlo. Por el contrario, si se toma el vocablo “natural” en un segundo sentido muy diferente, que significa “expuesto a los peligros ordinarios que amenazan a nuestra inteligencia”, el sentido común tiene una cierta propensión natural a la necesidad, al materialismo, a la incompreensión de lo que es vivo y espiritual; y en este sentido la filosofía debe rectificarlo de continuo.¹⁵

Este pensamiento tiene una aplicación directa en el campo de la educación, al que Maritain dedicó varios trabajos en testimonio de la importancia que le asigna. Justamente el terreno de la experiencia debe ser el primero en recibir los cuidados de la tarea educativa. En efecto, “en la experiencia de los sentidos está el origen de todos nuestros conocimientos, y la educación debe seguir la marcha de la naturaleza”. El contacto empírico con la realidad es el nutriente fundamental de la vida del intelecto, y por eso debe vigilarse al educando para adquirir un abordaje adecuado de la experiencia, que le permita luego adquirir las razones de ser y, en definitiva, la ciencia de las cosas firmemente sustentada en la intuición primordial de lo concreto.

¹³ *Introducción a la filosofía* p. 113.

¹⁴ *Los grados del saber* p. 137. En tal sentido suena algo exagerado el comentario de V. Evans: “Science, when true science, is but a develop form of common sense and cannot be contrary to it.” (“Jacques Maritain” en *International Journal of Ethics* v. 41 1931 n.2 p. 186).

¹⁵ *Los grados del saber* p. 140. Aquí aparece por primera vez, aunque no del todo clara, la distinción que luego se volverá crucial entre la *naturaleza* del conocimiento y el *estado* existencial bajo el cual opera actualmente.

La gran tarea... está en extraer y arrancar de la experiencia las conexiones racionales y necesarias de que está llena, y que sólo se hacen visibles merced a la abstracción y a los conceptos universales y a la luz de los primeros principios intuitivos de la razón. Ciencia y conocimiento surgen así de la experiencia. Ni los empiristas que menosprecian la razón abstracta, la lógica y las percepciones conceptuales de la inteligencia, ni los racionalistas que desprecian la experiencia, son espíritus complejos y equilibrados. La educación debe inspirar un deseo ardiente de la experiencia y a la vez de la razón, enseñar a la razón a fundarse en los hechos y en la experiencia, y a la experiencia a transformarse en conocimiento racional a base de buenos principios, buscando las razones del ser, las causas y los fines, y captando la realidad en términos de “por qué” y de “cómo”.¹⁶

En otro de sus trabajos Maritain alude al sentido común como una forma privilegiada de intersubjetividad cuyo crecimiento continuo compensa, en cierto modo, la ardua tarea que el sabio debe emprender a partir de él.¹⁷ En definitiva, la inteligencia debe estar alerta ante el sentido común, pero una actitud de menosprecio hacia él “es signo, no de suficiencia, sino de debilidad intelectual”.¹⁸

1.2 La ciencia como saber perfecto¹⁹

a) Saber por las causas

Es un hecho que la palabra *ciencia*, presente en el vocabulario de Occidente desde los orígenes mismos del quehacer intelectual sistemático, no ha tenido siempre el mismo

¹⁶ *La educación en este momento crucial* p. 62.

¹⁷ *Science et Sagesse* en OC VII p.1061.

¹⁸ *Introducción a la filosofía* p. 114. Al citar a L.Brunschvicg, para quien “la mentalidad escolástica es la de la infancia” replica: “¡Dichosa la filosofía que no pierde contacto con la infancia, que guarda de la infancia no la puerilidad sino la vitalidad, y esas seguridades primordiales que forma en nosotros desde el despertar de la razón el Verbo que esclarece a todo hombre que viene a este mundo !Heureuse la philosophie qui ne perd pas contact avec l'enfance, qui garde de l'enfance non la puérilité mais la vitalité, et ces primordiales assurances que forme en nous dès l'éveil de la raison le Verbe éclairant tout homme venant dans ce monde! Ella controlará, criticará esas seguridades, no las perderá.” *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 49-50. En *El Campesino del Garona*, tal como vimos en el capítulo 2, denuncia la “logofobia” de los tiempos actuales, donde la tiranía de las corrientes filosóficas idealistas y cientificistas ha contribuido a destruir la confianza en los recursos del saber prefilosófico. Así “el hombre se hace semejante a un animal que hubiera perdido su instinto, a una abeja que ya no tuviera el instinto de elaborar su miel, a unos pingüinos y a unos albatros que ya no tuvieran el instinto de construir sus nidos.” p. 44.

¹⁹ La literatura actual ha dejado de lado el interés por la idea de ciencia en sentido amplio, y en particular por la concepción aristotélica profundizada en la visión de Santo Tomás, a la que sigue Maritain. Un texto clásico para apreciar en su conjunto esta perspectiva es el de L.PALACIOS *Filosofía del saber* Madrid, Gredos, 1974. Más completo y actualizado en el diálogo con las ciencias particulares es el de J.J.SANGUINETI *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* Pamplona, EUNSA, 1977. Más recientemente, del mismo autor *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*; C.LÉRTORA MENDOZA *Teoría de la ciencia* Buenos Aires, Ed. del Rey, 1991; L.ELDERS *El método en Santo Tomás* Buenos Aires, Soc.Tomista, 1992; W.WALLACE *The modelling of nature* Washington DC, The Catholic University of America Press, 1996, y del mismo autor *Causality and Scientific Explanation* Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1974; R.MARTÍNEZ (ed.) *La verità scientifica* Roma, Armando, 1995; M.ARTIGAS *Filosofía de la ciencia* Pamplona, EUNSA, 1997; M.E.SACCHI *Elucidaciones epistemológicas* Buenos Aires, Basileia, 1997.

significado. Entre los antiguos, la *epistéme* designaba un conocimiento de orden superior y eminente, la máxima altura a la que podía aspirar la inteligencia humana, y se la oponía a cualquier otro saber que, en uno u otro sentido, faltara a esa excelencia de la comprensión intelectual. El tipo eminente de ciencia, en tal sentido, era la metafísica y, más genéricamente, las diversas partes de lo que hoy circunscribe el ámbito de la filosofía. En la mentalidad actual, en cambio, y por herencia del pensamiento moderno, se ha reservado el término *ciencia* para el conocimiento organizado de los fenómenos que son objeto de un abordaje experimental, o dicho con más precisión “una lengua bien construida, un conjunto de signos o de notaciones que organizan de la manera más coherente posible las relaciones y conexiones de acontecimientos verificados según ciertos métodos tan rigurosos como sea posible”²⁰

Este contraste de sentidos podría hacer pensar que se trata de usos puramente equívocos. Más aún, en la mente de muchos que defienden esta última acepción de *ciencia* está presente a la vez el rechazo explícito de cualquier saber que conserve los rasgos de la ciencia a modo antiguo. Sin embargo, Maritain advierte que, “para los antiguos como para los modernos –en esto están todos de acuerdo– el tipo de ciencia más claro y acabado, más perfectamente adaptado a nuestros alcances, es el de las matemáticas”.²¹ En virtud de este acuerdo espontáneo se abre la posibilidad de descubrir cierta continuidad analógica entre los diversos sentidos de *ciencia*. Al mismo tiempo, resulta patente que esta búsqueda no puede partir de la noción moderna, que de suyo es cerrada y unívoca. Sólo la perspectiva tradicional, bajo una mirada sapiencial y arquitectónica, garantiza la posibilidad de una comprensión equilibrada de los distintos significados del saber científico. Digamos, pues, que la noción clásica de ciencia será la que oriente, como analogado primordial, la elucidación de las diferentes variantes del saber.

Si se parte de una definición nominal, a título de aproximación, habrá que decir que la ciencia, por oposición al sentido común o saber vulgar, es un *conocimiento perfecto*. Esta aseveración debe ser bien entendida. No se trata de postular un saber completo, exhaustivo, capaz de alcanzar una identificación absoluta con su objeto. Todo ello sería irrealizable para el hombre. Lo que se quiere afirmar es la perfección de una virtud conforme al estado *humano*, vale decir, su posesión en términos firmes y adecuadamente orientados. Sería tal vez más gráfico hablar de “madurez” que de perfección. Lo que cuenta, entonces, no es el acabamiento del saber, sino la posibilidad de acrecentarse indefinidamente a partir de

²⁰ *Grande Logique* en OC II p. 683. Cf. PAVAN, A. *L'eredità cartesiana e il concetto di scienza in Jacques Maritain* en AAVV “Teoria della dimostrazione” Padova, Ed. Gregoriana, 1963, pp. 17-106.

²¹ *Los grados del saber* p. 51.

cimientos inmovibles y siguiendo la línea de desarrollo que le corresponde. En tal sentido, si bien la matemática y la metafísica resplandecen como ejemplos privilegiados de esa perfección del saber, no están al margen de ella, por otra parte, los saberes más pujantes de la actualidad, como la física matemática.²²

Por otra parte, esa perfección atribuible a la ciencia le asigna además un carácter reflexivo, que le permite tener una cabal apreciación de su estructura interna, de sus métodos y de sus posibilidades. Al mismo tiempo, le da la norma para juzgar sobre la competencia del sentido común para llegar a la verdad. Así, hablando de la filosofía como ejemplo de ciencia, dice Maritain:

la filosofía [...] (en contraste con el sentido común) está elaborada de una manera crítica y articulada por completo. Anterior a la filosofía, el uso natural de la razón es natural en un sentido aditivo (en el sentido de no-adiestrado y simplemente espontáneo): con la filosofía es perfeccionado por la facultad de reflexionar, totalmente madura y es capaz de demostración explícita, consciente de su propia validez.²³

En el orden de la definición real, Maritain asume directamente la que propone Aristóteles: la ciencia es *conocimiento por las causas*:

un conocimiento de modo perfecto o, con más precisión, un conocimiento en donde el espíritu, constreñido por la evidencia, asigna las razones de ser de las cosas, ya que el espíritu no queda satisfecho sino cuando, al aprehender una cosa, un dato cualquiera, desentraña aquello que funda ese dato en el ser y en la inteligibilidad. *Cognitio rerum per causas* [conocimiento de las cosas por las causas], decían los antiguos, conocimiento por demostración, (con otras palabras, mediatamente evidente) y conocimiento explicativo. Vemos inmediatamente que se trata de un conocimiento de tal manera fundado que es necesariamente verdadero o conforme a lo que es y que no puede dejar de encerrar esa conformidad, pues de lo contrario no sería conocimiento perfecto, indestructible. Esto vale para el tipo puro de la ciencia, cualquiera sea la función de la hipótesis en el desenvolvimiento de aquella y la inmensa parte conjetural y probable que las ciencias más concretas añaden a sus certidumbres y que por lo demás determinan con rigor.²⁴

Al decir que es un conocimiento *por las causas*, no debe tomarse este último término en la forma restrictiva que hoy es común, esto es, sólo como causa *eficiente*. Para respetar la inspiración que condujo a Aristóteles a esta célebre definición, debe añadirse que la idea de causa, tomada de la especulación metafísica, comprende también el tipo de la causa *final* y las causas intrínsecas: *materia* y *forma*. Por su parte, Maritain agrega que, en realidad, el término *causa* es una restricción a partir de otro más amplio, el de *razón de ser*. Continuando en esto

²² Cf. *Grande Logique* en OC II pp. 685-686.

²³ *Utilidad de la filosofía* p. 87.

²⁴ *Los grados del saber* p. 52.

una tradición de parentesco leibniziano, nuestro autor prefiere hablar del *principio de razón de ser* más que del *principio de causalidad*. Para él la causa es una especie de razón de ser, que no juega en el orden de la esencia sino en el de la existencia. En virtud de la causa se da un influjo tal que lo causado es puesto en la existencia efectiva. En cambio la razón de ser abarca también aquellas formalidades puramente inteligibles, aquellos principios en que se funda de suyo una determinada propiedad. En el campo de las matemáticas, por ejemplo, donde no se considera el objeto en cuanto real y así se abstrae de la idea misma de movimiento, la causalidad como influjo existencial no tiene sentido. Aquí sólo cuentan las razones de ser.²⁵

En la ciencia moderna, sin embargo, parece haber una ruptura fundamental con respecto a este criterio de la causalidad. En efecto, sabemos que para Comte y el positivismo

la revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas por la simple averiguación de las leyes, o sea de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados. Trátese de los menores o de los más sublimes efectos, del choque y del peso lo mismo que del pensamiento y la moralidad, nosotros no podemos conocer verdaderamente más que las diversas relaciones mutuas propias de su cumplimiento, sin penetrar nunca en el misterio de su producción.²⁶

Es un lugar común en la epistemología derivada del positivismo el proponer la afirmación de que la ciencia ya no se ocupa de las causas, cuya noción y existencia serían un supuesto “ideológico” o un residuo de tradiciones estrictamente inverificables. Para ella sólo cuentan, en principio, las leyes que expresan una relación constante entre fenómenos ordenados según el espacio y el tiempo.

Pero, no obstante lo dicho, Maritain insiste en el carácter causal del conocimiento científico entendido al modo actual. En efecto, los testimonios mismos de la ciencia muestran claramente la presencia de una causalidad de índole formal en el caso de las leyes enunciadas matemáticamente, y de una causalidad eficiente cuya identidad es bien conocida en el caso de numerosos fenómenos naturales o históricos. Lo que habrá que decir, en todo caso, es que esa conceptualización de la causalidad, en el lenguaje científico, está planteada según ciertos esquematismos que rebajan el contenido metafísico adoptando un sucedáneo más bien racional o teórico (como por ejemplo al identificar causa y *condición*, o causa y *determinación*), pero que a su modo no puede escapar de la referencia, siquiera lejana, al

²⁵ *Grande Logique* en OC II p. 688.

²⁶ *Discurso sobre el espíritu positivo* Iª parte, cap. 1 p.12.

universo de las causas. Por otra parte, en el carácter legal de los enunciados científicos se representa una cierta necesidad de vínculo que, en el fondo, expresa veladamente la consistencia y necesidad propias del orden esencial, que es el de las razones de ser de las cosas. A través del rigor de sus leyes, la ciencia actual da cuenta de ese núcleo ontológico sólido pero invisible a sus ojos que le da su soporte y que el filósofo, también científico a su manera, está llamado a reconocer. Hasta las leyes estadísticas, siquiera de un modo tendencial o secundario, valen también para esta referencia al plano esencial y son ejemplos débiles pero estrictos de una relación causal.²⁷

b) Certeza y necesidad

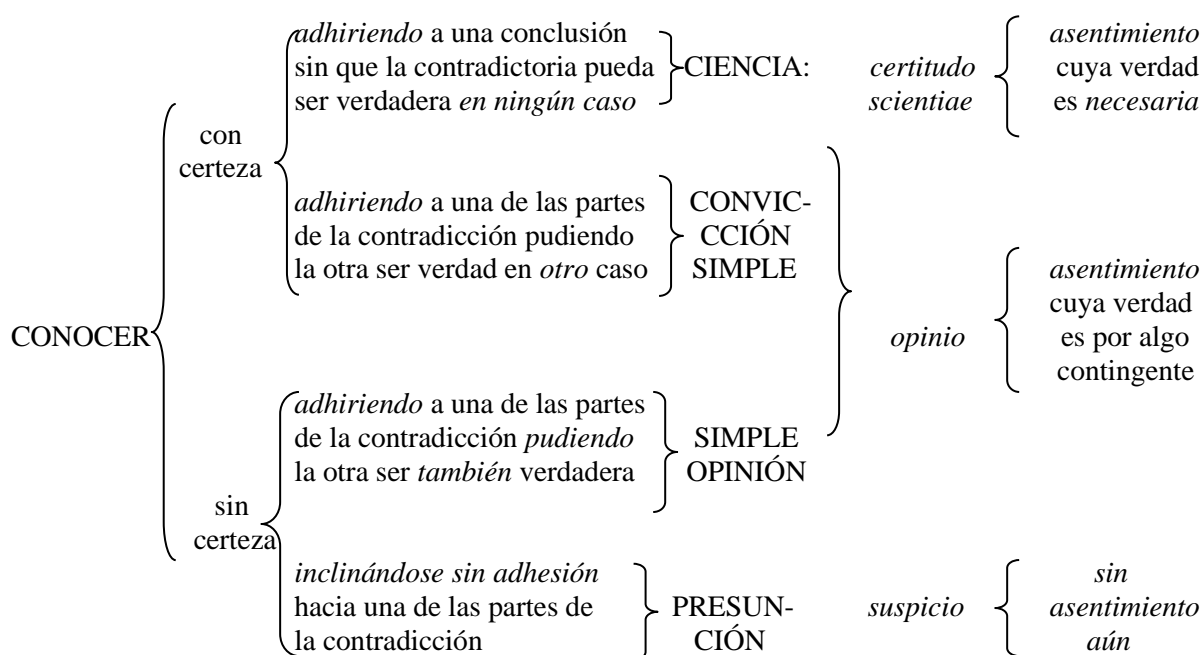
Ahora bien, más allá de que su objeto esté referido a las causas, con todos los matices recién apuntados, ¿de qué modo se da ese conocimiento? ¿Bajo qué estado del sujeto se verificará la identificación de las causas como un saber *perfecto*? Pues bien, así como en el orden objetivo la perfección consiste en reducir la cosa a sus razones de ser, hablando subjetivamente lo que se pide es la advertencia del carácter *estricto, universal y necesario* de esa conexión causal. En otras palabras, para ser considerada un conocimiento perfecto la ciencia ha de estar dotada de *certeza*.

La certeza consiste en una aprehensión firme y segura de la verdad, de modo que lo conocido no pueda considerarse de ningún modo como falso. Es, como dice Maritain, un conocimiento *incassable, irrompible*.²⁸ A efectos de aclarar el sentido de esta noción nuestro autor nos propone unas oportunas distinciones:²⁹

²⁷ *Los grados del saber* pp. 54-56; *Grande Logique* en OC II pp. 689-692.

²⁸ *Grande Logique* en OC II p.696.

²⁹ *Ibid.* pp. 696-702.



En este cuadro se aprecia la graduación en los estados de consistencia que puede tomar el espíritu en relación a la verdad. En su forma más leve se limita a una simple inclinación (lo cual distingue este caso del de la duda) pero que no alcanza a manifestarse en un asentimiento: no se da todavía el juicio propiamente dicho, y la mente queda en estado de pura *sospecha* o conjetura. La *opinión*, en cambio, tiene por objeto adherirse a una verdad que se sabe contingente, ya sea con relación a la otra parte de la contradicción, ya sea con relación a lo mismo bajo otras circunstancias (se puede opinar que el candidato A ganará las elecciones, sabiendo que podría no hacerlo, y se puede comprobar que A ganó efectivamente las elecciones conociendo a la vez que, *bajo otras circunstancias*, podría no haberlo hecho³⁰). Por último, lo que caracteriza a la certeza, como estado perfecto y conforme a la ciencia, es el asentimiento a una proposición de la cual se ve que la contradictoria no puede, en ningún caso, llegar a ser verdadera.³¹

³⁰ Esto tiene aplicación inmediata al caso del *cogito*. En efecto, “mi propia existencia (reflexivamente captada) es en verdad la más fundamental e irreductible de las existencias *en acto* que yo comprendo. Por eso me importan prácticamente más que cualquier otra. Pero toda existencia actual que no sea la del Acto puro es contingente. Y lo que debe envolver el más profundo e irreductible de los datos del conocimiento *apodíctico* o de la *ciencia* es una *necesidad absoluta* (pero en el orden de la existencia *posible*, o de las esencias). Por eso este dato primordial del saber especulativo es el principio de identidad, no la existencia del yo.” *Los grados del saber* p. 170 n. 78.

³¹ *Grande Logique* en OC II pp. 695-699. En un capítulo posterior de esta obra, luego publicado en *Razón y razones* bajo el título de “Reflexiones sobre la necesidad y la contingencia”, Maritain refuerza esta idea cuando distingue entre la necesidad de derecho, que es “la que deriva de una esencia o de una *estructura esencial*, y exige por su constitución misma que alguna cosa sea” (p. 41), y la necesidad de hecho, que depende de la realización de determinadas condiciones no exigidas por la cosa en sí, como que el sol salga cada mañana o los árboles florezcan (pp. 46-47). Ahora bien, para nuestro autor “únicamente la necesidad de derecho *da ciencia*” (p. 51), lo cual inclina esta postura hacia el modelo analítico del racionalismo.

Del mismo modo que puede defenderse la perspectiva de causalidad en la ciencia moderna, también puede hacerse lo propio con el rasgo de la certeza. Esto último parece todavía más difícil, ya que la visión crítica de los epistemólogos del siglo XX, con Popper a la cabeza, se orienta justamente hacia una devaluación de las certidumbres científicas, considerando que la ciencia no puede ir más allá de lo hipotético (pese a lo cual sigue siendo el saber máximo, porque es el único capaz de advertir esa limitación y autocorregirse continuamente). Pero lo que observa Maritain, ante todo, es la persistencia del rasgo de certeza, al menos, como un concepto regulador, como un ideal que sirve de medida acerca del valor de una teoría. Pese a negar la validez de toda certeza, los epistemólogos no tienen más remedio que ponderar las teorías según su “grado de certeza”. Además, aunque no estén dispuestos a atribuir certeza a sus enunciados objetivos, los científicos difícilmente pongan en duda el valor de los métodos y procedimientos de los que se valen. Sin ir más lejos, en todas sus investigaciones de orden empírico se presume la certeza de los datos obtenidos a partir de las operaciones de observación y medición practicadas en el laboratorio o en el campo.³² En última instancia, siempre queda firme la pretensión de alcanzar conocimiento cierto aunque el enunciado resulte relativizado por las circunstancias en que se lo verifica. Así, pues, la ciencia no deja de progresar por el hecho de pretender certezas, ya que a partir de ellas siempre queda abierta la posibilidad de una sustitución (conforme a los cambios en las condiciones del planteo) o de una profundización a partir de una conclusión definitiva.³³

Dando un paso más, resulta preciso afirmar que la certeza propia del conocimiento científico no puede provenir sino de dos fuentes: o una disposición cautiva y unidireccional del sujeto, que lo hace incapaz de ver las cosas más que de un solo modo (que podría ocasionalmente ser verdadero pero estaría de cualquier manera viciado en sus motivos), o una *necesidad* intrínseca a la cosa misma que la ciencia estudia. Si no se quiere, pues, sucumbir ante las tenazas de un subjetivismo de cualquier signo (trascendental, epocal, cultural, ambiental, psicoanalítico, etc.) debe asumirse que “no existe ciencia sino de lo necesario, o que lo contingente como tal no es objeto de ciencia. La ciencia se refiere directamente y por

³² Tal como supo reconocerlo sagazmente el propio Popper, ni siquiera en ese caso se puede pretender certeza absoluta, ya que la expresión de un enunciado singular, tal como “el líquido A posee una temperatura igual a t” contiene términos universales (“líquido”, “temperatura”) cuya definición supone un cierto marco teórico y, por lo tanto, afecta intrínsecamente la certidumbre de esos enunciados.

³³ *Grande Logique* en OC II pp. 700-702. En su obra *El conocimiento humano* Sanguineti observa que “los juicios sobre propiedades físicas son necesarios, con *necesidad condicionada*” lo cual quiere decir que, bajo el supuesto de la existencia de ciertas naturalezas, se siguen necesariamente tales o cuales propiedades. Podría decirse que, en cuanto al fundamento real de esa necesidad, se evita el empirismo. Y en cuanto a su carácter condicionado, se evita el racionalismo. Cf. pp. 137-138.

naturaleza a un objeto necesario”.³⁴ Ahora bien, al mismo tiempo que se constata esta necesidad propia del objeto de ciencia se ve, por otra parte, que las cosas del mundo se presentan, por el contrario y sin excepción, como variables, provisorias y fugaces. En una palabra, son contingentes. Por ello se impone una sutil distinción que impida evadirse hacia una ciencia de arquetipos o naufragar en el caos fenomenista. “Es indispensable distinguir la *cosa* de la cual trata la ciencia (esta mesa, por ejemplo) y el *objeto* enteramente preciso (“objeto formal”) en el cual radica y del cual obtiene su estabilidad”.³⁵ La necesidad que la ciencia exige no es la de una realidad absoluta e inmutable, que sólo podría convenirle a Dios, sino la de los *objetos* que se presentan al pensamiento, “objetos que no existen separados de la cosa (sino en nuestro espíritu) y que, no obstante, no se confunden con ella.”³⁶ En definitiva, se trata de la ya mentada distinción entre objeto y cosa, que tiene valor crucial para la perspectiva del realismo crítico. Conforme a ella

es suficiente comprender 1) que la ciencia no conoce *todo* lo que es (todo lo que es no es objeto de saber o de conocimiento de modo « perfecto », lo contingente como tal no es sino objeto de opinión) ; 2) que nada es hasta tal punto contingente que no implique en algún ámbito cierta necesidad [...]; 3) que la ciencia trata ciertamente sobre las cosas, pero *considerando aparte* en ellas las necesidades que implican, para hacer de éstas su objeto propio, y sino por ello imponer necesidad al hecho mismo.³⁷

Si bien los hechos contingentes, en cuanto tales, no son parte propia del *corpus* científico, tienen cierta importancia ya sea en el origen de la ciencia, como testigos empíricos de una realidad esencial, ya sea en el término de la investigación, cuando se requiere una corroboración de hipótesis, ya sea en el campo de las predicciones que pueden efectuarse según una teoría determinada. Además, según Maritain, la certidumbre puede darse de un modo mitigado en aquellos ámbitos donde, a pesar de la vigencia de un orden de naturalezas determinadas, cabe observar, esporádicamente, algunas desviaciones eventuales provocadas

³⁴ *Los grados del saber* p. 53.

³⁵ *ibid.*

³⁶ *ibid.*

³⁷ *Grande Logique* en OC II p. 723. “La contingencia concierne propiamente a los acontecimientos singulares; y las necesidades reconocidas por la ciencia se aplican a las cosas singulares, tan sólo “según las razones de las naturalezas universales”. He aquí por qué las leyes necesarias de la ciencia no imponen necesidad a ninguno de los acontecimientos singulares del curso de la naturaleza. Este obrero ha tallado la piedra en cubo; es necesario, pues, que esa piedra tenga las propiedades geométricas del cubo; pero habría podido ser tallada de otra manera. Tal puente ha sido construido defectuosamente porque el ingeniero ha calculado mal las resistencias, o con materiales malos porque el empresario ha robado al Estado; es fatal, en razón de la naturaleza del hierro y de la piedra, que un buen día el puente se desplome, pero que el ingeniero haya calculado mal, o que el contratista le haya faltado probidad, o que un avisado inspector no haya dado la orden de consolidar la obra, o que tal transeúnte haya pasado en el momento del accidente, todas estas cosas son en absoluto independientes de la necesidad natural y todas son contingentes. Las contingencias de lo singular escapan a la ciencia: su objeto propio son las necesidades de lo universal.” *Los grados del saber* p.57.

por la interferencia fortuita de dos o más líneas causales independientes, o por una especie de decaimiento en la virtud activa de las sustancias cuyo ser depende de la materia.³⁸

Esta forma de necesidad *ut in pluribus* no tenía nada de escandaloso para los antiguos, si bien en su enfoque algo ingenuo les parecía que un amplio dominio de fenómenos quedaban aún bajo el ámbito de la necesidad completa (recuérdese el caso de los sucesos astronómicos). Lo cierto es que la noción de una ciencia rigurosa queda siempre sujeta a la regulación de la perspectiva realista, no sólo con respecto a la índole de ciertos objetos de suyo afectados de variabilidad, sino también con respecto a las limitaciones del sujeto humano en el ejercicio de la indagación sobre la verdad.³⁹ Paradójicamente las ciencias de cuño newtoniano, en la medida del influjo ejercido por la filosofía racionalista, sostuvieron una pretensión de exactitud mucho más estricta. En muchos casos esa presunta infalibilidad de las leyes naturales y la exactitud de sus predicciones tenía que ver con los grados de aproximación de los cálculos o con el hecho de que las verificaciones se efectuaran en el ámbito artificial de un laboratorio, con lo cual su determinación era más bien ilusoria.⁴⁰

Como última acotación referida al tema de la necesidad se plantea la pregunta sobre aquellos saberes que involucran de suyo el plano del acaecer concreto. Tal es el caso emblemático de la historia, a la que, por este motivo, Aristóteles le negaba el rango de ciencia. Maritain parece distinguir dos casos: el de los acontecimientos humanos, regidos por la iniciativa de la libertad, y que no parecen justificar el carácter científico sino, a lo sumo, el de una experiencia sistemática preparatoria para otras disciplinas, como la política. Otro caso

³⁸ *Grande Logique* en OC II pp. 724-725. La noción de azar se encuentra claramente explicada en *Siete lecciones...* pp.206-226. El apartado que Maritain desarrolla sobre la necesidad y la contingencia, luego publicado en *Razón y razones* como capítulo III, dio pie a una interesante y compleja discusión sobre el determinismo en la naturaleza, ya que en el planteo de nuestro autor debe sostenerse que, visto en perspectiva intrínseca, todo fenómeno natural es estrictamente necesario. Algunos autores, sensibilizados por los postulados de la mecánica cuántica y con el apoyo de Santo Tomás, han rechazado esa idea haciendo notar que, en razón de la materia prima como raíz de potencialidad e indeterminación, el acontecer de la naturaleza está inexorablemente preñado de contingencia. Véanse por ejemplo CH.DE KONINCK “Reflexions sur le problem de l'indeterminisme” en *Revue Thomiste* a. XXXVII, 1937, pp. 227-252 y 393-409; G.PICARD “Matière, contingence et indeterminisme chez S.Thomas” en *Laval Theologique et Philosophique* XXII, 1966, n°2, pp.197-233; F.SELVAGGI *Causalità et indeterminismo* Roma PUG 1963 ; . GRATTON, F. “El determinismo causal en la física clásica” en AA.VV. *Epistemología de las Ciencias* Buenos Aires, CIAFIC, 1996, pp.157-192; QUERALTÓ, R. “Indeterminismo y racionalidad en torno al problema de la causalidad en física” en *Sapientia* a.43, 1988, pp.69-84; SANGUINETI, J.J. “Azar y contingencia” en *Sapientia* a.43, 1988, pp.59-68.

³⁹ G.Ponferrada, discípulo y en buena medida seguidor de Maritain, hace una acotación interesante: “nadie podrá negar que las ciencias modernas están llenas de incertidumbres y también de certezas, como las hay en la filosofía (también tomista). El término griego *akribés*, exacto, preciso, riguroso, que es clave en los esquemas aristotélicos, ha sido traducido por “certum”, como “akríbeia” por certeza; ahora bien ningún tomista ignora que la exactitud y precisión pertenecen al objeto conocido; en cambio, la certeza al sujeto cognoscente. Santo Tomás utilizó una versión poco fiel; sin embargo, no vaciló en escribir que “las ciencias operativas son *inciértimas*” sin que por ello dejen de ser ciencias.”: “Ciencia y filosofía en el tomismo” en *Sapientia* a.47,1992, p.20.

⁴⁰ *Grande Logique* en OC II p. 727.

sería el de los acontecimientos naturales, registrados en el campo de la geología o la paleontología. Allí es posible, al menos, escudriñar las razones de necesidad que, según el caso y bajo condiciones particulares, podrían dar cierta razón de los hechos.⁴¹

c) La universalidad

El siguiente paso consiste en preguntarse cómo se llega a esa dilucidación, a esa consideración depurada de lo que es necesario, separándolo de su envase de contingencia. Tal es la tarea propia de la inteligencia, que al proceder de este modo le da a su objeto el carácter *universal*. Es justamente por esa capacidad de distinguir lo esencial de lo coyuntural, lo perenne de lo transitorio, lo profundo de lo externo, que el intelecto humano supera la mirada de los sentidos. Y el efecto inmediato de esa separación es la condición de universalidad de los objetos del pensamiento. Al ser destituidos de toda referencia a lo contingente, y puesto que la raíz de toda contingencia está en la materia, la inteligencia conoce sus objetos en estado universal, como aptos para ser referidos a cualquier individuo de esa especie. “Así la universalidad del objeto de conocimiento es la condición de su necesidad, y ésta es a su vez la condición del conocimiento perfecto o de la ciencia. Por lo mismo que no hay saber sino de lo necesario, tampoco hay ciencia más que de lo universal.”⁴² La relación entre lo uno y lo otro es sólida y estrecha. Y no porque el universal abarque, por pura extensión, la multitud de los casos posibles para esa ciencia, sino porque, al hacer presente la esencia misma, pone de manifiesto las necesidades de orden inteligible que constituyen las razones de ser de todo cuanto depende de ese objeto de ciencia.

En resumen, el conocimiento en general y el saber científico en particular requieren que las cosas que son su objeto material sean asumidas o asimiladas *ad modum recipientis*, conforme a la naturaleza del hombre de ciencia y a sus restricciones propias. Nuestra condición de criaturas, y más aún por ser materiales, nos exige adaptar la realidad según aquella formalidad que sea capaz de actualizar el intelecto. La operación compleja que, a partir del dato sensible, ilumina la imagen y separa de ella los caracteres esenciales y por tanto universales y necesarios de la cosa, es la *abstracción*. Gracias a ella, y sin daño a la verdad

⁴¹ *ibid.* p. 730 y 735-736. En el caso de la caracterología o la grafología, “son ciencias de lo individual, que para llegar a lo singular lo perciben a través de un conjunto de nociones universales, subespecíficas, y que se revisten además de un arte en donde la experiencia y la *ratio particularis* desempeñan una función esencial”. *Los grados del saber* p. 59 n. 12.

⁴² *Los grados del saber* pp. 58-59.

(*abstractio non est mendacium*) podemos captar, *bajo un cierto aspecto*, esa realidad de suyo infinitamente comprensible, y ver en el reino de las razones estrictas del ser aquello que para esa realidad es lo más propio y fundamental: “La ciencia va directamente y de por sí hacia lo abstracto, hacia las constancias ideales y las determinaciones supramomentáneas, es decir, hacia los objetos inteligibles que nuestro espíritu va a buscar y desentrañar en la realidad.”⁴³ La densidad de los problemas relativos a la naturaleza y modos de la abstracción nos exige dedicarle un desarrollo separado. Y conviene presentarlo en el momento de aplicar un criterio de distinción para las disciplinas científicas, que se verá en el capítulo siguiente.

d) Causas primeras y causas segundas

Por el momento habremos de tener en cuenta otra pauta de división, que se desprende de la referencia a las causas que ya ha sido considerada. Gracias a ella puede intentarse, en una primera aproximación, la discriminación entre los dos grandes enfoques de la racionalidad: el filosófico y el científico. Como se sabe, la coexistencia de ambos regímenes discursivos es una novedad de la época moderna, antes de la cual el campo de la ciencia había permanecido bajo la competencia de la filosofía. De modo que es especialmente arduo y discutible tratar de extraer los criterios distintivos entre ambas perspectivas a partir de autores como Aristóteles o Santo Tomás a quienes no parece haberseles planteado, al menos claramente, la necesidad de dicha distinción. Para colmo, la aparición de las nuevas disciplinas científicas generó al principio la confusión de los planos y luego una frontal ruptura entre ellos. Poco a poco se exacerbó la rivalidad hasta convertir a la filosofía y la ciencia en expresiones prácticamente equívocas del saber, casi como dos paradigmas inconmensurables al estilo de la teoría de Kuhn. En esas condiciones el intento de una visión comparativa e integradora se volvió muy trabajoso y suscitó múltiples respuestas.

Esta cuestión atrajo la preocupación de los autores de la renaciente escolástica del siglo XX, patrocinada por las reformas de León XIII. En la encíclica *Aeterni Patris* de 1879 aparece un llamado a rescatar los valores de la filosofía en beneficio de su armonía con la fe, y se indican algunas pistas para orientar incluso el diálogo con las ciencias:

... aun las ciencias físicas, que son hoy tan apreciadas y excitan singular admiración con tantos inventos, no recibirán perjuicio alguno con la restauración de la antigua filosofía,

⁴³ *Los grados del saber* pp. 53-54.

sino que, al contrario, recibirán grande auxilio. Pues para su fructuoso ejercicio e incremento, no solamente se han de considerar los hechos y se ha de contemplar la naturaleza sino que de los hechos se ha de subir más alto y se ha de trabajar ingeniosamente para conocer la esencia de las cosas corpóreas, para investigar las leyes a que obedecen, y los principios de donde proceden su orden y unidad en la variedad, y la mutua afinidad en la diversidad. Es maravilloso cuánta fuerza, luz y auxilio da la filosofía católica a estas investigaciones, si se enseña con un sabio método.⁴⁴

Animados por esta convicción, los centros de estudio católicos elaboraron distintas propuestas, en el lenguaje técnico adecuado, para tematizar este espíritu de natural concordia entre la tradición filosófica y las nuevas ciencias. Tal vez la más aceptada, al menos en un principio, haya sido la teoría de los niveles de causalidad,⁴⁵ desarrollada sobre todo en la escuela de Lovaina bajo la inspiración de Mercier.

De acuerdo a ella, hay que diferenciar entre el conocimiento fundado en las causas *próximas* o *inmediatas*, y las causas *últimas* (o también *primeras*, si se las considera en la línea del ser) o *fundamentales*. En efecto, acerca de cualquier realidad es posible reconocer las causas que de manera inmediata y específica intervienen en su explicación, y a la vez remontarse hasta las causas primordiales de las que depende, y más allá de las cuales no es posible postular otra. Este principio de distinción obedece a la concepción metafísica de la causalidad como una participación en el ser, de modo que una misma cosa puede ser causa de otra y a la vez efecto de una causa anterior de la que depende. Nótese además que de esta manera la causa próxima es a la vez la más particular, aquella cuyo efecto se presenta más acotado, mientras que la causa superior es proporcionalmente más amplia en su influjo y en su virtud.

En última instancia, los niveles de causalidad se equiparan con otros tantos niveles de universalidad, si bien conviene advertir que no se trata de un simple proceso de generalización creciente sino de una verdadera profundización, de lo que llamaríamos una universalidad

⁴⁴ n.20.

⁴⁵ La otra que también se tuvo muy en cuenta es la distinción entre saber *propter quid* y saber *quia*, de la cual hablaremos en el capítulo siguiente. Ambos criterios se desprenden directamente de las enseñanzas de Aristóteles y Santo Tomás, lo cual parecía, por un lado, asegurarles cierta legitimidad, mientras que para otros era la razón misma de su debilidad. Hay que admitir que algunos tomistas, sobre todo a comienzos del siglo XX, se reclinaban excesivamente en el criterio de autoridad, provocando la lógica resistencia de sus interlocutores de la ciencia. Cf. G.PONFERRADA “Ciencia y filosofía en el tomismo” pp. 15 ss. Para profundizar en este punto véanse M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 193-197; J.J.SANGUINETI “Science, Metaphysics, Philosophy: In search of a distinction” en *Acta Philosophica* 11 (2002) f. 1 pp.69-92; M.ARTIGAS “Three levels of interaction between science and philosophy” en C.Dilworth (ed.) *Intelligibility in Science* Amsterdam, Rodopi, 1992 pp.123-144; J.A.CASAUBON “Las relaciones entre la ciencia y la filosofía” en *Sapientia* XXIV 1969 pp.89-122; G.DEL RE “Discorso scientifico e filosofia della natura” en *Sapientia* 46 (1993) n°4 pp.407-439; L.ELDEERS “Modern Science and the Philosophy of Nature” en M.Sacchi ed. *Ministerium Verbi – estudios en homenaje a Mons. H. Aguer en el XXV aniversario de su ordenación sacerdotal* Buenos Aires, Basiléia, 1997 pp. 111-122; F.SELVAGGI “Discussione sulla natura della scienza” en *Gregorianum* XXXV, 1954, pp.664-676.

calificada, que permite pasar del orden predicamental, de los modos de ser propios, al orden trascendental o del ser en cuanto tal. En otras palabras, lo que cuenta no es la pura extensión a la que se apliquen las afirmaciones de una ciencia, sino el enfoque que en cada caso se establezca, en relación al núcleo ontológico del objeto respectivo. Por eso puede decirse que en la perspectiva de las causas trascendentes se alcanza una estricta visión de totalidad, que incluye a todas las cosas bajo la impronta del ser.⁴⁶

En este sentido ha de entenderse la propuesta de distinguir la filosofía y la ciencia: una se ocupa de las causas *primeras*, o sea las que no admiten ninguna anterior *en su mismo orden* (Dios en el plano extrínseco, la esencia en el plano intrínseco); otra asume por el contrario las causas *segundas* o próximas, las que afectan a determinado orden de cosas y en una línea particular y accidental⁴⁷:

De esto se sigue que, entre todas las ciencias humanas, la filosofía es la única que tiene por objeto *todo lo que existe*; pero no busca en este todo sino las *causas primeras*. Las otras ciencias, en cambio, tienen por objeto tal o cual parte de lo que existe, tales o cuales seres, y en ellos no investigan sino las *causas segundas* o los *principios próximos*. Es decir, que la filosofía es el más excelso de los conocimientos humanos.⁴⁸

Esta distinción no ha quedado al margen de las críticas. Ponferrada, por ejemplo, señala que hay equivocidad en el uso de la palabra “causa” por parte del científico y del filósofo, de modo que no es válida la presunción de continuidad o sucesión lineal entre ambas.⁴⁹

Sea como sea, ésta es la pauta que nuestro autor parece tener como preferente a la hora de plantear el discernimiento básico entre filosofía y ciencia. Al cabo de un extenso análisis del tema en *Los grados del saber*, concluye:

La ciencia, en general, abarca, en efecto, dos grandes dominios: el de la sabiduría, que conoce las cosas por las causas primeras y por las razones supremas de ser, y el de la ciencia en el sentido estricto, que conoce las cosas por las causas segundas o los principios próximos. [...] Bajo el nombre de *Filosofía* agruparemos por consiguiente dos

⁴⁶ El carácter de totalidad “calificada” como enfoque propio de la filosofía es planteado por J. PIEPER en su *Defensa de la filosofía*, Barcelona, Herder, pp. 12-24.

⁴⁷ Entendiendo que esa causa se presenta en términos estrictamente contingentes, o como no derivable a manera de un predicable *propio*. De lo contrario se trataría de una perspectiva según la esencia, reductible a la causa primera.

⁴⁸ *Introducción a la filosofía* p. 86.

⁴⁹ Cf. “Ciencia y filosofía en el tomismo” cit. p. 16. El propio Maritain acepta, como luego veremos, la variación semántica del término “causa”, pero considerándola más bien analógica. En última instancia, la distinción no depende de un acuerdo entre filósofos y científicos, o de estos últimos, si hacen filosofía. A la filosofía, entendida como sabiduría, corresponde *interpretar* lo que la ciencia hace., y no resignarse a una desinteligencia permanente.

clases de sabiduría: sabiduría pura y simple y sabiduría bajo cierto aspecto: metafísica y filosofía de la naturaleza. En cuanto a las demás ciencias: matemáticas –ciencias físico-matemáticas-, ciencias experimentales o ciencias históricas (paleontología, lingüística, etc.), que (todavía) no han recibido y que jamás recibirán verosímilmente en su constitución esencial y en toda su extensión la información de las matemáticas, las agruparemos bajo el nombre de *Ciencia* en el sentido estricto de la palabra.⁵⁰

Más allá de la firmeza con que se plantea la división comentada, vale la pena advertir en este pasaje una redacción oscura en algunos puntos: parece, efectivamente, que se toma a las ciencias matemáticas como sinónimo de las físico-matemáticas. Por otra parte, se aclara que ciertas ciencias no han sido afectadas “todavía” por la matemática pero agregando que jamás lo serán. Por último se sugiere que el carácter refractario a la matemática está presente no sólo en las ciencias históricas sino también en las experimentales. El contexto no nos permite aclarar el sentido de estas imprecisiones y la versión original francesa publicada en las *Obras Completas* no aporta demasiado. Un párrafo parecido está en el comienzo de su ensayo *Ciencia y filosofía*: “la *ciencia* designa ante todo las ciencias matemáticas, físico-matemáticas y naturales, o, como también se dice, las ciencias positivas y las ciencias de los fenómenos; mientras que la *filosofía* designa ante todo la metafísica y la filosofía de la naturaleza”.⁵¹ Pese a todo, en el largo camino que aún nos queda por delante habrá ocasión para destrabar estas vacilaciones con elementos que el propio Maritain nos habrá de proporcionar. Veamos seguidamente cómo se explicitan estas grandes categorías del saber.

2. El saber filosófico y el orden ontológico

Aunque Maritain casi no hizo otra cosa que filosofar, no es mucho lo que él ha escrito acerca de la filosofía como saber. Sería preciso, en todo caso, extraer sus ejemplos *in actu exercito* a falta de un desarrollo corporizado *in actu signato*.

Afortunadamente nos ha dejado un trabajo que, a pesar de su moderada extensión, de su intención escolar (su título general es *Eléments de philosophie*), su formato esquemático y su lugar temprano en el conjunto de la producción escrita, contiene casi todo lo que necesitamos para dibujar un retrato fácilmente reconocible de esta disciplina, a partir del cual podamos luego ponerla en diálogo con el resto de los conocimientos. Se trata de su *Introducción a la*

⁵⁰ p. 87. Cf. BO, C. “Les degrés de l’intelligence” en *Notes et Documents* nouv.sér. n°17-18, 1987 pp.10-18.

⁵¹ *Cuatro ensayos*...p. 139.

filosofía, un texto emblemático de la época de apogeo de la neoescolástica, y que ha guiado a muchas generaciones de estudiantes.

Tras un amplio repaso de la historia de la filosofía hasta Aristóteles, que Maritain considera como período de formación del carácter filosófico, y tras añadir los aportes renovadores de Santo Tomás, aborda directamente la cuestión de la definición de filosofía, y propone la siguiente:

La filosofía es el conocimiento científico que mediante la luz natural de la razón considera las primeras causas o las razones más elevadas de todas las cosas; o de otro modo: el conocimiento científico de las cosas por las primeras causas, en cuanto éstas conciernen al orden natural.⁵²

La filosofía se plantea, ante todo, como una actividad ordenada al conocer. Así se la diferencia de ciertas tradiciones sapienciales en las cuales interviene y hasta prevalece el componente ético o vital. El conato de la filosofía es estrictamente especulativo y su quehacer sólo busca honrar la inteligencia. Su razón de ser está en perseguir la comprensión del ser bajo la más estricta fidelidad a la experiencia y dominando “políticamente” a las demás ciencias para que cada una se desempeñe en su orden propio. Por su carácter rigurosamente intelectual, la filosofía se pone a resguardo del influjo de la imaginación y las emociones, “sustraída por esa disciplina escolástica, pura y dura como el diamante, que forma al espíritu para aprender lo verdadero únicamente como verdadero, *sine ratione boni et appetibilis*, y que sólo ella otorga a la ciencia toda su perfección y su rigor.”⁵³ La filosofía no es, por cierto, una escuela de vida ni mucho menos un saber de salvación. En ello se aparta Maritain de un estilo platónico o gnóstico, a los que ha visto revivir, profundamente transfigurados, en ciertas corrientes modernas. El conocimiento que la filosofía proporciona, aunque eleve el espíritu a las alturas más ambiciosas, no desencadena por sí solo el movimiento del amor que es el único a través del cual el hombre llega a unirse a su Principio. Permanece insuficiente para liberarlo de las ataduras y de sus frustraciones temporales. Sólo el don de la caridad, sólo la

⁵² *Ibid.* p. 87. El análisis que sigue responde a la exposición de esta definición en las páginas 81 a 89.

⁵³ *Antimoderne* en OC II p. 997-998. Lo mismo cabe decir de la experiencia espiritual del que filosofa, la cual “es la tierra nutricia de la filosofía, y sin ella no hay filosofía, y no obstante no entra ella, o no debe entrar, en la textura inteligible de la filosofía: la pulpa del fruto ha de ser la verdad sola.” *Breve tratado...* p. 182. Cf. *Réflexions...* en OC III pp. 112 ss. ; *Ciencia y sabiduría* pp. 81-84 ; *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 68-69 y 83-86. J.L. ILLANES “Características del filosofar” pp. 235-238 ; G. PROUVOST *Correspondance Gilson-Maritain* pp. 17-18.

experiencia mística son capaces de encauzar el alma hacia su patria. Por eso cabe hablar de la grandeza y la miseria de la metafísica, que es sabiduría, pero apenas humana.⁵⁴

En segundo lugar, la filosofía es un conocimiento en sentido estricto, o sea un *saber*. No se conforma con una experiencia curtida en la tradición. Tampoco se entrega a las luces de la poesía.⁵⁵ Lo que le interesa es el conocer con certeza,⁵⁶ el ser capaz de dar razones y justificar la necesidad y universalidad de su objeto. En tal sentido merece ser llamada una ciencia.

En tercer lugar, su camino está iluminado por la luz natural de la razón. Su regla es, pues, la evidencia que las cosas proporcionan y ante la cual el entendimiento reacciona aprehendiéndolas. Así se distingue del conocimiento basado en el auxilio sobrenatural de la fe. Tal como se explicitará luego, la especificación de una disciplina depende, de un modo decisivo, de la *luz bajo la cual (lumen sub quo)* es visto el objeto.

Ahora bien, ¿*qué* es formalmente lo que la filosofía estudia? ¿Cuál es su objeto? El ejemplo de los filósofos muestra que es una ciencia *universal*, en el sentido de aspirar a una comprensión de la totalidad de las cosas, a una *cosmovisión*. Pero sería erróneo confundirla con el conjunto de todas las ciencias. La filosofía se ocupa de todas las cosas, pero de acuerdo a un punto de vista, a una formalidad propia: *las causas primeras*. Aquí no se trata, por cierto, de causas primeras según el orden temporal o de mera sucesión. Son en verdad las causas más altas, aquellas con una máxima carga de entidad o de fundamentación, las que, en consonancia con el principio de razón suficiente, dan la explicación última de todas las cosas. En ellas se detiene la cadena de la participación, y desde su completa inteligibilidad dan respuesta acabada y definitiva a la pregunta por los entes particulares. Por ello se dice que “la filosofía es propiamente hablando una *sabiduría*, por ser propio de la sabiduría el considerar las causas más elevadas: *sapientis est altissimas causas considerare*. De modo que en unos pocos principios encierra la naturaleza entera, y enriquece la inteligencia sin abrumarla.”⁵⁷

A continuación aclara Maritain que este carácter sapiencial se debe atribuir, primariamente, a la metafísica o ciencia del ser en cuanto ser, y sólo *secundum quid* se extiende a las demás partes de la filosofía, que si bien investigan por las causas primeras, se

⁵⁴ Cf. *Los grados del saber* cap. I: “Grandeza y miseria de la metafísica”, pp. 19-44 y la amplia discusión desarrollada en los capítulos II y III de *Théonas*. Cf. J.L. ILLANES “Características del filosofar” pp. 236-237.

⁵⁵ Son particularmente penetrantes las observaciones vertidas en H. BARS *Maritain en nuestros días* pp. 64-74.

⁵⁶ “... la filosofía constituye un conocimiento *científico*. No *poético* ni por lo tanto *relativista*, como lo entiende la dialéctica subjetivista. Ni *técnico* ni por lo tanto *absolutista* como lo entiende la dialéctica materialista”, con lo cual la “certeza científica” pertenece a “la esencia de la filosofía”; A. AMOROSO LIMA “A filosofía sintética de Maritain” en A. Coutinho et al. *Jacques Maritain* Sao Paulo Agir (1946) p.27. “Ciertamente la filosofía implica una actitud vital –como la misma etimología de la palabra evidencia- pero no se reduce a ser la proyección de esa actitud, sino que implica un cuerpo de verdades, por relación a las cuales se define.”: J. ILLANES “Características del filosofar” p. 231.

⁵⁷ *Introducción a la filosofía* p. 86.

restringen a un orden determinado, como el del ente móvil, el ente vivo, el ente racional, etc. Aquí se presenta una vez más la referencia al modo de conocer por analogía. En efecto, la unidad del objeto formal no puede ser estricta, ya que el ser mismo, al que la filosofía apunta, no lo es. No pueden ponerse a la par, según ya vimos, las perfecciones trascendentales y las predicamentales, y el existir que a cada cosa afecta se entiende no en sentido unívoco sino proporcional. Hablando con rigor, “sólo la metafísica y la lógica constituyen, cada una de por sí... una ciencia universal específicamente una.” Por su parte, entre los objetos formales de las distintas ramas del saber filosófico “hay algo analógicamente común, y es que dicen relación, cada uno en su orden, a las causas más elevadas y más universales”, con lo cual “las causas más elevadas constituyen el objeto formal o el punto de vista formal analógicamente común de la filosofía tomada en su conjunto.”⁵⁸

En línea con esta indicación acerca de la unidad analógica del saber filosófico, Maritain compara las distintas partes de esta disciplina no como si se tratase de un *artefactum* o sistema, sino más bien de un organismo viviente. El entender humano representa, por un lado, la emanación de una vitalidad más profunda, y como expresión vital se constituye en un complejo donde el todo es más que la suma de las partes, porque ya está presente en cierto modo en cada una de ellas. Pero, por otro lado, el decir-se de la inteligencia a través de los conceptos y la inevitable multiplicidad y fugacidad de sus actos piden un orden y una estabilización arquitectónica. El pensamiento vive, pero requiere soportes, a la manera en que los músculos, la sangre y las vísceras cuentan con el sostén de un esqueleto. Por eso, en toda doctrina filosófica hay como una batalla entre lo orgánico y lo sistemático, entre el conocimiento vivido y el conocimiento expuesto (y ¿cómo no evocar aquí, otra vez, el planteo de Bergson entre intuición y concepto?). Maritain no desdeña la perfección lógica y didáctica de las monumentales construcciones de la razón, y él mismo acostumbra a extender los mapas antes de guiarnos por las más diversas cuestiones. Pero valora, sobre todo, la impronta de vitalidad de la filosofía, lo cual significa de modo prioritario la capacidad de asimilación y de apertura hacia la verdad.⁵⁹ A nadie más que al filósofo le toca experimentar la pequeñez de su

⁵⁸ *ibid.* p. 87. Como acota allí mismo, entre los antiguos no existía la distinción entre filosofía y ciencia, sino entre filosofía primera o metafísica y las ciencias particulares, cada una de las cuales incluía un tratado de principios que hoy consideraríamos su parte filosófica, y una serie de cuestiones puntuales más acordes al perfil que actualmente se le atribuye a la ciencia.

⁵⁹ “Toda gran filosofía, -y la filosofía tomista en particular- en razón de su poder y de su rigor técnico debe necesariamente manejar y controlar un aparato pedagógico muy pesado, no obstante una filosofía semejante se alimenta sobre todo de experiencia y de intuición.” *Avant-Propos au livre de Mortimer J. Adler* “Problems for Thomists: The Problem of Species” p.1271. Para Illanes este rasgo de apertura es peculiar de la posición maritainiana: “la filosofía no excluye de sí ninguna verdad, antes al contrario se proclama abierta ante la verdad en toda su extensión” “Características del filosofar” p. 231.

conocimiento en comparación con el inagotable misterio del ser. Por tratarse del saber más ambicioso, proporciona el mayor deleite del espíritu, pero permanece siempre en el claroscuro de un objeto inalcanzable en su totalidad, abrumado por un horizonte sin límites. Esta saludable conciencia de su ignorancia, como bien hizo notar Sócrates, es signo precioso de la sabiduría humana.⁶⁰

En esta línea merecen destacarse los comentarios de Maritain a propósito de lo que significa “una filosofía *verdadera*”. Desde el momento en que se admite en el hombre una capacidad natural para llegar a la verdad cabe, al mismo tiempo, declararlo apto para alcanzar un cuerpo organizado de verdades, vale decir una *doctrina verdadera*. Pero si bien ello es posible de derecho, se encuentra, de hecho, limitado por las dificultades propias del oficio filosófico. De tal manera que aquel cuerpo doctrinal, fundado en principios capaces de derivar en un número creciente de verdades, no sólo se encuentra históricamente muy lejos de haber alcanzado su plena explicitación, sino que en las condiciones de la subjetividad humana cabe esperar más bien un abigarrado pluralismo de perspectivas y no pocas ocasiones para sesgar o tergiversar esa doctrina.

Reconocer la posibilidad de una doctrina perdurable fundada esencialmente en la verdad, pero que, de hecho, por ser obra común, avanza más lentamente, es reconocer al mismo tiempo como inevitablemente *normal de hecho* (o en razón del sujeto) la existencia de otras doctrinas que, cada una obra individual, y por lo tanto efímera, marcan en cuanto a tal punto particular un avance más rápido, pero con el pago de un tributo de error.⁶¹

De un modo incidental Maritain habla acerca del método filosófico. En la *Introducción* nos dice que

La filosofía tiene como principios formales los primeros principios que se derivan de la noción del ser y de los que la luz de la inteligencia saca todo su vigor, y por otra parte tiene como *elementos materiales* la experiencia y los hechos, los hechos más simples y evidentes, sobre los cuales se apoya para elevarse a las causas y razones que nos dan el *porqué* supremo de todas las cosas. Y el filósofo debe dedicarse y prestar atención a todas las cosas, y no a una sola idea de su mente.⁶²

Con algo más de precisión, el método filosófico se articula en un primer momento de análisis histórico-crítico, a fin de considerar ese orden de hechos pero evadiendo la limitación de la circunstancia y contemplando en panorama los diversos intentos y las distintas tradiciones que se han ocupado de ellos. Sigue luego una etapa problemática, de definición de

⁶⁰ *Introducción a la filosofía* p. 117.

⁶¹ *Approches sans entraves* en OC XIII p. 522.

⁶² *Ibid.* p. 116-117.

las cuestiones, de búsqueda y descubrimiento, en la cual seguramente prevalece el ingrediente intuitivo ya considerado en el apartado correspondiente. Finalmente se concluye en una instancia de sistematización, capaz de cristalizar en unidad lógica los logros de la investigación.⁶³

Nos parece un buen colofón de este apartado el hacer notar, siguiendo a Maritain, el papel de fundamentación que le cabe a la filosofía en el ámbito de la cultura. Dicha condición procede, ante todo, de la dignidad sobresaliente que caracteriza a la filosofía como *perfectum opus rationis*, según la expresión de Santo Tomás.⁶⁴ Tal oficio no ha de entenderse bajo la impronta de la crítica racionalista, ni de aquellas doctrinas que procuran guiar la vida de las personas en cada una de sus decisiones. Es más bien un ámbito de iluminación, un saber que proporciona sentido y le da al hombre, si se atiene a su condición racional, la oportunidad de convertir los movimientos irreflexivos de su cotidianidad en una toma de posición y en una posibilidad de ordenar la vida para que cada una de sus dimensiones alcance la perfección que le corresponde.

La filosofía, tomada en sí misma, está por encima de lo útil. Y por esa misma razón, la filosofía es eminentemente necesaria para los hombres. Ella les hace recordar la utilidad suprema de las cosas que conciernen no a los medios sino a los fines. Pues los hombres no viven solamente de pan, de vitaminas y de descubrimientos técnicos. Viven de valores y de realidades que están por encima del tiempo, y que son dignos de ser conocidos por ellos mismos ; ellos se alimentan de este nutriente invisible que sostiene la vida del espíritu y les hace tomar conciencia, no de tales o cuales medios puestos al servicio de su vida, sino de las razones mismas de vivir, de sufrir y de esperar. El filósofo en la ciudad testimonia la dignidad suprema del pensamiento ; él muestra lo que es eterno en el hombre, él estimula nuestra sed de conocimiento puro, de conocimiento desinteresado, de conocimiento de esas realidades fundamentales –concernientes a la naturaleza de las cosas, la naturaleza del espíritu, el hombre mismo, Dios- que están por encima y son independientes de todo lo que podemos hacer, producir o crear – y a las cuales toda nuestra actividad práctica está supeditada, porque pensamos antes de obrar y nada puede limitar el campo del pensamiento : nuestras decisiones prácticas dependen del partido que tomamos en relación a las cuestiones últimas que el pensamiento humano es capaz de plantear.⁶⁵

Aquí aparece lo que Possenti describe como “la utilidad de lo inútil”: el amor que la verdad merece y exige ha de ser desinteresado, y no ha de ser buscada más que por sí misma. Pero al mismo tiempo, y justamente en la medida en que se dé ese amor genuino por la

⁶³ *El Campesino del Garona* p. 188-189. “Aristóteles tuvo siempre la costumbre de comenzar por recopilar las aporías concernientes al sujeto a tratar : es el método natural del espíritu filosófico. El filósofo busca para encontrar, desde ya, pero no encuentra normalmente sin haber buscado ; y prácticamente pasa más tiempo buscando que encontrando, y no cesa jamás de buscar.” *Avant-Propos au livre de Mortimer J.Adler* “Problems for Thomists: The Problem of Species” en OC VII p.1269.

⁶⁴ Cf. *Suma Teológica* II-II, 45, 2. Cit. en *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 31.

⁶⁵ *Le philosophe dans la cité* en OC XI p. 16. Cf. J.L.ILLANES “Características del filosofar” pp. 239-240.

verdad, el hombre descubrirá su valor “integralmente humano y político”. En efecto, y citando al propio Maritain, “la filosofía, tomada en sí misma, está por encima de lo útil, y justamente por esta razón la filosofía es eminentemente necesaria para el hombre. Ella le recuerda la utilidad suprema de aquellas cosas que no tienen que ver con los medios, sino con los fines.”⁶⁶ En el capítulo 6 volveremos sobre este punto, al considerar la función regulativa del saber filosófico sobre la investigación científica.

3. El saber científico y el orden empiriológico⁶⁷

Al comenzar este apartado permítasenos reiterar una idea clave del pensamiento epistemológico de Jacques Maritain: el saber y la ciencia no son títulos reservados a una única disciplina, sino que se atribuyen, con unidad de analogía, a las multiformes expresiones que la cultura humana se ha dado para entender la realidad. Como dijimos arriba, Aristóteles no distinguía la filosofía de la ciencia, sino más bien la sabiduría, en sentido metafísico o de filosofía primera, respecto de la ciencia como término para designar el cortejo de conocimientos que, asistidos con la argumentación apodíctica, tomaban los aspectos secundarios, o primeros *secundum quid*, como término medio de sus demostraciones.

A causa de la necesidad de los recursos lógicos, la sabiduría misma era entendida como una ciencia. En la Edad Media se discutió y se adoptó el nombre de ciencia para la sabiduría teológica. En cuanto a las doctrinas surgidas a partir de la revolución copernicana, se consideraron parte de la filosofía, y por la misma razón se llamaban ciencias, hasta que al cabo de un complejo proceso verificado durante el Iluminismo se apropiaron de la condición de ciencia *por contraposición* a la filosofía y a la teología.

Hoy se ha hecho costumbre distinguir estos tres dominios hasta el punto que para muchos es por lo menos cuestionable pensar en alguna *forma mentis* que se les pueda adjudicar en común, siquiera analógicamente. Más aún, si se aceptase, pese a todo, que no

⁶⁶ “La liberazione dell’intelligenza” p. 406. Cf. *Lettre sur l’indépendance* en OC VI p. 257. Cf. MUÑOZ ALONZO, A. “Idée et mission de la philosophie chez J.Maritain” en *Les Etudes philosophiques* a.1, 1975, pp.55-68.

⁶⁷ Véase sobre este tema: AA.VV. *Filosofia e scienze della natura*. Atti del Convegno di studio sul tema “Epistemologia e scienze naturali nel pensiero di Jacques Maritain” (Università d’Urbino), Massimo, Milano, 1983; VITORIA, M.A. *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain*; HUBERT, B. “Jacques Maritain et la science”; ALLARD, J.- L. “Maritain’s Epistemology of Modern Science – A Summary Presentation”; WEISHEIPL, J. O.P. “Commentary on ‘Maritain’s Epistemology of Modern Science’ by Jean-Louis Allard” en J.-L. ALLARD “Maritain’s Epistemology of Modern Science – A Summary Presentation” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 174-184; LERTORA MENDOZA, C.A. *Teoría de la ciencia* cit.

puede emplearse el vocablo “ciencia” más allá del ámbito de las disciplinas particulares desprendidas del tronco filosófico a partir del siglo XVI, subsistirían las dificultades para entender lo que ese término significa. En efecto, desde el Renacimiento las ciencias se han multiplicado y transformado hasta tal punto que ya casi no se reconoce parentesco entre saberes como la física matemática, la sociobiología, la economía y la informática. El paisaje de los conocimientos especializados se ha vuelto tan heterogéneo que la palabra ciencia, a secas, y probablemente ninguna otra que se proponga, tampoco parece ser ya la adecuada para designarlo.

3.1 Análisis empiriológico y análisis ontológico

Maritain vivió de cerca esta situación y le dedicó extensas reflexiones. De hecho, según comenta J. Weisheipl, “ningún tomista de los tiempos modernos le ha dedicado más seria atención al estatus de la ciencia moderna –o más precisamente, las ciencias modernas- que Jacques Maritain”. Y aclara luego que, a diferencia del tomismo del siglo XIX, por lo general desdeñoso de los aportes de la ciencia y refugiado en la presunta autosuficiencia de la *philosophia perennis*, el siglo XX arranca con una actitud diferente y más atenta al significado y las resonancias del conocimiento científico, donde sobresale justamente el testimonio de Maritain, acompañado por otros tratadistas de su época como Gredt y Hoenen.⁶⁸

Ahora bien, debemos admitir que nos resulta algo costoso identificar en todas sus obras algún intento por descifrar eso que, de acuerdo al léxico actual, se sigue considerando como “ciencia”. Al contrario, se lo ve más cómodo empleando ese término en su carga analógica, procurando enfatizar en todo momento que al hablar de ciencia no sería justo restringirla a los saberes específicos y preponderantes del presente.⁶⁹ Sin embargo, al consultar los escritos donde el título mismo indica una distinción tal como “Filosofía y ciencia” o “Dios y la ciencia”, y evaluando de manera contextual ciertos desarrollos de su epistemología, nos parece que el camino más acertado para llegar a una respuesta sobre lo que significa para Maritain el saber científico (en sentido restringido) está en su bien conocida diferenciación

⁶⁸ J. WEISHEIPL O.P. “Commentary on ‘Maritain’s Epistemology of Modern Science’ by Jean-Louis Allard” pp. 174-175.

⁶⁹ “... se nos hace más sensible la amplitud analógica de la palabra ciencia cuando se la vuelve a su verdadero sentido, y por ello vemos mejor qué miseria implica para el espíritu la restricción del saber al tipo, seguramente noble y digno en sí mismo, pero el menos elevado de que es capaz esa amplitud analógica, al tipo del saber empiriológico que caracteriza a las ciencias fisicomatemáticas y generalmente a las ciencias de los fenómenos.”: *Cuatro ensayos...* p. 165.

entre el *análisis ontológico* y el *análisis empiriológico*, teniendo a la vista sobre todo a las ciencias de la naturaleza. En efecto, según aclara nuestro autor, en este contexto ha de tomarse el vocablo “ontológico” más allá de su acepción estrictamente metafísica, de modo que por él se “designa un carácter común a todas las disciplinas filosóficas”.⁷⁰

Tal vez porque la ciencia en gran parte es hija de la filosofía, históricamente hablando, o tal vez porque el mismo Maritain, cuya erudición científica ya hemos destacado, se consideraba un filósofo y prefería ver las cosas desde su propio lugar, o tal vez, en fin, por razones didácticas, lo cierto es que al exponer lo que se puede identificar como el *tipo epistemológico de la ciencia* Maritain prefiere los esquemas comparativos. Haremos el intento de seguirlo, y para que se vea más claro, acaso, el contraste de ambas perspectivas, dedicaremos cada uno de los párrafos siguientes a cotejar las propiedades del enfoque empiriológico (o científico en sentido estricto) con las que corresponden en el orden ontológico (o de la filosofía en cuanto tal).⁷¹

La nota fundamental del análisis empiriológico es la de un movimiento *descendente*, que a partir de la experiencia sensible y concreta regresa con la mirada intelectual hacia lo sensible en cuanto tal, para considerar como objeto el detalle de los fenómenos y de los vínculos que los relacionan. En cambio, el análisis ontológico se orienta de manera *ascendente*, buscando a partir de aquella experiencia las razones universales e inteligibles.

Al respecto de lo real sensible considerado como tal, habrá una resolución que podemos llamar *ascendente* u ontológica hacia el ser inteligible, en la cual lo sensible permanece siempre y desempeña un papel indispensable, pero esto indirectamente y al servicio del ser inteligible, como connotado por él; y habrá por otra parte una resolución *descendente* hacia lo sensible, hacia lo observable como tal, precisamente en cuanto observable...⁷²

Acerca de esta primera caracterización, ha de advertirse, ante todo, que a juicio de Maritain el movimiento natural del espíritu es ascensional, y que su inclinación lo conduce de suyo hacia el reino de las esencias objetivadas. El intelecto es, en primera intención, más

⁷⁰ *Los grados del saber* p. 239 n.21. “La ciencia, en sentido moderno, en el sentido más estricto de la palabra, es un saber no ontológico, mientras que la sabiduría es un saber ontológico.” *Science et sagesse* p. 1053. En varios pasajes de su comunicación *Le discernement médical du merveilleux d’origine divine* (en OC VI pp. 1107-1118) sostiene que el orden de conocimiento empiriológico corresponde a la ciencia tomada en el sentido moderno.

⁷¹ La exposición general de este tema puede verse en *Filosofía de la naturaleza* pp. 93-109; *Ciencia y sabiduría* pp. 66-73; *Cuatro ensayos...* pp. 146-150; “De la notion de philosophie de la nature” en OC XVI pp. 92-94; *Los grados del saber* pp. 238-240; *Réflexions...* en OC III pp. 176-178; *El Campesino del Garona* pp. 191-192 y *Razón y razones* pp. 18-19; Cf. M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de Jacques Maritain* pp. 219-229 y 271-274 e Y.SIMON “La philosophie des sciences de Jacques Maritain” pp. 223-226. Es tradicional presentar como lógicamente distintos el saber filosófico y científico. Puede consultarse una extensa muestra de esas oposiciones en J.J.SANGUINETI “Science, Metaphysics, Philosophy” cit.

⁷² *Filosofía de la naturaleza* pp. 94-95.

ontológico que empiriológico, y por ello cabe hablar de una “ascesis propia de la ciencia experimental” que “implica cierta lucha contra la inteligencia”.⁷³ En segundo lugar, no debe caerse en la interpretación, sugerida por momentos desde algunos de sus textos, de que para Maritain el fenómeno como objeto de la ciencia tenga el sentido que le atribuye Kant. Con un análisis algo más fino, se ve que Maritain insiste en discernir fuertemente el tipo epistemológico de la ciencia respecto a la filosofía, y para ello rescata el planteamiento del vocabulario kantiano. Pero es suficientemente reiterativo al afirmar que el fenómeno que ha de entenderse como objeto propio de la ciencia no es una construcción mental, sino un aspecto o dimensión de lo real: es el manifestarse de un modo de ser esencial a través de sus accidentes, que emanan de él y participan de su consistencia ontológica. La ciencia de los fenómenos no es, de ninguna manera, ciencia de un esquema, o de la simple lectura de un aparato. Para decirlo con claridad, “la *ontología* así entendida no acapara de ninguna manera la exigencia y el cuidado de lo real. Estos no son menores en el saber empiriológico que en el ontológico, aunque se manifiestan de un modo distinto”.⁷⁴

Siguiendo ahora con nuestra descripción, digamos que el análisis empiriológico puede designarse como “ciencia del *ens SENSIBILE*”, mientras que el análisis ontológico sería la “ciencia del *ENS sensible*”.⁷⁵ Está claro, ante todo, que la eficacia de esta comparación depende de la homologación de los objetos materiales, y así debemos tomar en este caso la referencia al análisis ontológico con especial aplicación a la filosofía de la naturaleza. Ahora bien, ¿qué significa el énfasis que se pone, en un caso, en lo sensible, y en otro en el ser? Pues que, en el primer caso, lo sensible es alcanzado *en cuanto tal*, esto es, bajo una cierta operación de observación o mensuración *conforme a la cual el objeto de la ciencia es definido*. En cambio, la perspectiva ontológica procura alcanzar, con la penetración de la mirada intelectual, las diferencias específicas mismas que identifican a cada esencia y la presentan en su estricta universalidad y necesidad: “en un caso, uno trata de definir por medio de posibilidades de observación y de medida, mediante operaciones físicas a realizar; en el

⁷³ *Ibid.* p. 97. En sus *Réflexions sur l'intelligence* Maritain habla del “carácter antinatural” de la física matemática (OC III p.187), pero en un contexto amplio esa aseveración no admite un sentido peyorativo. Por eso no compartimos la apreciación de R.DENNEHY en el sentido de que “en la filosofía de la naturaleza, la mente lucha con el cambio y la corruptibilidad –no los investiga por sí mismos– en orden a estudiar el ser, lo real. Aunque sean despreciables, los únicos seres que tenemos a mano son cambiantes y corruptibles.”: “Maritain’s realistic defense of the importance of the philosophy of nature to metaphysics” p. 124. Más bien habrá que decir que la imperfección de la cosa se traslada a la ciencia, pero la filosofía de la naturaleza es una contemplación a nivel ontológico del devenir, que es un modo de ser, y no del ser en cuanto tal.

⁷⁴ *Los grados del saber* p. 239 n. 21. Cf. M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 303-310 y Y.SIMON “La science moderne de la nature et la philosophie” en *Revue Neoscholastique de Philosophie* 39 (1936) pp. 70-76.

⁷⁵ *Los grados del saber* p. 74

otro caso, procura definir mediante caracteres ontológicos, por medio de los elementos constitutivos de una naturaleza o de una esencia inteligible, por oscura que la perciba.”⁷⁶

Maritain insiste en exponer con la mayor precisión posible este punto: en cuanto es propio de la condición humana, el enfoque ontológico de los seres corpóreos no puede de ninguna manera desentenderse del régimen de los sentidos, a cuya acción queda siempre y necesariamente referido. El ejemplo más claro es el de aquellas cualidades como el color, de las que podemos extraer un concepto esencial, siquiera impreciso. Justamente si estamos en el terreno del análisis ontológico hemos de trascender la acción concreta de la cosa sobre nuestra sensibilidad y alcanzar, por abstracción, una idea que, de suyo, no es representable sensiblemente. En otros términos, el filósofo mira a la naturaleza en cuanto sensible pero a la vez en cuanto pensada.

Pero así como es preciso el esfuerzo intelectual para despojarse de la vestimenta empírica de la que ha surgido la idea de la cosa, el dato sensible permanece siempre como referencia indirecta: “El color, en cuanto objeto inteligible, no cae bajo los sentidos; así, el ángel tiene, igual que el hombre, un concepto, una noción del color: ¡y no la ha extraído de los sentidos! Mas en el hombre no es comprensible la noción de color sin referencia a una experiencia sensible.”⁷⁷

Por su parte, el análisis empiriológico, si bien se reclina sobre el dato de los sentidos, no puede sustentarlo sino a partir de una construcción simbólica que le representa, en su trasfondo, la consistencia substancial del ser. El científico, en cuanto ejerce la inteligencia, no puede pensar sino en términos de ser. Pero en cuanto se remite a lo empiriológico, reconstruye el ser como un soporte oscuro e indiscernible de los fenómenos: “El ser es tomado como fundamento de las representaciones espacio-temporales y de las definiciones empíricas, o como fundamento de los entes de razón contruidos por la ciencia y fundados *in re*.”⁷⁸

⁷⁶ *Filosofía de la naturaleza* p. 95. “En el caso del análisis ontológico, el dato sensible es un simple medio, indispensable por otra parte, un medio de designación, y no el elemento esencial de la definición y de la noción como en el caso del análisis empiriológico” *ibid.* p. 106. En este sentido, y por semejanza con lo ya expuesto acerca del carácter fenoménico del objeto de ciencia, se entiende la aprobación de Maritain hacia las posiciones del Círculo de Viena. Una vez más, no se trata de reducir la ciencia a un puro juego sintáctico, sino de poner en claro su estricta distinción con respecto a la filosofía. Cf. *Cuatro ensayos...* p. 143.

⁷⁷ *Filosofía de la naturaleza* p. 102. En tal sentido, nos parece, hablará mucho más adelante nuestro autor de una “imaginación inteligente” capaz de presentar al entendimiento las especies sensibles adecuadas para su conceptualización. Cf. *Approches sans entraves* en OC XIII p. 981.

⁷⁸ *Filosofía de la naturaleza* p. 99. “Cuando descendemos al nivel empiriológico, el concepto de ser sufre una transformación. Allí el ser no aparece como el centro luminoso en la cosa considerada sino solamente como un principio oculto de orden que garantiza la estabilidad de las regularidades de los fenómenos.”: Y.SIMON *La philosophie des sciences de Jacques Maritain* p. 230. Cf. M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 293-302, donde se alude a la presencia oblicua del ser en el conocimiento empiriológico, ya sea a título de supuestos fundamentales, o en la forma de un léxico metafísico, o como fundamento último de los contenidos de la ciencia.

Estrictamente hablando, el sentido “registra” o “acusa” la sensación, pero no “ve” el ser detrás o en ella. En esa instancia, y como resulta sobre todo en el campo físico-matemático, “los sentidos sólo intervienen para recoger indicaciones proporcionadas por instrumentos de observación y de medida” de suerte que “se les niega en lo posible todo valor de conocimiento propiamente dicho, de oscura comprensión de lo real”.⁷⁹ Si en cambio pasamos al análisis ontológico, resultará que el sentido “hará ver” a la inteligencia a partir de las imágenes que le proponga, ofreciendo a su servicio el caudal especulativo que atesoran sus objetos, por humildes que sean. El carácter de la inteligencia está, justamente, en fecundar aquellas imágenes con su luz propia, para extraer así el metal precioso de las esencias: “Cuando el filósofo trata de la más humilde realidad sensible, del color, por ejemplo, no lo hace midiendo una longitud de onda o un índice de refracción, sino pidiendo a la experiencia de la vista, a la cual se refiere, la designación de cierta naturaleza, de cierta cualidad cuya estructura inteligible específica no se le manifiesta.”⁸⁰

A la vista de lo ya dicho, el estado natural de los contenidos del análisis ontológico es el de la abstracción propia del lenguaje intelectual. Y por ello hay que decir que el conocimiento de la filosofía de la naturaleza, como todos los que se involucran en el dominio general de lo *físico*, culmina en la reflexión de los conceptos sobre las imágenes originarias (esta *conversio* o *terminatio ad sensum*, de la que hablaremos más adelante, no parece haber sido advertida en los textos maritainianos por algunos de sus críticos, como Régis⁸¹). Pero en cuanto pertenecen al orden puramente inteligible, dichos conceptos están despojados, de suyo, de todo contenido sensible: no se puede tener la representación imaginativa del color, y que no sea a la vez ni blanco, ni rojo ni verde ni cualquier otro en especial. Por eso el universo de los objetos contemplados en el análisis ontológico de lo material es “*inimaginable negativamente*”.⁸² En cambio, las disciplinas que trabajan a nivel empiriológico pueden verse, cada vez con más frecuencia, impedidas de llegar a una experiencia sensorial directa de sus objetos, como en el caso de la microfísica o la biología molecular. Pero allí se da una limitación de orden

⁷⁹ *Filosofía de la naturaleza* p. 104.

⁸⁰ *Ibid.* Según CAHALAN el enfoque empiriológico “no conceptualiza por medio de diversas relaciones de existencia puesto que verifica a través de eventos observables que acontecen en forma contingente antes que por medio de la imposibilidad de lo opuesto. Por lo tanto, debe definir sus términos por referencia a objetos que los sentidos son capaces de distinguir. Esto es lo que Maritain da a entender al decir que la posibilidad de observación ocupa el lugar de la esencia en las definiciones empiriológicas” (“Maritain’s Views on the Philosophy of Nature” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference-Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”* S.Louis, American Maritain Association, 1981, p. 204).

⁸¹ *La philosophie de la nature – quelques “apories”* en “Philosophie – cahier I” – Etudes et Recherches, Ottawa, Collège Dominicain, 1936 pp. 127-156.

⁸² *Filosofía de la naturaleza* p. 101 (las cursivas son nuestras). Cf. *Los grados del saber* p. 89.

puramente instrumental, atribuible a la desproporción entre la escala de lo observado y aquella propia de nuestros órganos o aparatos de laboratorio. En esos recónditos niveles la cosa sigue siendo, en sí misma, observable, pero ya no hay, al menos directa e inmediatamente, un modelo imaginativo que pueda representarla. En su lugar se ponen estructuras y símbolos matemáticos escasamente intuitivos, como los espacios n -dimensionales o la dualidad onda-corpúsculo. Se tiene, entonces, un campo objetivo que ahora es “*inimaginable por defecto o privativamente*”.⁸³

Bajo una perspectiva diferente, pero que ya fue abordada a propósito del saber filosófico, hay que decir que los fenómenos o circunstancias según los cuales procede el esquema de justificación en el análisis empiriológico hacen las veces de cierta razón causal, conforme a la definición típica de Aristóteles. Pero en este caso ya no se trata de la causalidad en su puro significado ontológico, como participación del ser, ni mucho menos en su prolongación hasta los niveles del fundamento o causalidad última. Cuando se trata del razonamiento científico

el sabio usará simultáneamente, en planos diferentes de conceptualización, una noción ontológica, suministrada en estado confuso por el sentido común y encarnada por él en una relación observable o mensurable, de la “causa” como actividad productora del ser – y de una noción empirio-ontológica vulgar (y a decir verdad, intrínsecamente ambigua) de la “causa” como fenómeno productor de otro-; y de una noción empirio-ontológica sabia (filosófica y mecanicista) de la “causa” como fenómeno al cual está ligado otro en una universal concatenación necesaria en la que se expresa una “ley” del mundo –y en fin de una noción empiriológica pura de la “causa” (abandonando todo contenido filosófico) como acondicionamiento espacio-temporal de un fenómeno o como constelación de determinaciones observables y mensurables a las que está ligado un fenómeno, noción que halla su expresión perfecta en la formulación de las conexiones físicas con la ayuda de relaciones matemáticas como las que proporcionan el cálculo diferencial o el cálculo tensorial.⁸⁴

De aquí se toma la distinción, por demás clásica, entre *saber de causas primeras o filosofía* y *saber de causas segundas, o ciencia propiamente dicha*.

La ciencia, en general, abarca, en efecto, dos grandes dominios: el de la sabiduría, que conoce las cosas por las causas primeras y por las razones supremas de ser, y el de la ciencia en el sentido estricto, que conoce las cosas por las causas segundas o los principios próximos... Bajo el nombre de *Filosofía* agruparemos por consiguiente dos clases de sabiduría: sabiduría pura y simple y sabiduría bajo cierto aspecto: metafísica y filosofía de la naturaleza. En cuanto a las demás ciencias: matemáticas –ciencias físico-matemáticas-, ciencias experimentales o ciencias históricas (paleontología, lingüística,

⁸³ *Filosofía de la naturaleza* p. 99. (las cursivas son nuestras). Cf. *Cuatro ensayos...* 153-154 y *Los grados del saber* pp. 88, 258 n. 39 y 289 n. 72.

⁸⁴ *Los grados del saber* pp. 242-243.

etc.), que (todavía) no han recibido y que jamás recibirán verosímelmente en su constitución esencial y en toda su extensión la información de las matemáticas, las agruparemos bajo el nombre de *Ciencia* en el sentido estricto de la palabra.⁸⁵

Una circunstancia que provoca frecuentes malentendidos, por cuanto disimula las netas diferencias que Maritain establece entre lo filosófico y lo científico, es el sentido equívoco que pueden adoptar ciertos términos cuando se emplean en uno u otro contexto. Así lo hemos visto en el párrafo recién citado a propósito de la noción de *causa*, susceptible de numerosos matices. Otro tanto ocurre con el vocablo *substancia* o *propiedad*. En todos estos casos la inteligencia debe estar alerta para discernir el sentido bajo el cual dichas palabras se asumen, a fin de no caer en saltos o trasposiciones epistémicas que serían nefastas.⁸⁶

La diferencia entre el planteo ontológico y el empiriológico resulta por momentos sutil y algo resbaladiza, por lo cual no sorprende que algunos lectores doctos de Maritain la hayan considerado insuficiente para establecer una distinción específica entre filosofía y ciencia. Otros, partiendo del mismo supuesto de Maritain, según el cual dicha distinción es manifiesta e irrenunciable de suyo, acaban por absorber la filosofía de la naturaleza (que es lo que principalmente está en cuestión aquí) en el ámbito de la metafísica, como ha sido el caso de Hoenen, Selvaggi y Rodríguez Arias, entre otros.⁸⁷

Lamentablemente las referencias que se pueden encontrar en los textos de Maritain acerca de este delicado aspecto son más bien reiterativas y no profundizan demasiado. En busca de una interpretación que deje a salvo la intención de nuestro autor de legitimar, por una parte, la diferencia entre lo ontológico y lo empiriológico, y por otra parte la no

⁸⁵ *Ibid.* p. 87. Esta distinción entre causas primeras y segundas, propuesta por la Escuela de Lovaina, no es aceptada por algunos (p.ej. Ponferrada) debido a que supondría la comparación entre nociones diferentes de causalidad, a saber la de la filosofía y la de la ciencia. Véase la interesante observación de Loss al respecto (“Filosofía naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” pp. 122-123). Acerca de esta “información de las matemáticas” y su resonancia epistemológica nos ocuparemos más adelante.

⁸⁶ *Filosofía de la naturaleza* p. 96. “Al hablar de la ‘materia’ (o de la ‘masa’) y de la ‘energía’, y al decir que la materia puede transformarse en energía y la energía en materia, la física no tiene para nada en vista lo que el filósofo llama la ‘substancia’ de las cosas materiales –la cual substancia, considerada en sí (abstracción hecha de sus ‘accidentes’) es puramente inteligible y no cae bajo los sentidos ni bajo la aprensión de ningún medio de observación y medida. La materia y la energía son entidades físico-matemáticas construidas por el espíritu para expresar lo real, y que corresponden simbólicamente a lo que el filósofo llama los “accidentes propios” o las propiedades estructurales de la substancia material (‘cantidad’ y ‘cualidad’). Lo que podemos decir desde el punto de vista del saber filosófico u ontológico es, pues, que la substancia corporal, considerada en tal o cual elemento de la tabla periódica (y que no se nos manifiesta más que simbólicamente bajo el aspecto del ‘átomo’ del físico) posee, en virtud de sus accidentes propios o propiedades estructurales, una cierta organización en el espacio (que no se nos manifiesta más que simbólicamente, bajo los rasgos del sistema de electrones, protones, neutrones, etc. del físico) y una actividad específica que deriva de esencia misma (y que no se nos manifiesta más que simbólicamente, como la ‘energía’ investida en el sistema en cuestión).”: *Búsqueda de Dios* pp. 29-30.

⁸⁷ HOENEN, P. *Cosmología* Roma, PUG, 1950; SELVAGGI, PH. *Cosmología* Roma, PUG, 1960; RODRÍGUEZ ARIAS, J. “Las fronteras de la cosmología” en *Estudios filosóficos* a. XI, 1962, pp. 277-306.

identificación entre ontológico y metafísico, Cahalan propone lo siguiente⁸⁸: cuando uno define la materia prima como el sujeto de los cambios substanciales y el movimiento como el acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia, alude a ciertas realidades, a saber la materia prima y el movimiento, que no pueden darse fuera de la materia. Pero en su definición intervienen otros términos (cambio, substancia, potencia, acto) que *sí* pueden existir fuera de la materia. “En otras palabras, la filosofía de la naturaleza hace objeto de cosas que no pueden existir al margen de la materia sensible mediante definiciones construidas a partir de conceptos cuyos objetos pueden existir al margen de la materia sensible”. Las ciencias, en cambio, definen sus objetos por medio de otros que *tampoco* pueden existir fuera de la materia (ej. “momento = masa x velocidad”, “mamífero = animal cuyas hembras segregan leche”). De modo que “ambas disciplinas estudian *cosas* que no pueden existir fuera de la materia. Pero a los *objetos* de la filosofía de la naturaleza, considerados en cuanto objetos construidos por una forma particular de definir, les pertenece una inmaterialidad que no pertenece a los objetos de la ciencia empírica.” Por lo tanto, el *modus definiendi*, esto es, el grado de inmaterialidad al que se apela en las definiciones, será la diferencia *última* en la especificación de las ciencias.⁸⁹

Esta interpretación puede ser de ayuda, sobre todo para destacar el encuadre *ontológico* que marca la diferencia entre lo filosófico y lo científico: en definitiva, el universo conceptual de la filosofía de la naturaleza conduce, por un ascenso lógico, hasta el esquema predicamental (substancia, cantidad, cualidad, etc.) y a ciertas nociones trascendentales (ente, acto, unidad, causa), mientras que la ciencia no requiere *explícitamente* de ellas, aunque las presupone. En todo caso diríamos que, en el afán por distinguir la filosofía de la ciencia, debe evitarse la reducción de toda la filosofía teórica a metafísica. Así como todo concepto filosófico natural implica, próxima o lejanamente, una noción metafísica, igualmente supone la referencia a la materia sensible, por lo cual no se confunde con el enfoque de la filosofía

⁸⁸ “Maritain’s Views on the Philosophy of Nature” pp. 211-212.

⁸⁹ “El análisis ontológico construye conceptos de objetos como posibles en la existencia en orden a verificarlos por el hecho de que lo opuesto está excluido de la posibilidad de existir. El análisis empiriológico construye conceptos por referencia a objetos distinguibles por posibles observaciones en orden a verificarlos mediante la ocurrencia de eventos contingentes observables” (*Ibid.* p. 204). Por eso, sin dejar de ser verdad que las ciencias particulares, en su enfoque empiriológico, captan y formulan relaciones causales necesarias, no son capaces de asumir el término “causa” según su sentido ontológico y existencial, sino puramente relacional (*Ibid.* p. 203). Cahalan aclara por fin que “uno no puede distinguir la filosofía de la naturaleza de la ciencia empírica tal como acabamos de hacerlo a menos que él o ella sepa ya que los objetos de ciertos conceptos pueden existir al margen de la materia” (*Ibid.* p. 214) Aunque nos parece razonable la propuesta de este autor, creemos advertir una confusión cuando expone los conceptos propios de la metafísica, tales como “ser”, “esencia”, “substancia”, “accidente”, “causa”, que implican cierta referencia a la existencia, como pertenecientes al análisis ontológico, con lo cual se confundiría metafísica con filosofía sin más (*Ibid.* p.201).

primera. En el capítulo siguiente introduciremos elementos más precisos de consideración sobre este tema.

En este punto Maritain llama la atención acerca de dos errores que han tenido su lugar relevante en la historia. El primero de ellos concierne a los filósofos, y consiste en una interpretación ingenua y acrítica del dato sensible, como si su misma naturaleza inteligible pudiese quedar directamente a nuestro alcance por el sólo hecho de experimentar la sensación. Los autores de la antigüedad juzgaban así que la contundencia de los estímulos percibidos por el tacto respecto a las cualidades de temperatura y humedad bastaban para tener una idea adecuada de los cuatro elementos como combinación de esas cualidades. La realidad física, insiste nuestro autor, sólo es reconocida bajo la acción que ejerce, aquí y ahora, en nuestros dispositivos orgánicos, y la comprensión intelectual de su esencia queda atrapada en la invencible oscuridad de las condiciones materiales y relativas del mundo físico. El otro error debe adjudicarse a cierto prejuicio científico según el cual debe rechazarse el valor objetivo de las cualidades, reduciéndolas a expresiones de la cantidad o a la mera propiedad de excitar un aparato de medición. Por el contrario, todo el conocimiento del mundo corpóreo, tanto de orden sensible como intelectual, depende de la afirmación fundamental de un fundamento intrínseco de aquello que se identifica en las cosas como sus cualidades.⁹⁰

A juicio de N. Loss,⁹¹ puede tomarse como válida la distinción entre lo ontológico y lo empiriológico, pero no en el sentido de constituir dos ciencias, sino más bien dos momentos de una misma ciencia. Citando a Juan de Santo Tomás, a quien Maritain invoca permanentemente como punto de apoyo, afirma que en verdad toda ciencia tiene una doble instancia, a saber la de indagación y reconocimiento de su objeto (*quia*) y la posterior argumentación para justificarlo desde sus causas (*propter quid*), y que ambos procedimientos deben entenderse bajo un mismo hábito intelectual. Una disciplina que fuese puramente *quia*, es decir comprobación sin explicación, quedaría como pura acumulación de datos sin complejidad científica, sería tan sólo un “embrión de ciencia”. De ahí el interés justificado de

⁹⁰ *Cuatro ensayos...* pp. 154-156. Allí mismo añade Maritain una cita de M. De Corte para quien “lo que Aristóteles creía reconocer en los ‘principios del cuerpo físico reducidos a la sensación más puramente física’ es todavía un contenido inteligible, que procede, por oscuramente que sea, del ser explicativo; es todavía una esencia admisible para el análisis ontológico, una quiddidad filosóficamente concebida. Por esta razón su física experimental permanece en línea de continuidad con su filosofía de la naturaleza y aun constituye con ella un solo saber típico.” pp. 157.

⁹¹ “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” p. 117.

Maritain por habilitar los vínculos por subalternación, que en realidad parecen más propios de una relación interna al contenido de la ciencia que de un encuentro entre dos ciencias.⁹²

Otra objeción que aparece con cierta frecuencia es a propósito del modelo de ciencia positiva en el que se inspira la descripción de Maritain, y que según él mismo admite está asociado con la escuela vienesa. No cabe duda de que los patrones de observabilidad y verificabilidad que son habituales en el neopositivismo han quedado hoy definitivamente superados por una concepción considerablemente más matizada y compleja. Así sucede que las hipótesis científicas más actuales se pueblan de conceptos puramente teóricos, es decir, no-observables, mientras que muchos conceptos tradicionalmente considerados como “empíricos” exigen el supuesto de aquellos términos teóricos. Según aclara Blackwell, la ciencia moderna no sólo contiene una dotación de conceptos no-sensibles, sino que además no son necesariamente reductibles al lenguaje analítico-matemático. Por lo tanto, “una concepción de la ciencia como puramente fenoménica, correlacional, inductiva y limitada a las cualidades sensibles debe considerarse incorrecta.”⁹³

3.2 La cuestión del realismo científico

Para una explicitación aún más completa de las diferencias que se establecen entre el conocimiento filosófico y científico se requieren ciertos elementos técnicos que abordaremos en el capítulo siguiente, en el marco de la teoría de la abstracción. Igualmente debemos aplazar, para una exposición más ordenada, los criterios que habilitan las subdivisiones internas al campo empiriológico. Desarrollaremos ahora algunas reflexiones que tienen que ver con la cuestión, muy actual por cierto, del realismo científico y la interpretación de Maritain. Ya nos hemos ocupado en destacar la importancia del enfoque realista en la filosofía de nuestro autor. Pues bien, el asunto vale la pena no sólo porque contribuye, en buena medida, a ilustrar la naturaleza del conocimiento científico, sino porque afecta a un punto de la doctrina maritainiana que se ha prestado a muchas controversias. Además, como agrega Sanguineti, en la medida en que se dé lugar a una concepción realista de la ciencia se estará

⁹² Por eso Loss agrega después: “no se puede atribuir al análisis empiriológico en toda su extensión aquel carácter de empiricidad absoluta que Maritain parece atribuirle; al menos en parte hay una curiosidad radical que aspira a saber *cómo* son las cosas de hecho y *por qué* lo son”. *Ibid.*

⁹³ “Maritain on the Relationship Between the Philosophy of Nature and Modern Science” – Commentary on “Maritain’s Views on the Philosophy of Nature” by John C. Cahalan en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”* S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp.224-225.

más próximo de la perspectiva del realismo filosófico y, en definitiva, en el mejor escenario para una provechosa comunicación entre ambos saberes.⁹⁴

Entendemos por realismo científico la concepción según la cual los términos empleados por el lenguaje de la ciencia designan *cosas* existentes fuera del puro pensamiento, como realidades en sí mismas, o al menos se refieren a algún aspecto de las cosas reales. Esta propiedad se le adjudica, en forma especial, a aquellos términos que no corresponden a la lengua vulgar (p.ej., espacio, tiempo, cambio) ni que aluden a algo directamente observable, como “árbol” u “hombre”. El realismo científico pretende atribuir carácter de realidad sustantiva a todas o a la mayor parte de las nociones pergeñadas para explicitar una teoría y que, en principio, están fuera del alcance de la verificación empírica. Tal sería el caso de expresiones como “geosinclinal”, “éter” o “gen”. Vale aclarar aquí que esta presentación del realismo científico, noción por demás problemática, se basa en criterios filosóficos y no propiamente epistemológicos. Lo que queremos decir es que la caracterización propuesta sólo procura aplicar al conocimiento científico lo que puede decirse del realismo entendido para cualquier especie de conocimiento, como una reafirmación del ser más allá del pensar y como objetivable por el pensar. Por su parte, la epistemología discute el sentido que la condición realista puede tener para un enunciado científico *según las pautas de comprensión de la ciencia misma*. De ahí que para muchos autores en este ámbito quepa recurrir a la distinción entre lo observable y lo teórico, o algo equivalente, agregando que un término teórico será realista cuando suponga un modo de existir equivalente al que se presume de los términos observacionales.

Ahora bien, la filosofía tradicional siempre se ha llevado bien con el realismo, pero no tanto con la ciencia, y en esta diferencia de ánimo se agazapa una actitud más bien crítica hacia lo que hemos definido como realismo científico. En la tradición antigua (mitos platónicos, teorías aristotélicas) el empleo de términos de dudosa correspondencia con lo real era frecuente. Así se daba el caso de la Anti-Tierra de los pitagóricos y los epiciclos de la astronomía. Santo Tomás reflexiona también sobre la licitud de emplear como premisa una construcción mental a fin de probar una conclusión de alcance real. Y existía un cierto consenso en admitir el enfoque matemático acerca de la naturaleza sin que significase una substantificación de los números o las entidades geométricas.⁹⁵ Pero en última instancia no se consideraba que ello diese lugar a una diferencia esencial entre lo que hoy llamamos ciencia y

⁹⁴ “Science, Metaphysics, Philosophy ...” p. 91. De este mismo autor cf. “Verità e realismo nella scienza” en *Divus Thomas* a.101, 1998, n.3 pp. 85-100.

⁹⁵ Cf. J.J.SANGUINETI *Ciencia aristotélica y ciencia moderna y La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*.

la filosofía propiamente dicha. Si acaso había lugar para un planteo referido al realismo, la respuesta no dependía de ninguna distinción previa entre saberes.

El escenario cambia dramáticamente al irrumpir la ciencia moderna como un discurso separado de la cosmovisión filosófica. Es sabido que en su origen este nuevo régimen de conocimiento aspiraba a sustituir las teorías deficientes del peripatetismo, que en efecto ya no eran capaces de satisfacer una apreciación más rigurosa de la naturaleza. Pero además persistía la visión compacta del saber, según la cual el estudio de la naturaleza, bajo cualquiera de sus modalidades, formaba parte del árbol filosófico. De ahí que en muchos casos el aristotelismo sea descartado en bloque, como si todo el sistema dependiese de aquellas teorías ya caducas. Y en consecuencia la adopción de entornos explicativos diferentes, como el heliocentrismo o el enunciado matemático de las leyes de la naturaleza, exigía una metafísica acorde, que se reflejó en los dos grandes sistemas del mecanicismo y el dinamismo.

Las primeras señales más o menos claras de este nuevo cuadro de situación coinciden históricamente con la reposición de la escolástica, que había sido profundamente conmovida por el avance de las teorías averroístas y nominalistas por un lado y las corrientes del misticismo y el humanismo por el otro. Era indispensable preservar la alianza estratégica con el aristotelismo, sin el cual el edificio escolástico perdía toda consistencia. Y por eso se planteó un choque con las nuevas vertientes de la ciencia que propugnaban sepultar definitivamente la filosofía de Aristóteles. Uno de los ejemplos más típicos de esta polémica fue el de la negativa a reconocer el carácter objetivo de la medición de las cualidades. Como es sabido, la tradición distingue entre cantidad y cualidad como géneros diversos de ser. Y para muchos escolásticos la aplicación de números a una cualidad provocaba una mezcla conceptual que la desvirtuaba por completo. La medida o el número sólo podían dar a conocer cantidades, no cualidades, y si se los aplicaba a éstas no podían significar estrictamente nada que tuviera fundamento real.⁹⁶

Estas suspicacias se prolongaron en el tiempo, adoptando formas más sofisticadas. Tal parece ser el caso de Pierre Duhem, quien introdujo la afirmación de que la ciencia *sólo* procuraría diseñar teorías capaces de *salvar los fenómenos*, pero que en sí mismas no serían más que puras construcciones racionales. La única perspectiva genuinamente realista, según se lo definió al principio, sería la de la filosofía (y aún sólo aquella que conservara la

⁹⁶ P.HOENEN *Cosmologia* Roma PUG 1956 pp. 192-212.

vocación realista).⁹⁷ Este enfoque más bien restrictivo y crítico acerca del conocimiento científico, apoyado en estudios de largo aliento y copiosamente documentados, dejó una impronta bastante profunda en algunas escuelas universitarias que ganaron prestigio a lo largo del siglo XX, como Lovaina o Laval.⁹⁸

Precisamente estas concepciones epistemológicas estaban en auge cuando Jacques Maritain emprende un combate apologético contra el científicismo imperante, particularmente en el neopositivismo vienés. En algunos círculos se ha interpretado la postura epistemológica de Maritain en términos similares a los de Duhem. Las obras compuestas en el período inmediatamente siguiente a su conversión tienen, sin duda, un tono fuertemente polémico, y apuntan a lo que podría denominarse una “defensa de la inteligencia” contra dos extremos vigentes en aquel tiempo que le parecían inadecuados: el empirismo lógico, que rechazaba la metafísica, y el intuicionismo de Bergson que la rescataba por encima del orden conceptual. Justamente a partir del desafío de los filósofos analíticos, Maritain formula una respuesta enérgica a favor de la capacidad intelectual para descubrir las esencias de las cosas y expresarlas en una trama de conceptos. Y al hacerlo desliza afirmaciones o adjetivos que sugieren un rechazo del realismo científico, que implica, en consecuencia, una drástica limitación de las posibilidades del discurso de la ciencia:

... las explicaciones de la ciencia, al no darnos el ser íntimo de las cosas, y al no ser explicativas más que por las causas próximas o simplemente por cierta especie de causa formal que es la legalidad matemática de los fenómenos (y por entidades más o menos arbitrariamente constituidas como soporte de esta legalidad) no pueden saciar la sed del espíritu, al que inquietarán necesariamente cuestiones de un orden más elevado, pues siempre querrá penetrar en el misterio de lo inteligible.⁹⁹

Esta impronta hostil de los primeros escritos se va atemperando progresivamente, y cede paso a una mirada con más equilibrio y madurez. Entre los primeros artículos de 1918 y *Les degrés du savoir* de 1932 se reconoce cierto matiz conciliador. Asimismo los autores que se dedicaron a leer y analizar la obra de Maritain han logrado, con el tiempo, una ponderación más justa de sus intenciones y sus esquemas de valoración.¹⁰⁰ Hay algunos motivos que hacen difícil la adecuada apreciación de la concepción maritainiana:

⁹⁷ Los textos más relevantes aparecen en P.DUHEM *La théorie physique* (1906) y *Le système du monde* (1913-1956).

⁹⁸ Además del trabajo de Ponferrada recomendamos consultar J.A.CASAUBÓN “Las relaciones entre la ciencia y la filosofía” cit. Véase también F.SELVAGGI “Discussione sulla natura della scienza” cit., donde desarrolla con bastante detalle la opinión de Maritain.

⁹⁹ *Los grados del saber* p.89.

¹⁰⁰ VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 259-270. Véase una enérgica defensa del realismo de Maritain en J.D.ROBERT “Science et méthodologie” en “Revue Philosophique de

- 1) su marcado interés por defender la legitimidad de la filosofía de la naturaleza distinguiéndola con respecto a la ciencia, que lo conduce a veces a forzar la presentación de los contrastes (en especial, si se afirma que la filosofía es realista, se invita a dudar de que la ciencia lo sea);
- 2) la ausencia de un claro discernimiento entre las atribuciones o los campos de trabajo de las ciencias y la actitud propia del científico (es preciso estar atento al supuesto de que ciertos contenidos quizá no son *en sí* realistas, pero son abordados bajo una intención realista);
- 3) el tono algo peyorativo de algunos neologismos que Maritain propone para describir el conocimiento de las ciencias (*empiriológico, desontologización, preterrealidad, perinoético*, etc.)

Volviendo a la cuestión de la crítica al Círculo de Viena, está claro que Maritain acepta la afirmación de que la ciencia debe permanecer ajena a toda instancia metafísica, y que su dominio propio cae en el marco de lo estrictamente observable. La ciencia es, e incluso *ha de ser*, un conocimiento propiamente “desontologizado”. Pero ello no quita que exista, más allá de la ciencia, una intuición intelectual profunda que alcance al *ser* mismo de las cosas, y desde la cual se constituye la disciplina metafísica. Este saber no sólo se distingue y supera a la ciencia, sino que, por su referencia a lo trascendental, en cierto modo la anima y la sostiene. Siguiendo en esto a otro ilustre pensador de la época, Emile Meyerson, Maritain subraya que toda ciencia supone para desenvolverse cierto entorno realista, afincado en principios ontológicos y gnoseológicos. Estamos en el ámbito ya familiar de la referencia al ser como constitutivo de la inteligencia *en toda su línea*.

Es justamente la confrontación con el neopositivismo la que inspira a Maritain la distinción entre dos niveles de conocimiento: el *ontológico* y el *empiriológico*. Hay que admitir que ya en su caracterización general estos dos enfoques se presentan como antitéticos. Las expresiones comparativas de Maritain ahondan todavía más esa oposición. Ya hemos aludido al carácter divergente de la mirada intelectual, que es ascendente en un caso y descendente en el otro, y la “violencia” que connota, ya que de por sí la inteligencia tiende a elevarse hacia lo ontológico, y el enfoque fenoménico supone para ella una especie de mortificación, un sacrificio de la objetividad fuerte en beneficio de la objetividad débil. Para

Louvain” 1963 pp. 116-125 y, sin nombrarlo expresamente, Y.SIMON “La science moderne de la nature et la philosophie” pp. 64-77.

colmo, al describir a la ciencia como conocimiento de lo fenoménico Maritain remite explícitamente a Kant, asegurando con él que la ciencia no tiene acceso a la cosa en sí. Bajo este panorama la suerte del realismo científico parecería estar echada.¹⁰¹

Sin embargo, la lectura más amplia y detenida de sus textos no autoriza esta interpretación. Por una parte, está claro que Maritain suele utilizar el término “real” o “realidad” como sinónimo de “(lo) esencial”. Casi a la manera platónica, donde el *óntos ón*, la Idea, no es simplemente lo real sino más bien *lo verdaderamente real*, aquello que tiene ser en el modo más pleno e intenso. Lo no real, entonces, no sería simplemente lo no-existente, sino, por así decir, lo superficial o lo secundario.

Lo *ontológico* así entendido no acapara de ninguna manera la exigencia y el cuidado de lo real. Estos no son menores en el saber empiriológico que en el ontológico, aunque se manifiestan de un modo distinto [...] La física, cuando construye seres de razón, procede así sólo para apoderarse mejor –según su modo propio de concebir y de explicar- de la realidad observable.¹⁰²

Por otra parte, Maritain descarta que el fenómeno deba ser entendido como un “para mí” opuesto al “en sí” o una pura construcción subjetiva. No hay en esta palabra una resonancia afín al empirismo o al fenomenismo, ni siquiera a la fenomenología. Lo que se quiere decir al hablar de fenómeno es acerca de lo manifestativo *de la cosa*, la cosa misma en cuanto se presenta o manifiesta. El fenómeno, pues, es real en sí mismo y testimonia (según la paradoja del mostrar y el ocultar) lo más profundo de la realidad: “Hay una noción perfectamente legítima del fenómeno, pero que no *separa* a éste de la “cosa en sí”. El es lo que sensiblemente aparece de la cosa existente por sí.”¹⁰³

Del mismo modo que las propiedades estrictas de las cosas, que se deducen de la esencia, son signo eficaz de la presencia de esa cosa, así también las propiedades captadas

¹⁰¹ Así por ejemplo, leemos en *Le philosophe dans la cité*, a propósito de la descripción del “productivismo mental” que ya vimos en el capítulo 2: “Esta manera de funcionar del intelecto –llamémosla ‘fijación en el signo’- constituye con precisión el asunto de las ciencias físico-matemáticas, puesto que éstas no le exigen a la realidad sino el fundar los entes de razón sobre los cuales trabajan. Dicho funcionamiento no tiene que ver con la filosofía ni con la fe. En una y otra el modo de funcionamiento de la inteligencia no es del tipo ‘fijación en el signo’ sino del tipo ‘pasaje a lo real significado’”(p. 114).

¹⁰² *Los grados del saber* p.239 n.21.

¹⁰³ *Los grados del saber* pp.134-135 n.32. “... que las cosas u objetos cognoscibles existen independientemente del conocimiento que de ellas tenemos, este axioma del realismo vale para la psicología como para las demás ciencias.”: *Cuatro ensayos...* p.27. “... todas las ciencias modernas, incluso las ciencias matemáticas, claman por una justificación realista, no sólo en su punto de partida, sino también en virtud de su orientación hacia lo real, aún cuando sea por medio de símbolos, construcciones y sustitutos. Lejos de exigir que la realidad sea tal como es concebida por la mente humana, todo pensamiento científico requiere para su justificación un realismo ontológico adecuadamente perceptible por la mente humana mediante un tipo diferente de conocimiento.” J.WEISHEIPL O.P. “Commentary on ‘Maritain’s Epistemology of Modern Science’ by Jean-Louis Allard” p. 176.

empiriológicamente, que se reconocen tan sólo por ciertas regularidades o esquematismos, pueden tomarse como signo de las propiedades ontológicas y de las esencias mismas. Este acceso indirecto a las especies reales por vía de una caracterización descriptiva, más o menos constante y comprobada, como ya dijimos, es lo que Maritain denomina “visión perinoética”. La mente circunda, merodea, tantea, como a ciegas, aquella naturaleza cuya visión directa le es negada y a la que los fenómenos exhiben según cierta dependencia y de manera parcial.

Por eso las teorías científicas, que según Maritain deben ciertamente ocuparse de salvar los fenómenos, están inclinadas sobre la realidad y deben dar cuenta de ella. Y para ello deben invocar causas o razones que vayan más allá de la pura legitimidad instrumentalista. El fenómeno cuya explicación se solicita no es una creación mental y tampoco puede serlo aquello que se postule para justificarlo. Desde ya sería inapropiado deducir a partir de la capacidad explicativa de un término teórico la existencia real de lo que ese término representa.¹⁰⁴ Y por eso es preciso elaborar con mayor cuidado una respuesta al realismo de la ciencia.

Dos testimonios, a nuestro entender decisivos en torno a este debate, se nos proponen en escritos de la última etapa de Maritain. El primero es una cita de su estudio sobre la estética poética, en el que afirma que

Dada la naturaleza abstractiva y discursiva del intelecto humano, el rol del hacer, de la fabricación de los instrumentos de la ciencia es (desgraciadamente) esencial y necesario, e inmenso, en las operaciones inmanentes del conocimiento y en la vida interior del espíritu. Pero cuando todo eso no es vivificado por la intuición del conocimiento actual, se está tentado de ver allí solamente, como Fausto, “esqueletos de animales y osamentas de muertos”.”¹⁰⁵

Con más desarrollo y contundencia todavía, se refiere a esto en *Approches sans entraves*, más concretamente cuando habla acerca de la epistemología existencial (a la que nos referiremos en el capítulo VIII) y la distinción, expuesta en el capítulo III, entre *intellectus* y *ratio*.¹⁰⁶ En ese pasaje, Maritain describe la presencia del elemento intuitivo en los distintos órdenes operativos del entendimiento. Nos llama la atención su interés en proponer ejemplos del quehacer científico, como queriendo reafirmar el valor intuitivo, y por lo tanto realista, del conocimiento empiriológico. Así, cuando se trata de la primera operación,

¹⁰⁴ Maritain cita a H.Bouasse, quien pone el ejemplo de las teorías de la reflexión luminosa de Fresnel, McCullagh y Cauchy. En ellas se introduce la unidad imaginaria *i* y sin embargo los cálculos basados en esa fórmula están ratificados por los hechos. Evidentemente, ello no basta para pensar que *i* designe una cantidad real: cf. *Réflexions...* en OC III p.233.

¹⁰⁵ *L'intuición créatrice dans l'art et dans la poésie* en OC X p. 164.

¹⁰⁶ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 932-933.

por la cual se abstraen los conceptos a partir de la realidad concreta, se arriba a un signo cargado de intencionalidad, gracias al cual se nos revela la cosa misma en su naturaleza inteligible. Esta capacidad manifestativa, aclara nuestro autor, es propia de los conceptos *naturales*, ya que en ciertos contextos específicos, como en la filosofía o las ciencias, tienen lugar otros conceptos derivados de un marco teórico dado, y que son más bien *artificiales*. En tales casos la carga intuitiva persiste en la medida en que dichos conceptos artificiales connotan o remiten a los conceptos naturales.

En el caso de la segunda operación, o juicio, Maritain se interroga por aquellos casos bien conocidos, aunque misteriosos en su explicación, en los cuales la mente de un científico, habituada hasta entonces a trabajar bajo determinados supuestos teóricos extrayendo conclusiones y cotejándolas con los hechos, experimenta cierto malestar e incomodidad, como una alarma que le hace sospechar la necesidad de un cambio de perspectiva. ¿Cómo entender lo que sucede en ese momento, cuando Copérnico, Einstein, Freud o Darwin llegaron a una propuesta revolucionaria para sus dominios? Tal vez pueda decirse que hubo allí un súbito cambio de actitud, que abandona la rutina de la elaboración racional para volcarse nuevamente a lo real en sí mismo, para abrir la mirada a lo existente. Esa nueva mirada, desde ya enriquecida por los contenidos teóricos previamente elaborados, y atenta a los hechos que inquietan la búsqueda científica, se impregna de nuevos datos, o simplemente se renueva la luz bajo la cual los había considerado hasta ese momento. Así, “bajo la acción del intelecto iluminador ocurre que, a partir del simple acercamiento a algunos de estos hechos, y *sin ningún proceso racional o discursivo*, brotan, a la manera de una chispa, ante todo en la imaginación creadora una imagen nueva hacia la cual el espíritu se volverá, luego en la inteligencia una *afirmación* nueva que cambiará todo el sistema de ideas aceptado hasta el momento”.¹⁰⁷ Si bien esa nueva afirmación, por razones metodológicas, ha de permanecer bajo carácter hipotético, se afina en el espíritu del científico con una certeza inefable, de la cual la célebre fórmula de Galileo *Eppur si muove* es el ejemplo típico.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibid.* pp. 375-377.

¹⁰⁸ En su breve excursión por el caso Galileo, Maritain insiste en defender al gran sabio toscano en cuanto al estado de legítima convicción al que había arribado por mérito de sus investigaciones, aunque no tuviese los medios argumentativos para exponerla: “Les preuves invoquées par Galilée n’étaient pas démonstratives et ne valaient pas grand-chose. Mais avant de démontrer et sans éter encore en état de démontrer, il y a dans l’esprit du grand savant une appréhension intuitive qui suffit à lui donner une conviction dont (à toro ou à raison, c’est une autre affaire, et qui regarde le progrès de la science) il ne doute absolument pas. Tel a été le cas pour le génie intuitif de Galilée”. En una de sus cartas dice textualmente que sus hallazgos le parecían “evidentes” hasta el punto de “creer estar tocándolo con las manos”. Por eso era inadmisibile la pretensión de Bellarmino de restringir la teoría de Copérnico a una pura hipótesis, ya que en aquel entonces los teólogos aplicaban ese término a las especulaciones mentales de los matemáticos ajenas a toda referencia a lo real. Cf. *De l’Eglise du Christ* pp. 342, 344 y 354.

Finalmente, cuando llegamos a la tercera operación, aquella que el propio Tomás consideraba como la instancia propiamente racional del entendimiento, también se hace presente la intuitividad, en una suerte de diálogo con el trabajo discursivo de la mente. En efecto, mientras la razón controla a la intuición del intelecto en la línea de la correcta elaboración de sus signos conceptuales e inferencias lógicas, la intuición a su vez controla a la razón en lo que podría llamarse “reconocimiento del terreno”, o sea en la manera en que el discurso se mantiene anclado a la realidad a cuyo conocimiento ha de servir en todo momento. Si se deja a la razón librada a su gran poder constructivo, puede en cierto punto encegarse ante los hechos, y preferir en su lugar la integridad de sus aparatos teóricos. Sólo la mirada vigilante de la intuición puede, en ese caso, susurrar la advertencia de que es preciso torcer el rumbo. No está de más añadir aquí la precisión que ofrece Maritain sobre el papel de la imaginación en las concepciones racionales. Dado que nuestra inteligencia no es como la del ángel, que ve las esencias pura y simplemente, es necesario que se interponga en su acceso a lo real desde las conclusiones racionales un cierto trabajo de la imaginación, que mediante representaciones más y más elaboradas, a veces con alto contenido simbólico, acerca lo real a la mirada de la intuición intelectual. Esa caracterización de la realidad que la razón discursiva propone por mediación imaginativa es la que se pone bajo la apreciación crítica de la intuición, y a la luz de una comparación con lo existente, se define positiva o negativamente su valor.

Que en un momento dado la imagen así creada se encuentre en conflicto con un hecho, una verdad existencial que conocemos por otra parte, -sea por la experiencia sensible, sea por un saber cualquiera, sea por algún conocimiento por connaturalidad, incluso inconsciente (sea, en teología, por un dato de fe o un texto escriturístico), - y que la razón descuida de considerar, la intuitividad del espíritu, orientada hacia esta imagen para observar mediante ella lo real (*“nihil sine phantasmate intelligit anima”*), opone inmediatamente a ella un *no* categórico. ¡No! ¡No es posible que las cosas sucedan de este modo! Y de un mismo golpe opone un *no* categórico a la conclusión que la razón afirma o está a punto de afirmar, y que traduce la imagen en cuestión.¹⁰⁹

Los elementos más apropiados para profundizar en este análisis se pondrán en juego al ocuparnos del saber físico-matemático, el cual luce como más característico de la mentalidad científica contemporánea, y en el que, al mismo tiempo, parece más osado plantear interpretaciones de carácter realista. Por el momento podemos adelantar la conclusión de que para nuestro autor las ciencias positivas en general son un emprendimiento legítimo de la razón humana avalado en muchos casos por confirmaciones experimentales y aplicaciones

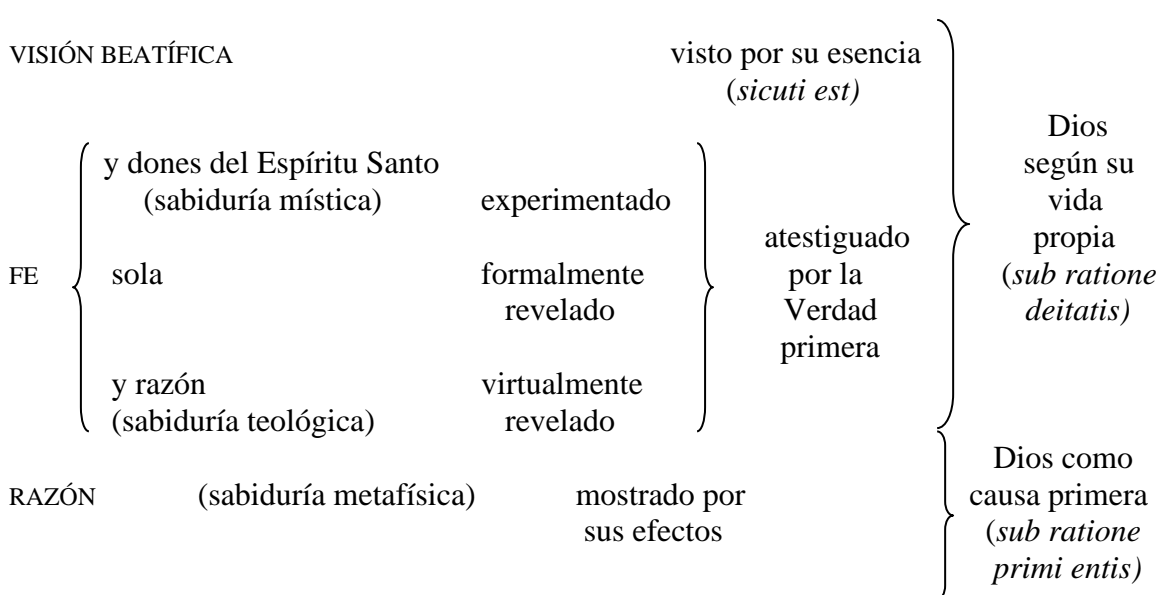
¹⁰⁹ pp. 380-381.

tecnológicas inapelables. Pero así como la eficacia de las teorías no alcanza a justificar el realismo, so pena de caer en la falacia de afirmación del consecuente, el lenguaje matemático que se adopta tampoco permite reducir esas teorías a un puro idealismo. Según el caso y bajo distintos matices, es preciso sostener que los conceptos científicos tienen relación con la realidad, que es el alimento propio de la inteligencia.

4. El saber teológico

A pesar de su condición incuestionable de filósofo, Jacques Maritain ha dado pruebas de una amplitud de intereses, generosamente acompañada por su vasta preparación, que no sólo alcanza los temas más complejos del mundo de la ciencia, sino que llega también, y en proporciones importantes, a las cumbres de la teología. La experiencia de su conversión, la observancia hacia el pensamiento de Santo Tomás, que fue al fin y al cabo un teólogo, y lo condujo naturalmente a la meditación sobre la fe, el trato con maestros de la teología y de la vida espiritual, como San Juan de la Cruz, Merton, Journet y Garrigou Lágrange, todo ello se amalgama para explicar el protagonismo que asume la temática de la teología en la obra maritainiana.

La palabra “teología” significa ciencia de Dios, ciencia que tiene a Dios por objeto. Pero el conocimiento de Dios admite distintas dimensiones. He aquí la reproducción de un cuadro que Maritain propone para visualizar en forma integrada esos diversos caminos que conducen a la consideración de Dios:¹¹⁰



¹¹⁰ *Los grados del saber* pp. 396-401 y *Cuatro ensayos...* pp. 164-165.

Según se aprecia en este cuadro la teología se distingue, por una parte, de la sabiduría puramente natural, de orden metafísico, bajo la cual la Divinidad es contemplada según el velo de las creaturas y a la manera de una Causa Primera, por recurso a la analogía. Por otra parte, el saber teológico no es lo mismo que el conocimiento literal de la fe, que la mente atesora en el mismo estado bajo el cual se recibe, según es el caso de la mayoría de los creyentes. Ni tampoco ha de confundirse la teología con la sabiduría mística, un don del Espíritu Santo que “da a conocer a Dios experimentalmente y por la caridad; y hace juzgar las cosas divinas instintivamente, como el hombre virtuoso juzga de la virtud (*per modum inclinationis*), y no científicamente como el moralista juzga de la virtud (*per modum cognitionis*).”¹¹¹ Ni menos aún con la visión facial de Dios, en el estado de gloria propio de la beatitud.

La teología es una verdadera ciencia en el sentido de la elaboración racional y, más todavía, de la apropiación de los métodos del desarrollo discursivo. En la fórmula más breve posible, es *ciencia de la fe*.

Y si Dios reveló en la obscuridad de la fe algo de Él, el intelecto podía y aun debería esforzarse en penetrar todo lo posible estas verdades reveladas y captar su concatenación, aunque no pueda tener la evidencia de sus principios. Una ciencia de los misterios es posible; una ciencia de lo que no nos es evidente, pero en la cual se cree infaliblemente sobre la autoridad de la verdad primera, es la teología.¹¹²

La condición de ciencia no sólo le corresponde a la teología por virtud de su método. Antes aún se le predica como una participación de la misma Ciencia Subsistente de Dios, y este caso la voz “ciencia” como atributo divino significa, no el saber discursivo, que connota la imperfección del movimiento y la multiplicidad, sino la certeza y la plenitud del conocimiento.¹¹³

Para hacer una descripción más exacta digamos que para Maritain el objeto de esta ciencia es Dios conocido *en sí mismo*, bajo la razón de Deidad, visto en su propia Esencia, aunque por mediación del testimonio de la Palabra. Sus principios son las verdades formalmente reveladas, y el criterio científico no consiste en la evidencia de lo manifestado

¹¹¹ *Introducción a la filosofía* p. 102 n. 109.

¹¹² *El sueño de Descartes* pp. 121-122.

¹¹³ “Esta ciencia es auténticamente *ciencia*, aunque por virtud del tema en el cual se halla no sea en un estado completamente científico. Únicamente disfrutará ese estado al continuarse con la visión. Así, pues, la ciencia suprema pre-adaptada a condiciones divinas e inconmensurables en sí con las dimensiones de nuestro entendimiento, se sintetiza, en lo que de ciencia tiene, en un estado mejor y está en sí, intrínsecamente, sujeta a la ley anagógica de la cual depende la vida del espíritu.” *Ibid.* p. 52 Por mucho que se subrayen las limitaciones de este conocimiento sobrenatural de Dios en la precaria vasija de la razón humana, sigue siendo la sabiduría más elevada a la que puede aspirar la razón como tal. Cf. *Approches sans entraves* en OC XIII p. 828.

sino en la autoridad infinita de Dios. El recurso a la autoridad nunca suena simpático, menos si se pretende conservar el carácter de ciencia. Pero si bien “el argumento sacado o fundado en la autoridad es en efecto el más pobre de todos los argumentos, cuando se trata de la autoridad de los hombres, el argumento basado en la autoridad de Dios, que revela, es el más fuerte y eficaz de todos ellos.”¹¹⁴

La luz bajo la cual ve sus conclusiones la sabiduría teológica es la luz de la razón esclarecida por la fe, no la razón pura ni una fe “en bruto”. Aquí se presenta la cuestión del significado de la *revelación virtual*, término pergeñado para distinguir el contenido teológico de aquel declarado por los dogmas y el Magisterio de la Iglesia. Al menos dos preguntas cabe hacerse aquí: ¿es necesario que las verdades teológicas, en cuanto *virtualmente* reveladas, permanezcan *implícitas* en el dato de fe? ¿Puede una verdad de orden natural, sea filosófica o histórica, constituir a la vez una verdad teológica? Según Maritain la revelación virtual contiene “las consecuencias que la razón, iluminada por la fe, puede deducir de los principios formalmente revelados”¹¹⁵. Ahora bien, a su entender esto supone, por una parte, la conquista y explicitación de aquellos enunciados que se deducen de los principios teológicos. En uno de sus últimos ensayos, Maritain alaba un artículo de M. Corbin sobre el asunto,¹¹⁶ pero no comparte su idea de que el propósito de la teología esté en presentar la fe en términos inteligibles, aunque no se añadan nuevas verdades. A su criterio, sea en el orden de la explicitación o en el de la interpretación, “se trata en efecto de una *conclusión teológica*”¹¹⁷. Por otra parte, la teología no puede agotarse en la mera recolección de conclusiones, sino que le es propio contemplar el dato mismo de la fe, y hasta aquellas verdades no directamente

¹¹⁴ *Introducción a la filosofía* p. 102.

¹¹⁵ *Los grados del saber* p. 399.

¹¹⁶

¹¹⁷ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 823-824 n.1. “...en la teología el foco de irradiación objetiva se sitúa al nivel de la fe que usa del discurso humano, y la premisa de razón, en tanto que aprobada y juzgada por la fe, reviste, con la premisa de fe a la cual está unida, la razón formal de la revelación virtual.”: *Ciencia y sabiduría* p. 182 n. 1. La tradición a favor de lo *virtualiter revelabile* llega por lo menos a Juan de Santo Tomás. Éste aplica la distinción de Santo Tomás entre *revelatum* y *revelabile* a la distinción entre “verdad de fe” y “verdad teológica”, es decir respectivamente lo “formalmente revelado” y las conclusiones teológicas entendidas como lo “virtualmente revelado”. En su contribución al *Dictionnaire de Théologie Catholique* Y. Congar dice: “la *sacra doctrina* toma forma de ciencia y hace mérito al nombre cuando remite ciertas verdades de la enseñanza cristiana, menos conocidas o menos inteligibles en sí, a otras verdades, que pertenecen igualmente a la enseñanza cristiana, más conocidas o más inteligibles en sí, como si se tratara de las conclusiones respecto a los principios, que es el modo propio del conocimiento humano. Poco importa que las verdades-conclusiones sean o no expresamente reveladas. Lo que importa es que *ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscuntur*.” (voz “*théologie*” t. XV col. 380). Por su parte L. Elders agrega como *revelabile* todo lo que, sin haber sido revelado, es compatible como interpretación de la Palabra (la creación simultánea o sucesiva de las criaturas espirituales y materiales es igualmente aceptable y aunque sólo una parte es verdadera, la otra permanece “revelable”), como así también aquello que los autores sagrados ponen en sus escritos no por revelación sino bajo la ciencia humana. Por último considera “revelables” los principios generales de orden filosófico, como el realismo (cf. *El método en Santo Tomás* p.57). Un análisis reciente e interesante aparece en H. DONNEAUD “Note sur le revelabile selon Étienne Gilson” en *Revue Thomiste* XCVI (1996) pp. 633-652.

reveladas que caen bajo el rango de la razón y que, por fuerza de su modo de investigar, ella misma descubre en su camino. Según Maritain, lo principal en la teología es “conocer de un modo más detallado y más unido las mismas *verdades de fe*, y penetrar más en estos *principios* por un progreso en profundidad”. El progreso de la teología no se verifica solamente ni de modo principal por dilatación de su alcance, sino en cuanto “sabe, y ante todo, las verdades mismas de la fe, digo como penetradas y puestas en conexión entre sí con la ayuda de inferencias humanas”.¹¹⁸

En todo caso, la fe es esencial a la teología como modo de saber. De otro modo, si sólo se pretendiese aplicar la filosofía al dato revelado se caería en una subordinación de la teología a la filosofía, o sea en una monstruosidad.

La teología no es, pues, una simple aplicación de la razón natural y de la filosofía al dato revelado; es una elucidación del dato revelado por la fe vitalmente unida a la razón, que progresa en la medida de la razón y se arma de filosofía... si un teólogo pierde la fe teologal, puede conservar aún toda la maquinaria y la organización conceptual de su ciencia; conserva a ésta como algo muerto en su espíritu, ha perdido su luz propia; tanto puede llamársele teólogo como hombre a un cadáver.¹¹⁹

Conforme al sutil análisis de Juan de Santo Tomás, añade Maritain que “esta ciencia, aun siendo formalmente una virtud intelectual natural, como las matemáticas o la filosofía, es no obstante sobrenatural de raíz.”¹²⁰ En ella se verifica una peculiar simbiosis de las fuerzas naturales del entendimiento con la inspiración y las virtualidades de la vida sobrenatural, de tal modo que, si por una parte los principios de la teología son comunicados por revelación y pertenecen, tomados en sí mismos, a la virtud de la fe, en cuanto *principios* dicen orden a una conclusión, la cual se alcanza no por el origen revelado de esos principios, sino por la eficacia propia del aparato racional. Y en esto tienen carácter propiamente científico teológico: no por ser revelados sino por ser *revelantes*. Así se entiende también que “las mismas conclusiones del teólogo, que proceden de la fe pero por intermedio de un discurso natural, no son objeto de fe, sino de saber humano”.¹²¹

Por otra parte, la teología en cuanto *sabiduría* “conoce sus propios principios volviendo sobre ellos”, de manera que, bajo tal reflexión, se alcance una inteligencia más profunda de lo que ha sido recibido por la fe. Por virtud de ese carácter reflexivo, que es también un movimiento de orden natural, la teología es capaz de conocer las verdades de fe

¹¹⁸ *Ciencia y sabiduría* p. 219.

¹¹⁹ *Los grados del saber* p. 400.

¹²⁰ *El sueño de Descartes* p. 47.

¹²¹ *Ciencia y sabiduría* pp. 185, 189-190 y 216.

“no en cuanto misterio de la fe, trascendente al saber teológico, sino como objeto *sobre el cual vuelve este saber para escudriñarlo, explicarlo y precisar*lo a la luz de la revelación virtual”.¹²² Una vez más, lo esencial de la teología como saber, lo que prevalece en la identidad de su naturaleza, es el modo humano de entender según el orden de los principios a las conclusiones y de éstas a los principios.

Para aclarar este punto, Maritain acude a la doctrina general de la causalidad principal e instrumental, recordando que “una naturaleza puede ser sobreelevada y producir efectos superiores a su propia virtud de dos modos típicamente diferentes: o bien como causa principal secundaria que participa de una causalidad superior, o bien como causa instrumental en sentido estricto”. Ahora bien, “el ejercicio de la razón en la teología corresponde al segundo caso; la razón produce entonces un efecto superior a su propia virtud porque ésta misma es sobreelevada, la razón es entonces causa instrumental y ministerial respecto a la luz de la fe”.¹²³ A diferencia del primero modo, en el que la virtud de la causa superior pasa en cierto modo a través de la causa subordinada (como el calor a través de los cuerpos calientes o la luz a través de los cuerpos reflectantes), se da aquí un verdadero refuerzo de la propia virtud de la razón, mediante la iluminación operada por la gracia de la fe.

A pesar de estas consideraciones, Maritain sostiene con firmeza la distinción entre filosofía y teología, “aún cuando la *materia* sobre la cual versan estos dos saberes es idéntica”. Así, por ejemplo, respecto al conocimiento de Dios, ambas ciencias acuden a las pruebas que la razón puede construir para alcanzar su existencia, pero se diferencian justamente en su objeto formal:

El teólogo está colocado, aún para establecer cómo se prueba la existencia de Dios, en el punto de vista de la Deidad y de la comunicación que ésta nos hace de sí misma; el metafísico por el contrario está colocado, incluso para tratar de las perfecciones divinas, en el punto de vista del ser en cuanto ser y de las causas del ser. Por esta razón, aunque usen el método analítico-sintético, lo emplean de una manera diferente; el uno debe arrastrarse más, retardarse más en las condiciones propias de las cosas, entregarse a inquisiciones previas de orden no sólo noético y crítico, sino también psicológico, etnológico y sociológico, subir como en espiral hacia la Causa primera; el otro, recogiendo la médula de los conocimientos establecidos sobre la naturaleza por el filósofo especulativo, va con un movimiento directo a esta misma Causa primera (que ya le ha dicho su nombre).¹²⁴

¹²² *Ibid.* p. 220.

¹²³ *Ciencia y sabiduría* pp. 183-184.

¹²⁴ *Ibid.* p. 109.

Visiblemente preocupado por la situación de la teología de su tiempo,¹²⁵ Maritain reafirma la dependencia que este quehacer intelectual tiene con respecto a los métodos de la razón natural. Y por eso mismo no se sorprende de la proliferación de doctrinas teológicas que reclaman por igual su compatibilidad con la fe mientras resultan incompatibles entre sí. Más allá de los auxilios sobrenaturales que el Espíritu dispensa a través de la guía de la Iglesia, es indispensable purificar los medios racionales que hacen posible el desarrollo de la teología. Y entre ellos hace hincapié en el recto uso de la analogía, las distinciones de razón y, en especial, de ciertos conceptos que, a diferencia de los de cuño metafísico, con impronta analógica desde el origen, son habitualmente adoptados en forma unívoca. En tales casos la aplicación de la analogía ha de ser tan cuidadosa como perentoria (por ejemplo, en el caso de los atributos divinos). Por cierto que los intereses de la teología, directamente vinculados a la salvación, no son compatibles con una concepción elitista de este saber. A juicio de Maritain la teología es una exigencia impostergable para todo cristiano medianamente cultivado. Pero la divulgación de esta ciencia no puede hacerse a expensas de una correcta elaboración de su vocabulario, aunque resulte inevitablemente técnico y árido. “La comunidad cristiana tiene necesidad, ¡y qué necesidad ! de teología, pero que sea verdaderamente ciencia y sabiduría, y esto exige de cada uno un esfuerzo del espíritu”¹²⁶

* * *

Ciertamente puede considerarse definitiva la división del saber racionalmente elaborado en tres grandes reinos : la filosofía, la teología y la ciencia. Según la visión de nuestro autor, en los tres casos se realiza el concepto clásico de *epistème* o *scientia*, que para no atrofiar en su variedad semántica podríamos traducir como “saber”. Y constituye una afirmación principal de la epistemología de Maritain considerar a esas tres formas de saber como realmente distintas en la unidad de analogía. El primer analogado, aquel en el que los rasgos del saber se hacen más manifiestos a nuestra mente, es la filosofía. La teología adopta históricamente el formato canónico de la ciencia según prescribe Aristóteles, y aunque con el tiempo la hegemonía de ese modelo se fue debilitando, Maritain lo sostiene precisamente por su valor intrínseco y por la garantía que ofrece de poder articular su discurso con el de los otros tipos de saber. En cuanto a lo que hoy se llama ciencia, Maritain desarrolla una profusa

¹²⁵ Los comentarios que siguen están tomados de su seminario *Réflexions sur le savoir théologique* dictado en 1968, en pleno período postconciliar. Cf. *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 823-869.

¹²⁶ p. 301-302.

consideración a sabiendas del valor protagónico que esa clase de conocimiento ha alcanzado en la cultura contemporánea. Y afronta el desafío de interpretar el pensamiento científico a la luz de una epistemología que parecía no haberlo conocido, o en todo caso que no lo tuvo seriamente en cuenta.

Son muchos los matices que hacen falta para comprender la idea de Maritain al respecto. Consideramos que la idea primordial a tener en cuenta para llegar al carácter propio de la ciencia positiva es la de *análisis empiriológico*, o sea la de un enfoque de la realidad que busca descender al detalle de sus rasgos y dinamismos fenoménicos, para descubrir en ellos, en el trasluz de la contingencia y la singularidad reacias a nuestra intelectualidad abstractiva, los vestigios del orden esencial del cual dependen, y cuya consideración cae bajo el *análisis ontológico*.

Estos tres tipos de saber no sólo comunican en la naturaleza de un discurso metódico que busca entender desde las causas, sino que también dialogan con aquella instancia del conocimiento que se presenta, existencialmente, como fundadora de nuestras certezas iniciales. El sentido común, o experiencia en sentido fuerte, es un precioso indicio de esa realidad que nuestro entendimiento codicia, y para Maritain es digno del sabio prestarle oídos sin desatender su función crítica.

Conforme a un orden lógico, es necesario a partir de aquí continuar la división de estas categorías, para que de ese modo se clarifique aún más lo que cada una de ellas ofrece y aparezcan las pautas según las cuales se establecerán los nexos entre ellas.

Capítulo V

LA CLASIFICACIÓN DEL SABER

En el capítulo anterior hemos intentado aproximarnos a una primera gran diversificación de los conocimientos, identificando así la filosofía, la ciencia y la teología. Esta distinción básica ya es de por sí bastante orientativa acerca de la riqueza de despliegue de la inteligencia humana, y los perfiles de cada una de esas disciplinas fundamentales se ponen frecuentemente en diálogo cada vez que se plantea alguna iniciativa de integración o cuanto menos de cotejo. Por lo general las reuniones intelectuales de tono interdisciplinario¹ convocan a representantes identificados con alguna de estas tres opciones.

Sin embargo, esta tripartición está lejos de resultar suficiente. Si bien bajo su carácter sapiencial puede decirse que la filosofía y la teología son *unas*, y no admiten división específica interna (en cuyo caso más que división habría que considerar una escisión, como algunos pretenden respecto de la lógica o la epistemología en relación a la filosofía, o la exégesis con relación a la teología), se comprueba por otra parte una creciente diversificación de los saberes que genéricamente hemos caracterizado como “ciencia”. Y si bien esta tendencia no es novedosa, por cuanto se verifica casi desde los orígenes mismos de la tradición del *lógos*, ha tomado en el último siglo rasgos casi frenéticos.

Ciertamente que esta acentuada propensión diversificadora del saber no pasó inadvertida para Maritain, y es justamente la lucidez de su análisis acerca de ella lo que nos ha convocado a esta investigación. Gracias a su experiencia en las aulas de la Sorbona y de Heidelberg, al variopinto rango cultural de sus amistades y a su insaciable voracidad intelectual, pudo nuestro autor adquirir una visión directa de este fenómeno que luego daría paso a un trabajoso discernimiento de sus características.²

¹ Usamos esta palabra sin tomar algunos recaudos que recientemente se han sugerido a raíz de los estudios acerca de las relaciones entre las ciencias. Así es que se pretende discernir entre “interdisciplinariedad”, “multidisciplinariedad” y “transdisciplinariedad”. Véase “Consonancias – boletín trimestral del Instituto para la Integración del Saber” UCA año 1 vol. 2 (diciembre 2002) y año 2 vol. 3 (marzo 2003).

² “Es un hecho evidente que las ciencias, a medida que se producían los admirables desarrollos que las caracterizan en los tiempos modernos, han tendido hacia una multiplicidad siempre en aumento. Las grandes disciplinas científicas se han dividido y continúan dividiéndose en partes de las que cada una basta para absorber toda la competencia de un científico determinado. Y es normal que este proceso de especialización continúe. Por sí mismas, las ciencias tienden a dividirse y a multiplicarse, por decirlo así, al infinito.” “La philosophie et l’unité des sciences” en OC VII p. 252.

La constatación de esta tendencia a la multiforme expresión del saber no incomoda a Maritain, quien descubre en ella, por el contrario, una muestra de la limitación de las creaturas en general, y del hombre en especial, que busca compensarse a través de la variedad. Así, por ejemplo, en *Antimoderne* nos dice:

Es normal, desde otro punto de vista, que la debilidad natural de todo lo que es creado sea compensada por una multiplicación de ser, de ahí que el universo sea tan variado. Profusión de astros y de ángeles, profusión de especies animales y vegetales, profusión de razas y de climas espirituales entre los hombres. En particular, es connatural al hombre poseer *hábitos* tan variados como sea posible, en la medida en que el objeto se preste [...] más aún, la ley de multiplicidad se traduce, en el orden del conocimiento, de una cierta manera : por la diversidad específica de las ciencias, -hasta tal punto que para el tipo divinamente perfecto del conocimiento intelectual humano, para la ciencia infusa de Cristo, de la cual nuestra intelección groseramente abstractiva no puede imaginar la delicadeza y resplandor, hay tantos *habitus* o virtudes de saber, tantos modos distintos de tocar el objeto, como esencias hay para conocer.³

Así pues, lejos de ofuscar la concepción del ser y del realismo de las que ya hemos hablado, esta proliferación de ciencias refleja y confirma la tesis metafísica de la superación de los límites de la criatura a través de la indefinida multiplicidad de especies y variedades. Y también da cuenta de la estrechez del entendimiento humano, que en su debilidad no es capaz de asumir en una única mirada aquella riqueza que lo desborda.

No, la ciencia humana no es un conocimiento *uno* con una unidad esencial y específica, un único diamante irradiando la unidad del espíritu con el que estaría identificado. La ciencia humana no es una sino como un conjunto con partes típicamente diferenciadas. La ciencia de Dios es perfectamente una porque es idéntica con la inteligencia y la esencia divina. Pero la ciencia humana es una obra distinta del espíritu de donde emana; y es una ciencia mendicante, y depende de las cosas de las cuales se ve forzada a tomar vistas específicamente diferentes gracias a virtudes intelectuales, a virtudes de conocimiento específicamente diferentes que extraen de la experiencia sensible el contenido inteligible de las cosas con un poder de abstracción específicamente diferente.⁴

³ *Ibid.* p. 930. “la inteligencia humana a causa de su imperfección y de su debilidad específicas se encuentra en el último lugar de la escala de la intelectualidad, y su fuerza intensiva (*vis intellectiva*) es actualmente tan reducida que tiene necesidad, para conocer de un modo suficientemente distinto e iluminador, de esa *multiplicidad* de conceptos y de partecillas representativas, que únicamente la abstracción a partir de lo sensible puede procurarle. Necesita ideas incomparablemente más divididas y detalladas que el último de los ángeles...”: *Cuatro ensayos...* p. 118.

⁴ *Razón y razones* pp. 22-23.

De modo que, si puede hablarse de un pluralismo ontológico, que destaca la desbordante creatividad de la Causa Primera y de sus instrumentos, bien puede hablarse también de un pluralismo epistemológico en estricta consonancia⁵.

Ahora bien, si se prolonga la analogía con la diversidad del ser, es preciso agregar que las cosas que se multiplican y diferencian al extremo en la Creación se presentan a la vez bajo cierta unidad que participa del Uno Subsistente. Esta unidad de lo real, tomado en su multitud, es una unidad de orden. En virtud de ella, la totalidad de las cosas no es puramente aditiva, sino una integración armónica de géneros y especies, un verdadero Uni-verso. En consecuencia, algo semejante habrá de darse en el ámbito del saber: una unidad peculiar que ponga a todas las ciencias en un orden recíproco, que exprese participativamente el resplandor de la Verdad Infinita.⁶

Esta concepción representa una marca característica del pensamiento maritainiano, resumida espléndidamente en el lema que subtitula su obra epistemológica fundamental: *distinguir para unir*. En todo momento, implícita o explícitamente, nuestro autor apela a este apotegma echando mano de las más variadas e ingeniosas metáforas. Convencido a la vez de la necesidad y de la fecundidad de este método, no hubiese dudado en repetir la consigna escolástica que alienta el uso de las distinciones:

Antes de coser hay que entallar. Un filósofo que investiga la naturaleza de las cosas está obligado a comenzar por distinciones claras. Estas distinciones puede parecer brutales. Conciernen, simplemente, a ciertas esencias tomadas en sí mismas: y ¿cómo podríamos separar de otra manera la inteligibilidad de las cosas del flujo de la existencia? Aislar una esencia no quiere decir olvidar la complejidad y la continuidad de lo real. Y es indispensable para analizar correctamente esta complejidad y esta continuidad –y para comprender mejor su riqueza y su sentido..⁷

Maritain no sólo percibe y acoje, como dijimos, la pluralidad de los saberes, sino que asume como causa decisiva para el rescate de la cultura contemporánea la búsqueda de una genuina integración de esos saberes. Se trata, en palabras de uno de sus comentaristas, de una

⁵ “Poned la concepción realista del conocimiento como reiteración del ser; poned además la doctrina fundamental de la analogía del ser, al mismo tiempo ponéis el principio del pluralismo epistemológico.” I.SIMON “La science moderne de la nature et la philosophie” p.67. Cf. también M.-V.LEROY “Le savoir spéculatif” pp. 295-297.

⁶ “La inteligencia, que tiene su principio y su dinamismo en la intuición metafísica del ser, se especifica y se desarrolla en la doctrina del realismo cognoscitivo, se articula en una *epistemología de los grados del saber* que se inclina ante la múltiple riqueza del ser que aparece a la vista del metafísico, y al mismo tiempo tiene en cuenta la naturaleza de la inteligencia humana, obligada a recurrir a diferentes tipos de intelección y de abstracción a fin de captar diferentes aspectos de lo real.”: V.POSSENTI “La liberazione dell’intelligenza” p. 420.

⁷ Cf. *L’intuición créatrice dans l’art et dans la poésie* en OC X p. 159.

distinción en la concordia y de un acuerdo en la distinción.⁸ De esta manera, será necesario para exponer su doctrina que tengamos en cuenta, por una parte, la distinción misma, y por otra la unidad. El presente capítulo se ocupará de lo primero, y el siguiente de lo segundo.

Digamos, para empezar, que la distinción, que se comprueba de hecho y a la cual es preciso justificar críticamente, no debe confundirse con una mera separación. Esto último ha sido, justamente, el trauma que desencadenó la filosofía moderna y sobre la cual nos hemos explayado en el capítulo II. Entender los diversos saberes en términos separativos no permite su integración, quedan aislados en una suerte de discurso paralelo que, si bien evita conflictos o “solapamientos”, también prohíbe por principio cualquier posibilidad de diálogo.⁹

Por otra parte, tampoco se trata de caer en una suerte de “monismo epistemológico”, según el cual no habría más que una sola ciencia, cuyos diferentes capítulos quedarían representados en la aparente fragmentación del saber. Maritain llama la atención sobre la paradoja del cartesianismo, que desde los albores de la modernidad promueve la fractura del orden sapiencial mientras, al mismo tiempo, proclama la unidad absoluta del conocimiento humano. Esta unidad es consecuencia del afán por alcanzar certeza plena a través de la homogeneización del método. Así surge la matemática universal que abraza todos los conocimientos representados en la conocida imagen del árbol. Además, no podría justificarse la distinción de hábitos intelectuales de la que hablaba Santo Tomás por cuanto Descartes niega la distinción real entre sustancia y cualidad, de modo que el alma es inmediatamente operativa por sí misma y piensa bajo el único impulso del método matemático.¹⁰

Resulta decisivo en esta instancia, para preservar al mismo tiempo la autonomía y la apertura de cada uno de los saberes, considerar atentamente los *criterios* según los cuales habrá de establecerse la distinción entre ellos. Las apreciaciones de Maritain nos resultan en alto grado minuciosas y sutiles, hasta el punto que no siempre se vislumbra el rumbo que pretende tomar. Haremos lo posible para justificar nuestra perspectiva dejando hablar al propio Maritain e introduciendo, cuando parezca oportuno, algunas interpolaciones interpretativas sustentadas en el contexto filosófico en el que se inspira su obra.

⁸ N.M.LOSS “Filosofía naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” p.97.

⁹ Cf. M.ARTIGAS *La mente del universo* Pamplona, EUNSA, 1999, a propósito de las diversas teorías sobre la relación ciencia-fe.

¹⁰ Cf. “La philosophie et l’unité des sciences” en OC VII p. 258. Afirma Simon a este respecto que, mientras la teoría cartesiana imponía un monismo dogmático *in actu signato*, los mismos que procuraban seguir el espíritu de la Ciencia cartesiana producen, *in actu exercito*, una multiplicación cada vez mayor de las disciplinas. Distingue, además, el caso del cientificismo, donde el monismo epistemológico va acompañado de un monismo gnoseológico (sólo la ciencia merece considerarse como conocimiento puro y simple), del de la filosofía de Bergson y del Círculo de Viena, en las cuales la metafísica, la poesía y la religión se presentan como abordajes alternativos, aunque no de rango científico: “La science moderne de la nature et la philosophie” pp. 64-66.

1. Conocimiento especulativo y práctico

1.1 Presentación del tema

Siguiendo la tradición invariable del pensamiento tomista, Maritain reconoce aquí la división fundamental del saber. En efecto, “la división absolutamente primera, la división primordial de la ciencia creada es la división en género especulativo y en género práctico; por consiguiente nada hay más radical en la ciencia creada como esta exigencia de poseer una parte práctica genéricamente distinta de la parte especulativa.”¹¹ Aunque sea prematuro advertirlo, este punto de partida supone una estrategia muy particular en la visión de conjunto del saber, sobre todo en el modo de conjugar el orden de las esencias, más proporcionado de suyo a la mirada teórica, con el del existir en el que se sumerge la praxis.

Ahora bien, esta distinción no está exenta de algunas dificultades, que tienen repercusiones muy delicadas y han llevado a una discusión compleja y plena de sutilezas. Creemos que aquí también merece destacarse la influencia de la obra de Maritain, en la cual se detectan con lucidez esos detalles y, sobre todo, se supera el mero escolasticismo de las filigranas intelectuales para dar paso a una doctrina de aspecto algo sobrecargado pero necesaria para justificar en sus mínimos perfiles la riqueza de la vida práctica y su diálogo con la actividad especulativa. Aquí es donde debe empezar un estudio profundo de la ética y la estética maritainianas, reconocidas entre los capítulos más inspirados de su vasta contribución. Por cierto que también es esta una oportunidad para ver en acción a un convencido seguidor de la escolástica clásica, de la que toma casi todos los elementos de análisis esforzándose por manifestar su vitalidad y su justo sentido.

Creemos advertir en este tema, como ocurre también en otros, cierta evolución en las opiniones de nuestro autor. Su primera contribución para este asunto de tanta importancia fue en el ensayo *Arte y escolástica*, publicado en 1920. Según el título muestra, es una exposición

¹¹ *Ciencia y sabiduría* p. 117; “la filosofía moral se divide desde el principio contra todo el orden de la filosofía especulativa.”: *Los grados del saber* p. 735. “Una distinción tal no tiene en cuenta las circunstancias accidentales. Es una distinción esencial. Pues el dinamismo entero del intelecto y el modo típico según el cual aborda su objeto dependen de este objeto mismo, y son fundamentalmente diferentes cuando el objeto es pura conocimiento y cuanto el objeto es la acción.” Por lo demás, “no se trata de una distinción entre dos potencias diferentes, sino solamente de una distinción entre dos maneras fundamentalmente diferentes en que la misma potencia del alma –intelecto o razón- ejerce su actividad.”: *L'intuición creadora en el arte y en la poesía* en OC X p. 161. La excepción se presenta en el caso de la teología, la cual “envuelve en su unidad, en virtud de su eminencia, el orden especulativo y a la vez el orden práctico; no hay más que una teología, especulativa y práctica al mismo tiempo.”: *Los grados del saber* p. 492 y también pp. 496-500 a propósito de la relación entre la teología especulativa y la mística. Cf. también *Ciencia y sabiduría* pp. 137-138 y 167, donde aclara que “la teología moral no es especificada por los actos humanos, sino por la Deidad, y bajo este aspecto conoce los actos humanos”. También “Science et Sagesse” en OC VII p. 1045-1047 n.2.

de ciertas cuestiones fundamentales de filosofía del arte iluminadas desde la tradición de Santo Tomás y sus comentadores, si bien aporta un aparato de notas con una interesante proyección hacia cuestiones y tipos de análisis de impronta más actual. El primer capítulo de esta monografía está justamente dedicado a la distinción entre lo especulativo y lo práctico, como paso previo para llegar a la caracterización del saber artístico.

Maritain pone la clásica distinción según el fin: el conocimiento especulativo procura el conocer mismo, mientras que el práctico se ordena a la obra. La actitud primordial en el primer caso es receptiva, acogedora de un objeto. En el segundo, se trata de realizar ese mismo objeto y de considerarlo en orden a esa realización. Ya desde el comienzo conviene aclarar que “no se trata de una simple diferencia de actitud del *sujeto* pensante; por el contrario, la diferencia de las finalidades penetra el *objeto* mismo del saber, de suerte que desde el principio difiere la manera como proceden hacia la verdad y se constituyen como ciencias la ciencia práctica y la ciencia especulativa.”¹²

Tampoco debe confundirse, como ocurre en muchos pensadores modernos, la *ciencia práctica* con la *ciencia aplicada*:

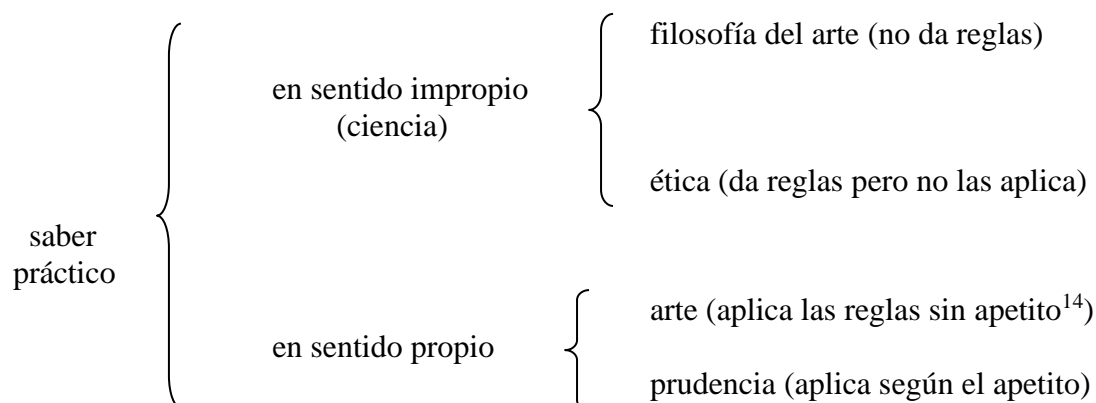
Ciencia aplicada es una ciencia especulativa por su esencia y cuyas conclusiones son utilizadas para obrar. La ciencia *práctica* no ha comenzado siendo especulativa, es práctica por su esencia y desde su constitución; aun en sus partes más teóricas tiende desde el origen hacia un efecto que ha de introducirse en la existencia. Si un hombre estudia la aritmética por sí misma y otro la estudia para dar con una combinación infalible en el juego de la ruleta, el fin de estos hombres difiere pero en ambos casos la aritmética sigue siendo lo que es en su esencia: una ciencia de orden especulativo, cuyo objeto consiste en las leyes de ciertas naturalezas independientes de nosotros, que son los números. Si, por el contrario, consideramos el orden que los antiguos llamaban *factibile*, es decir el hacer (en inglés *to make*) en otros términos el orden del arte, el objeto mismo de una *ciencia* como la medicina se nos presenta como un efecto que la razón humana tiende a producir en la existencia, a saber, la salud o la curación en el hombre. Si en nuestro tiempo hay tal confusión entre los mismos médicos respecto de la naturaleza de su arte, es porque se ha olvidado la noción de ciencia práctica y se toma la medicina como una ciencia especulativa aplicada, una biología aplicada o una fisiología aplicada; la curación por producir deja de ser entonces objeto de ciencia y la medicina científica se convierte en una medicina sin enfermos, que se ocupa de reacciones de laboratorio cada vez más numerosas pero no de hombres a quienes curar.¹³

¹² *Para una filosofía de la persona humana* pp. 54-55.

¹³ *Para una filosofía de la persona humana* pp. 55-57. “El arte de pintar, en sus medios de ejecución, debe aplicar ciertas leyes matemáticas y ciertas leyes físicas, particularmente las leyes ópticas”, empero “la pintura aplica las matemáticas, no es la matemática aplicada.” *L'intuición créatrice dans l'art et dans la poésie* en OC X p.166. Y del mismo modo, cuando se trata de la conducta humana, “el conocimiento no se asienta sobre una cosa o naturaleza que lo circunscriba; es como una forma en cuyo seno tiene origen y consistencia un acto por cumplir. La moral, como la economía, la política, el derecho, es por naturaleza (así como en otro orden la medicina o la arquitectura) una ciencia de orden práctico” *Para una filosofía de la persona humana* p.57.

A partir de allí puede afirmarse que el orden especulativo es el que conviene al intelecto *per se*, aquel que cabe perfectamente en los dominios de la vida intelectual y que, en consecuencia, se cierra en una inmanencia perfecta del acto intelectual. En contraste, el saber práctico no se goza en la verdad ni pone su fin en ella, sino en el bien a realizar, tanto en la obra como en el que obra. La verdad queda entonces mediatizada, y se pone al servicio de un fin que la excede. En este caso la inteligencia trabaja en intercambio con la voluntad y las facultades motrices, y lo que la mueve está fuera de sí misma. Aquí aparecen representados todos los conocimientos que el hombre posee en vistas a alguna aplicación transformadora, por lo cual cabe asegurar que resulta lo más común en esta vida.

Poco tiempo después, en su *Introducción a la filosofía*, Maritain agrega precisiones que anuncian una reflexión más profunda y discriminada. Ante todo, aclara que la distinción de lo especulativo y lo práctico depende estrictamente de la consideración del fin y no del objeto, ya que en este caso, y por lo que “objeto” significa, toda ciencia debería considerarse dentro del campo especulativo. En efecto, lo propio de la ciencia no es especificar una obra, sino ser especificada por algo capaz de saberse y, en tal sentido, tomado como objeto. Siguiendo a Juan de Santo Tomás, sostiene que las llamadas “ciencias prácticas”, a saber la ética y la filosofía del arte, deben considerarse en cuanto ciencias como pertenecientes al ámbito de la antropología filosófica. La moral, entendida como ciencia, se regula por la norma de la verdad y procede por demostración, y en ello radica su condición especulativa a diferencia de la prudencia, que pertenece al campo práctico. A manera de síntesis, agrega en una nota que el saber práctico puede considerarse según diferentes niveles, desde el menos propio al más propio. El cuadro diseñado por nuestra cuenta podría ser así:



¹⁴ Esto debe tomarse según la naturaleza del saber artístico en sí mismo, ya que por el mero hecho de ser una actividad práctica no deja de connotar un juicio aplicado en un caso individual (la obra a ejecutar) que presupone cierta unidad entre la inteligencia y la inclinación. Cf. *Arte y escolástica* pp. 61-62.

En un lugar aparte debe considerarse la lógica, que no sólo es ciencia especulativa en el más alto sentido al reflexionar sobre los conceptos objetivos y sus relaciones de segunda intención, sino que también es un arte, por cuanto dirige el obrar de la razón en orden a la verdad demostrada. Pero debido a que la obra por la que se dice práctica es la misma especulación, y la alcanza por medio de una investigación especulativa, no debe considerarse dentro del saber práctico, sino como arte especulativo.

Recién en *Los grados del saber* la concepción de lo especulativo y lo práctico se presentan en plena madurez. La ocasión para ello proviene de una reflexión sobre la mística de San Juan de la Cruz, figura de singular presencia en la formación y la vocación contemplativa de Maritain. A fin de hacer prolijas las nociones que describen a este santo como “un práctico de la contemplación”, se da lugar a un subcapítulo dedicado a repasar ciertas distinciones ya tratadas anteriormente, pero con mayor profundidad.

El conocimiento especulativo y el práctico son presentados en un dinamismo que hace al espíritu elevarse, inicialmente, desde el mundo de lo existente concreto hacia el plano de lo puramente inteligible. Para ello recurre al proceso de abstracción en sus diversas formas, y con los objetos así constituidos funda todo el orden teórico. Aquí la mente deja expresamente de lado el orden de la existencia y de lo contingente.¹⁵ En un segundo momento hay un retorno a lo singular y concreto en cuanto es considerado no ya como sede de las nociones abstractas en que debe resolverse su contemplación (*conversio*), sino tomado bajo las condiciones del existir en cuanto tales. En este caso, si bien lo abstracto no permanece ajeno, ya que de otro modo no habría intelección de ningún tipo, el objeto del saber connota un dato original, que es el existir y todo lo que se sigue de tal condición. Hay, pues, una diferencia radical en la especificación del objeto que, al ser tomado sin la existencia en un caso y con ella en el otro, divide íntegramente el universo del saber.¹⁶

¹⁵ “Mira a la verdad abstrayendo del ejercicio del existir.”: JUAN DE SANTO TOMÁS *Cursus Theol.* I, 1, 2, 10 n. 5. Esto ciertamente no se aplica en rigor al saber metafísico, cuyo objeto es el ser en cuanto ser según la vía de la *separatio*. Pronto discutiremos este aspecto, que tiene una importancia relevante para fundamentar la regulación metafísica respecto de todo el saber práctico.

¹⁶Cf. *Grande Logique* en OC II pp. 753-756. “El conocimiento especulativo conoce la existencia como lugar de realización de las necesidades inteligibles, pero el conocimiento moral conoce la existencia en sus mismas condiciones concretas e históricas y, si puedo decir así, en lo que en ella hay *de más existencial*, a saber en las emergencias de la libertad. Y así la condición concreta, el estado de existencia del sujeto actuante, está contenido en el objeto mismo del saber práctico como tal, porque el término del conocimiento práctico se encuentra en la misma existencia”: *Para una filosofía de la persona humana* pp. 58-59.

1.2 El carácter de la ciencia práctica

Aquí se hace presente una problemática muy espinosa, y que afecta al concepto mismo de ciencia tomada en sentido práctico. Efectivamente, parecería que la razón de ciencia, por cuanto mira a lo universal y necesario, no puede aplicarse estrictamente más que al orden especulativo. Por el contrario, la razón de lo práctico incluye la posición existencial del objeto operable, con lo cual deviene singular y contingente. En consecuencia, aunque es un dato de experiencia que existe eso que llamamos “saber práctico”, la idea misma de una *ciencia práctica* parecería más bien aporética.¹⁷ Desde siempre se ha entendido como paradigma del saber práctico la virtud de la prudencia, la cual tiene por objeto la regulación actual y directa de un obrar bajo las exigencias de un apetito rectificado según el fin último del hombre. Ella se mueve permanentemente en el ámbito de lo concreto y existente, y emite el último juicio práctico del que depende en concreto la acción humana.

El recto conocimiento práctico, en contacto inmediato con la acción, como regulador inmediato de la acción, no es ya lo que se llama un saber, una ciencia: pues en este nivel su objeto es no sólo un objeto práctico o por hacer, sino también un objeto práctico tomado en su singularidad propia, en su relación con los fines actualmente queridos por mi persona incomunicable; y esto no es objeto de ciencia. El recto conocimiento práctico como regulador inmediato de la acción, es la virtud de la prudencia. Ella juzga y ordena lo que se debe hacer *hic et nunc*. Y, como es sabido, esta virtud es a la vez intelectual y moral; guarda conextión con las virtudes morales y presupone necesariamente la rectitud de la voluntad. En este dominio la inteligencia no trabaja sola, sino bajo la dependencia de la voluntad y de las disposiciones del querer. Su juicio es verdadero o falso en relación a la dirección del *obrar* y a la rectitud de la voluntad.¹⁸

En este sentido resulta necesario concebir un conocimiento práctico que, en la medida en que revista la condición de ciencia, no puede ser más que imperfectamente práctico. Se trata principalmente de la ética, donde de un modo peculiar confluyen el rigor de la especulación científica con la orientación hacia el mundo de la libertad humana y sus desafíos. La caracterización de este saber exige introducir ciertas distinciones ya presentes en algunos textos clave de Santo Tomás atentamente comentados por sus continuadores.¹⁹ La

¹⁷ “El conocimiento perfectamente práctico debe ejercerse sobre lo singular. En efecto, el conocimiento práctico concierne a la posición de una realidad en la existencia efectiva, y nada puede recibir ese acto terminal que es la existencia sino aquello que está enteramente determinado en la línea de la naturaleza, y en consecuencia ya revestido del acto de subsistencia que hace a la naturaleza incomunicable. Ahora bien, todo objeto de ciencia posee un cierto carácter de universalidad”: Y.SIMON “Réflexions sur la connaissance pratique” en *Revue de Philosophie* 1932 p. 453.

¹⁸ *Los grados del saber* pp. 493-494; cf. *Breve tratado...* pp. 67-70; *Ciencia y sabiduría* p. 112.

¹⁹ En especial *S.Theol.* I, 14, 16 y *De Ver.* 3, 3. Para profundizar en la visión de Maritain remitimos a BURGOS, J.M. *La inteligencia práctica en Jacques Maritain* – Thesis ad Doctoratum in Philosophiae partim edita –

ética, en lo que tiene de científico, procede “en cuanto al equipo general o fundamental del conocimiento, *de modo especulativo o explicativo*, y considera el universo mismo del obrar y de los valores operativos desde el punto de vista de las razones de ser y de las estructuras inteligibles que le son immanentes”.²⁰ Pero se dice práctica por su objeto y la finalidad que la anima, que es escudriñar las realidades del obrar humano. En tal sentido, no es “una metafísica o una psicología de las virtudes”, sino que se distingue esencialmente del orden especulativo “porque desde su origen va hacia la operación”. Este “ir hacia” se expresa técnicamente diciendo que su procedimiento es a modo compositivo, ya que considera los actos humanos “en sus relaciones con los fines y en sus valores prácticos, y referidos a los primeros principios de la *sindéresis*.”²¹ En la terminología de la escolástica, se habla de la *via compositionis*, que desciende por así decir de las causas a los efectos y de lo universal a lo particular, en oposición a la *via resolutionis*, que marcha en dirección inversa.²²

Pero la ética, al considerar lo práctico de un modo especulativo sólo alcanza una consideración imperfecta e insuficiente del dominio del hacer y el obrar humanos. Al ponerse en perspectiva de los principios y de la universalidad, su mirada no llega a ver más que de lejos la impronta peculiar y concreta del escenario práctico. En él no puede dejarse de lado la existencia y todo lo que ella connota de contingencia y aleatoriedad. Las circunstancias que encuadran inevitablemente la situación vital exigen una apreciación más cercana, más familiar, más atenta al detalle y la singularidad del caso. Y, lo que aquí tiene valor esencial, pone en ejercicio una influencia específica del orden apetitivo, ya que si la acción es vista como imperativo, como instancia próxima y no mera posibilidad, queda involucrado el querer que mueve eficazmente a la realización de esa acción.²³ Por eso Maritain introduce, también aquí como en otras materias, un aporte de gran interés, un tipo de saber especial que vincule

Romae, Athenaeum romanum Sactae Crucis, 1994, y CLERICO, C. *Dottrina di Maritain sulla morale come scienza pratica* Roma, P.U.G., 1969. Hay un puñado de estudios ya clásicos acerca de este asunto, con los cuales hemos confrontado las ideas de Maritain y que en su mayoría son posteriores al núcleo de los análisis del pensador francés: Y.SIMON “Réflexions sur la connaissance pratique” en *Revue de philosophie* 1932; J.DE MONLEON “Note sur la division de la connaissance pratique” en *Revue de Philosophie* 1939 n° 3 pp. 189-198; H.PICHETTE “Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique” en *Laval Théologique et Philosophique* a.I 1945 n.1 pp. 52-70; M.LABOURDETTE “Connaissance pratique et savoir moral” en *Revue Thomiste* a.XLVIII 1948 nn. 1-2 pp. 142-179; S.E.DOLAN “Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse” en *Laval Théologique et Philosophique* a.VI 1950 n.1 pp. 9-62.

²⁰ *Los grados del saber* p. 490; M.LABOURDETTE “Connaissance pratique et savoir moral” p. 161.

²¹ *Los grados del saber* p. 727-728.

²² Cf. *S.Theol.* I, 14, 16 citado en *Los grados del saber* p. 733, donde nuestro autor añade: “Así es como Dios tiene de las cosas que hace o puede hacer un conocimiento no sólo práctico sino también especulativo, que corresponde supereminentemente a nuestro saber puramente especulativo de esos mismos objetos.” Para esto véase especialmente el trabajo de S.DOLAN recientemente citado, M.LABOURDETTE “Connaissance pratique et savoir moral” pp. 154 y 162 y H.PICHETTE “Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique” pp. 56-57 y 65-67.

²³ Hay un ejemplo muy ilustrativo en *Breve tratado...* p. 68 n.37.

las abstracciones de la norma moral con el quehacer particularizado de la prudencia. A este saber original lo denomina *práctico-práctico*, para distinguirlo de la ética como saber *especulativo-práctico*. Aquí ya no se depende de una resolución en los principios, sino de una composición llevada hasta la situación concreta, iluminando la experiencia y bajo las condiciones de un apetito recto. Si bien la ética también procede, según se dijo, por composición (y en ello estriba su carácter de saber práctico), “en las ciencias prácticamente prácticas el modo compositivo o “realizador” ha invadido la estructura del conocimiento, aunque de una manera menos fundamental todavía que en la prudencia.”²⁴ Maritain las sigue considerando ciencias porque su objeto es un cierto universal asistido por razones de ser (aunque más determinadas que las que se obtienen en la ética). Pero a diferencia de la ciencia moral

no se trata ya de explicar, de resolver una verdad, aun práctica, en sus razones y principios. Se trata de preparar la acción y de señalar sus reglas próximas. Y como la acción es una cosa concreta, que debe pensarse en su concreción misma antes de ser puesta en el ser, el conocimiento en este caso, en lugar de analizar, compone, y compone de la manera misma que entre él y el objeto se establece la relación de verdad.²⁵

Esta ciencia prácticamente práctica no es, pues, una psicología de las pasiones o de la voluntad, ni tampoco una teoría elaborada de los principios fundamentales del obrar en relación al bien, sino una intuición penetrante en el corazón humano, sus debilidades, tendencias y contradicciones, siempre a nivel general, pero con una comprensión práctica de ese mundo, a la manera como se puede encontrar en Confucio, Pascal o Nietzsche.

En el estudio sobre este tema, incorporado unos años más tarde por Maritain en su obra *Ciencia y sabiduría*, aclara que “el saber especulativamente práctico y el saber prácticamente práctico se diferencian entre sí *por el modo de definir y de conceptualizar, por la manera típica de construir los conceptos.*” Mientras el primero considera sus conceptos como puramente abstractos, el segundo incorpora en ellos los matices y las condiciones propios del obrar concreto, como prefigurando la coyuntura en la que se ha de desplegar la acción. Además, hay una diferencia de método, “en el primer caso *más* especulativo y *más* abstracto, en el segundo *más* práctico y *más* concreto, preparando *desde más cerca* los caminos a la prudencia, si bien nunca llega a reemplazar a ésta.” En conclusión, ambos saberes son “específicamente distintos (como en filosofía especulativa, en el primer grado de abstracción, la filosofía de la naturaleza y las ciencias de los fenómenos constituyen dos

²⁴ *Los grados del saber* p. 494 n. 9.

²⁵ *ibid.*

saberes específicamente distintos).”²⁶ Así, pues, el saber práctico aparece aquí diferenciado según los distintos modos en que se relacionan el conocer y el dirigir:

Si en la filosofía práctica la verdad no consiste, como en la filosofía especulativa, pura y simplemente en el *cognoscere*, consiste al menos en el *cognoscere* como fundamento del *dirigere*; mientras que en el saber prácticamente práctico consiste ya en el *dirigere*, pero en cuanto fundado en el *cognoscere*; y en la prudencia no consiste formalmente sino en el *dirigere* mismo.²⁷

Es fundamental, pues, en el contexto del conocimiento práctico, tener presente la contribución del aspecto tendencial del sujeto, ya que el principio del obrar está en la moción de la voluntad o las inclinaciones inferiores. Tal como aclara Simon al comienzo de su trabajo, el conocimiento práctico es esencialmente motriz.²⁸ En el dominio de la teoría, la voluntad sólo interviene para mover y aplicar el intelecto a su objeto, para luego desaparecer de la escena. Cuando se trata de lo práctico, en cambio, la voluntad penetra en el quehacer mismo de la inteligencia, que ya no se dirige al ser sino a la acción. Aquí ya no tiene sentido la definición de verdad como adecuación a la cosa, porque la cosa está por hacerse y aún no existe.

No es al ser, es al recto dinamismo tendencial del sujeto con relación a esa cosa todavía inexistente, pero a ser creada, que el intelecto debe conformarse. Dicho de otro modo, la verdad, en el conocimiento práctico, es la adecuación o la conformidad del intelecto al recto apetito, al apetito en tanto que considera rectamente los fines en función de los cuales existirá la cosa que ha de ser creada.²⁹

²⁶ pp. 136-139. “Es una diferencia entre un grado *menos intenso* y un grado *más intenso* de practicidad, según que la *relación de verdad* se constituya de una manera que subordina más o menos el *conocer* al *dirigir*.” *ibid.* p. 209. Cf. *Los grados del saber* p. 739. Y. SIMON “Réflexions sur la connaissance pratique” pp. 539-543. Para Maritain toda la Segunda Parte de la *Summa* es especulativamente práctica, aunque en la cita de Juan de Santo Tomás incorporada a *Los grados del saber* p. 726 sólo se alude a la *Prima Secundae*. En cambio, las obras de San Juan de la Cruz y San Alfonso María de Liguorio corresponden más bien al tipo práctico-práctico. Cf. *Ciencia y sabiduría* pp. 141-142. M.LABOURDETTE “Connaissance pratique et savoir moral” p. 162-164 y 178.

²⁷ *Los grados del saber* p. 729. “Decir que la *verdad consiste* en un caso *en el conocer* y en otro caso *en el dirigir*, y en el dirigir más o menos predominante sobre el conocer, equivale a decir que lo que constituye la verdad de los juicios dados es su conformidad sea con las *cosas*, sea con la *dirección* que conviene a un acto por realizar, y cuya infalibilidad, a medida que uno se aproxima al *hic et nunc*, es asegurada con menor suficiencia por las solas leyes universales y necesarias del conocimiento de las cosas.” *Ciencia y sabiduría* p. 208 En los estudios de diversos autores anteriormente citados se prefiere distinguir, con más nitidez de la que propone Maritain, entre el fin de la ciencia (que en el caso de la ética sería práctico) y el fin del científico, que tiene que ver con el orden de las virtudes intelectuales, y conforme al cual la ética pertenece al cortejo de las virtudes especulativas de ciencia. Creemos que Maritain es bastante claro al respecto, cuando reafirma que la ética busca ante todo *conocer* (aunque sea para dirigir). Y por eso advertimos un cambio de perspectiva respecto a lo que había afirmado en la *Introducción a la filosofía* acerca de la naturaleza *puramente especulativa* del saber moral. El Prof. Simon también advierte este detalle, y agrega al exponerlo que “Juan de Santo Tomás, contrariamente a su costumbre, se aparta aquí del pensamiento de su maestro, sin que por otra parte parezca tener conciencia alguna de ello.” (“Réflexions sur la connaissance pratique” p. 535). Cf. H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 55-58.

²⁸ “Réflexions sur la connaissance pratique” p. 450.

²⁹ *L'intuición créatrice dans l'art et dans la poésie* en OC X p. 162.

Esto significa, en el caso de la moral, que la verdad supone conformidad con la voluntad rectificadora por las virtudes morales en cuanto la orientan al fin último del hombre. Y en el caso del arte, dicha rectitud consiste en expresar una tendencia eficaz hacia el bien de la obra tal como ha de ser producida según las reglas descubiertas por el intelecto.³⁰

Si bien el saber moral, en cuanto considera el obrar humano a la luz de los más altos principios, permanece aún ajeno a la regulación del querer, éste es condición para la exactitud de las verdades formuladas en el orden práctico-práctico y adopta, ya en la prudencia, un papel esencial.³¹ Dicho lo cual puede afirmarse que “desde la filosofía moral hasta el acto prudencial, una sola intención concreta penetra todo el orden del pensamiento práctico, que se torna cada vez menos “ciencia” en la medida que llega a ser más y más “práctica””.³² Hay un descenso continuo desde el nivel de la *sindéresis* hasta el acto puntual signado por la existencia concreta, en el cual no solamente se especifica hasta lo individual el juicio práctico, sino que además se regula la voluntad misma de un modo gradualmente más y más orientado hacia el bien, últimamente expresado en *este* bien, y que puede mover efectivamente a la acción, que es lo esencial del orden práctico. No obstante se debe aclarar que el constitutivo de la ciencia moral, tomada en sí misma, no involucra la regulación voluntaria en el mismo sentido que la *sindéresis* y la prudencia, pues se mantiene estrictamente en el ámbito de la *ciencia*. Por eso, “el carácter práctico del conocimiento se intensifica paulatinamente no desde este punto de vista del orden a la acción, dado desde el principio, sino desde el punto de vista del *modo de conocimiento*.”³³

Resumiendo: la verdad del entendimiento práctico se entiende, en general, no solamente por conformidad con el ser extramental, sino también con la rectitud de la voluntad; porque el fin no es aquí conocer lo que es, sino hacer existir a algo que todavía no existe. El acto de

³⁰ *ibid.* p. 169. Luego aclara que las reglas del arte no son puras recetas abstractas y esquemáticas, que puedan aplicarse mecánicamente, sino más bien “camino de operación vitalmente descubiertos por la mirada creadora del intelecto en su trabajo mismo de invención.” Todas las reglas, sin excepción, como en una suerte de *sindéresis*, se someten a la regla suprema que es la necesidad práctica que ha de satisfacerse. La producción de un objeto técnico supone conformarse a una voluntad orientada a la satisfacción efectiva de una cierta necesidad. En el caso de las bellas artes, la necesidad que regula el obrar es la que la propia inteligencia tiene de expresarse fuera de sí misma manifestando el contenido de su intuición creadora. Cf. pp. 170-179.

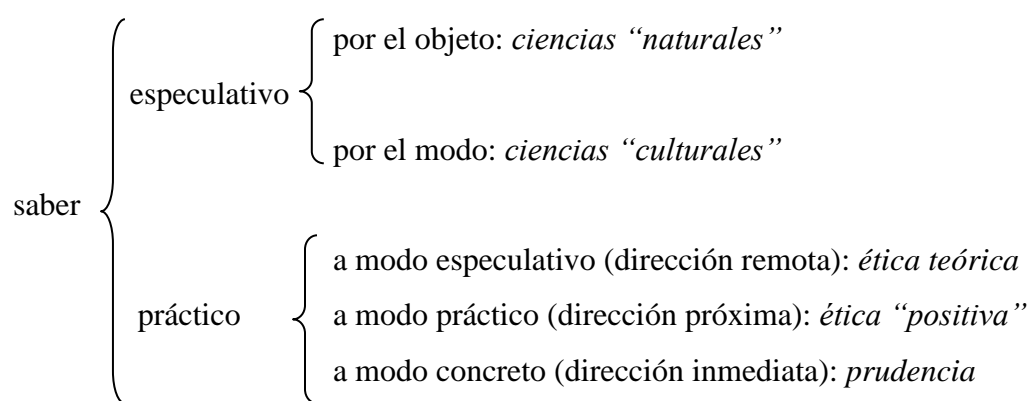
³¹ *Ciencia y sabiduría* p. 141.

³² *Los grados del saber* p. 738.

³³ *Ciencia y sabiduría* p. 140. En consecuencia, “se puede saber perfectamente toda la filosofía moral y todas las ciencias morales y obrar como un insensato: “*insignis ethicus et magnus peccator*”. Son cosas que ocurren.” *Para una filosofía de la persona humana* p. 61. Todos estos planteos justifican el siguiente comentario de Maritain: “Los moralistas son unas gentes desafortunadas. Cuando insisten en la inmutabilidad de los principios morales se les reprocha el imponer a los hombres unas exigencias inaceptables. Cuando les explican cómo estos principios inmutables han de ser puestos en vigor teniendo en cuenta la diversidad de las situaciones concretas, se les reprocha de hacer a la moral relativa. En los dos casos, no hacen otra cosa que sostener las reivindicaciones de la razón para dirigir la vida.”: *El hombre y el estado* Buenos Aires, Club de Lectores, 1984, p. 67.

elección moral está de tal modo individualizado, tanto por la singularidad de la persona de la que emana como por la particularidad del conjunto de circunstancias contingentes en que se produce, que el juicio práctico en que ese acto se expresa y por el que yo me digo a mí mismo: ‘yo quiero esto ahora’, no puede ser recto si no lo es, *hic et nunc*, el dinamismo de mi querer, y si no tiende y se levanta hasta los verdaderos valores de la vida humana. De manera que el juicio prudencial no puede reemplazarse por ninguna especie de conocimiento teórico o científico.

A la luz de estas consideraciones, nos animamos a proponer un cuadro general del saber especulativo y práctico, con la ayuda del que aparece en *Los grados del saber*.³⁴



Nos tomamos la libertad de introducir, nada más que a favor de una mejor ilustración, la denominación de ciencias “naturales” para aquellas cuyo objeto es estrictamente necesario o no-operable *quoad nos*, a saber el mundo de los seres físicos, matemáticos y metafísicos. Las ciencias “culturales” tendrían por objeto todo aquello que es fruto del hacer humano, tanto en el orden del arte propiamente dicho como de la técnica y demás expresiones visibles del espíritu (pero siempre, claro está, de modo descriptivo o especulativo). Según veremos en el capítulo siguiente, estas ciencias guardan una íntima conexión con el dominio de la ética, y en tal sentido adoptaremos una denominación en principio equivalente aunque preferible en su carga semántica, como es la de “ciencias humanas”. Justamente, debido a esa conexión, la unidad de concepto de este grupo de ciencias exigirá algunos matices y hasta cierto punto quedará, a nuestro entender, como algo problemática. Finalmente proponemos el nombre de ética “positiva” para condensar la idea de un saber estrictamente práctico que tome en cuenta los hechos en la formulación de sus reglas, a semejanza de las llamadas ciencias positivas.

³⁴ p. 731.

Como se ha podido apreciar, la índole propia del conocimiento práctico no es fácil de establecer, y las indicaciones precedentes sólo intentan ofrecer una visión esencial indispensable para la instancia de integración que habrá de considerarse en el capítulo siguiente. Lo que sigue es una dilucidación más analítica del conocimiento estrictamente especulativo.

2. La división del saber especulativo: la abstracción y sus formas

Al referirnos a la teoría del saber en general y de la ciencia en su acepción más amplia dijimos que el objeto que correspondía a un conocimiento intelectual riguroso tenía que ser universal y necesario, ya que sólo bajo tales condiciones podía alcanzar el estado de inteligibilidad perfecta que el saber científico supone. Ahora bien, el carácter universal no está en las cosas según el modo en que existen actualmente, sino que resulta de una operación de la mente que toma de ellas algún aspecto esencial y lo considera al margen del resto. De esta manera la *cosa* de la cual se ocupa una ciencia se distingue del *objeto* que esa ciencia constituye en el intelecto y sobre el cual se establecen las afirmaciones que se trata de justificar. Esa operación especial, que es por otra parte típica del entendimiento humano y que ya hemos presentado, se llama *abstracción*, y sólo bajo su lenguaje puede fundarse cualquier conocimiento científico.

Tal como advierte G.Brazzola, el término abstracción ha devenido ambiguo y puede tomarse en sentido negativo o positivo. Según lo primero, se pone el acento en aquello que se deja de lado, en lo que resulta descartado o ignorado. Así se dice que se hablará de algo “haciendo abstracción de...” En cambio, si se lo considera positivamente, se piensa más en lo que se obtiene por el proceso de purificación o discernimiento que en lo que resulta desechable. De ahí que Maritain prefiera, a veces, suplantarlo el término “abstracción” por el de “visualización”: “Lo esencial en la operación abstractiva, en la visualización eidética, no es quitar la escoria, hacer caer el velo, sino es encontrar el mineral”.³⁵

De acuerdo la doctrina tradicional, la abstracción consiste propiamente en tomar algún aspecto o determinación de las cosas, separándolo nocionalmente de todo aquello a lo que está unido en la existencia real, pero de lo que no depende para ser definido. Así, por ejemplo, se abstrae “hombre” a partir de “Juan” o “rectángulo” a partir de “este pizarrón”. El sentido de esta operación es hacer inteligible el objeto que se presenta al intelecto, teniendo en cuenta

³⁵ *Siete lecciones...* p. 125; Cf. G.BRAZZOLA “Du renouvellement de la philosophie de la nature” p. 220.

que la raíz de todo conocimiento, y en especial del conocimiento intelectual, es la inmaterialidad. Para que la potencia intelectual pueda llegar a una identificación efectiva, de orden intencional, con la cosa concebida, debe *a-similarla*, hacerla semejante a su naturaleza puramente inmaterial. Por eso la abstracción se presenta como cierta “desmaterialización”, en el sentido de un dejar de lado aquello que es potencial con respecto al acto expresado en el concepto, y que bajo dicho carácter de potencia puede entenderse, analógicamente, como “materia”: “lo que los filósofos llaman materia (el no-ser existente de Platón) no es, en último análisis, sino el principio ontológico de ininteligibilidad relativa (o de irracionalidad, para emplear el lenguaje moderno) que afecta a la sustancia misma de las cosas de la naturaleza [...] la inteligibilidad es paralela a la inmaterialidad”.³⁶

Según aclara Maritain, la materia, en todas sus manifestaciones, es cierto principio de incomunicabilidad, de opacidad ontológica. Así se reconocen diversos grados, empezando por la materia prima que a duras penas comunica con la forma que la hace ser substancialmente en acto, y a la que encierra, por así decirlo, en los límites infranqueables de la individualidad. Hay un segundo nivel, propio de los seres no vivientes y vegetales, que comunican sólo en virtud de una acción física, de una causalidad que hace participar al efecto de su propia condición. En tercer lugar está la comunicación verificada en el plano del conocimiento sensible, que ya es inmaterial en su objeto pero retiene un modo físico, en cuanto implica la acción de la cosa conocida sobre el órgano del sentido. Y por último, en cuarto lugar, se da la comunicación de lo conocido en el que conoce por vía del intelecto, donde ya no rige la limitación de un influjo físico y de la representación individual: la cosa se comunica *en su mismo ser*, superando lo singular y concreto justamente por virtud de la abstracción.³⁷

Esta virtud que tiene la inteligencia para tomar un contenido inteligible y considerarlo apartadamente connota cierta paradoja: justamente lo que hace posible la penetración intelectual en el objeto, a saber su inmaterialidad, se obtiene al precio de distanciarse de la realidad concreta en la que se verifica la intuición decisiva del ser. Parecería entonces que la perfección de la maniobra abstractiva resultaría en una mayor evasión respecto del ámbito de lo existente en cuanto tal.³⁸ Por eso se empeña Maritain en destacar esa condición de máxima

³⁶ *Los grados del saber* p. 69. El fundamento último de la abstracción, *a parte rei*, está en la composición metafísica de la esencia y el existir en el ente. Por eso la abstracción “aleja nuestra vista de las condiciones existenciales para llevarla al orden de la esencialidad, ella pone ante nuestro pensamiento un posible, y deja de lado el estado para considerar la naturaleza.”: *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 28-29.

³⁷ Cf. *Siete lecciones...* pp. 118-120.

³⁸ Cf. *ibid.* Por cierto será necesario, más adelante, mostrar cómo la intuición del ser, que según vimos pide una operación diferente, que es el juicio, se lleva a cabo en cada ámbito del saber. Y cómo, en el caso especial de la metafísica, la abstracción se plantea de modo que lo individual quede también asumido: “debemos comprender

inferioridad que el alma humana ostenta entre los espíritus, y de allí, considerando su relación al cuerpo, la intrínseca necesidad de un proceder cognoscitivo que involucre al cuerpo en la dinámica intelectual, como sucede en el acto abstractivo:

Para un espíritu puro no habría cuestión de grados de abstracción o de visualización, puesto que abstraería de todo. Un espíritu puro vería todas las cosas partiendo de dentro y partiendo del ser mismo hasta las últimas determinaciones de la singularidad; a un acto de visión angélica corresponde un conocimiento a la vez e indivisiblemente metafísico, matemático, físico, y que aun va hasta el equivalente intelectual de la percepción del sentido; todas estas cosas son en nosotros distintas, porque somos una inteligencia que saca de las cosas materiales, por medio de los sentidos, los objetos de que ha menester para saciar su sed. Rehusar la abstracción es rehusar la condición humana.³⁹

En realidad las limitaciones a la transparencia de las cosas para la mente humana provienen no sólo del sujeto sino también del objeto. La materia está en la raíz de toda potencialidad. Por eso, una vez más, resulta paradójico que el conocimiento intelectual requiera depurar sus objetos de aquella materia sin la cual no serían objetos posibles, aunque no dejen, a la vez, de ser inteligibles por estar separados de ella.⁴⁰

2.1 Abstracción extensiva y abstracción intensiva

Una primera distinción que propone Tomás de Aquino tiene su fuente en el siguiente pasaje:

el intelecto realiza una doble abstracción. Una según la cual lo universal se abstrae de lo particular, como animal de hombre. Otra según la cual la forma se abstrae de la materia, como la forma del círculo se abstrae mediante el intelecto de toda materia sensible. Pero entre ambas abstracciones hay una diferencia, que en la abstracción que se efectúa según lo universal y lo particular, no permanece aquello de lo cual se hace la abstracción, pues una vez quitada del hombre la diferencia racional, no permanece el hombre en el

la palabra abstracción sin separar nunca de ella la abstracción de la intuición cuya condición es ella.”: *Siete lecciones...* p. 125

³⁹ *Siete lecciones...* p. 124; cf. *La philosophie bergsonienne* en OC I pp. 332 y 395. M.-V.LEROY “Le savoir speculatif” pp. 238-242.

⁴⁰ L.Chammings “Les conditions d’intelligibilité de la nature” pp.120-121. No es posible sustraerse a la necesidad de la abstracción ni siquiera profesando un nominalismo explícito, ya que al exponer su propia doctrina no puede dejar de usar términos como *ciencia, espíritu, método, razonamiento*, etc. que hacen referencia a naturalezas abstractas. Por otra parte, el discurso científico tampoco puede suprimirla: “Cualquiera sea el modo de obrar del saber, aunque sólo se proponga poner en ecuación los fenómenos y fijar sus conexiones empirio-matemáticas y renuncie a buscar la esencia, la abstracción está siempre ahí; ella es la que permite establecer las reglas de medida y de cálculo, gracias a las cuales los fenómenos son matematizados, y la que extrae la especificidad empírica de los fenómenos, que es un sustituto de la esencia y que presupone la existencia de ésta.”: *Los grados del saber* p. 54.

intelecto, sino sólo el animal. En cambio, en la abstracción que tiene en cuenta la forma y la materia, una y otra permanecen en el intelecto, pues abstrayendo la forma del círculo del bronce, permanecen en nuestro intelecto el concepto de círculo y el de bronce.⁴¹

Como se sabe, Santo Tomás, siguiendo y ampliando en gran medida la doctrina original de Aristóteles, prestó un considerable interés a la doctrina de la abstracción. El texto en cuestión no es de los más explícitos. Sin embargo, se trata de un pasaje que adquirió considerable importancia a partir del detallado comentario que le consagró Cayetano en el Proemio a la glosa del *De ente et essentia*.⁴² Según allí expone, se trata de dos modos primordiales de distinguir la abstracción, a los que denomina respectivamente *abstractio totalis* y *abstractio formalis*. En virtud de una potencial confusión terminológica cuyos términos podremos explicar algo más adelante, Y.Simon⁴³ propuso reemplazar esas denominaciones por las de *abstracción extensiva* y *abstracción intensiva o tipológica*. Creemos que la sugerencia es benéfica y como tal la adoptamos.

A juicio de Cayetano son tres los aspectos en que puede destacarse la diferencia entre ambos tipos de abstracción:⁴⁴

- 1) la abstracción extensiva responde a la composición del todo universal con sus partes subjetivas, mientras la abstracción intensiva responde a la composición de la forma con la materia;
- 2) la abstracción extensiva progresa hacia lo más potencial y confuso, mientras la abstracción intensiva lo hace según lo más actual y distinto;
- 3) en la abstracción extensiva, cuanto más abstracto es un objeto, es más conocido *para nosotros*; en cambio en la abstracción intensiva, cuanto más abstracto resulta más inteligible *en sí mismo*, es decir, es más rico en su significado.

Maritain hace propias estas observaciones y despliega diversas consideraciones que permiten comprender su importancia. Sostiene, ante todo, que el enfoque de la abstracción extensiva es apenas un esbozo, una aproximación incompleta al régimen de la inteligibilidad: “La esencia está sin duda allí, pero contenida en la idea de una manera implícita o velada y como alusiva, no utilizable o manejable por el entendimiento [...] éste es el primer paso; por él salimos del mundo de lo sensible para entrar en el mundo de lo inteligible.”⁴⁵

⁴¹ *S.Theol.* I, 40, 3.

⁴² Cf. L.FERRARI “A thomistical appraisal of Thomas de Vio Cajetanis *abstractio totalis*” en *Angelicum* 1965 XLII pp.441-462; F.GUIL BLANES “La distinción cayetanista entre *abstractio formalis* y *abstractio totalis*” en *Sapientia* 1955 n°35 pp. 44-53.

⁴³ Cf. *Introduction à l'ontologie du connaître* p. 78; *Siete lecciones...* p. 48.

⁴⁴ *Filosofía de la Naturaleza* pp. 32-34.

⁴⁵ *Siete lecciones...* p. 115.

En cambio, con la visualización intensiva “comienza el conocimiento científico, el *saber* propiamente dicho.”⁴⁶ Se trata de “la abstracción del tipo inteligible, por la cual separamos de las nociones contingentes y materiales aquello que corresponde a la esencia o a la razón formal de un objeto de sabiduría”.⁴⁷ La diferencia primordial, pues, con la abstracción extensiva radica, justamente, en que esta última se representa sus objetos bajo campos de extensión potencial creciente, pero que no definen estrictamente un modo de ser o una actualidad en particular. Así como la cantidad aplicada a las cosas no basta para conocer su naturaleza (hablar de un cuerpo de 10 metros de altura permite pensar, indistintamente, en un árbol, un mástil, etc.), es posible concebir totalidades de mayor o menor extensión a las que convenga, confusamente, cierta variedad de contenidos inteligibles. La equipolencia de los conceptos consiste, precisamente, en que poseen la misma extensión y distinta comprensión. No es lo mismo la abstracción de “hombre”, a partir de Pedro, Pablo o Juan, reteniendo sólo sus rasgos comunes, sin jerarquizarlos, que esa misma abstracción como aprehensión de la *esencia hombre, animal racional*. La misma extensión se aplica para este último concepto que para el de “bípedo implume” o “mono metafísico” (aunque este último ejemplo de Maritain nos parece mucho más oscuro). Por eso la abstracción extensiva no busca la esencia en cuanto tal, sino aquello que defina un cuadro de pertenencia (que puede ser, accidentalmente, la esencia misma). Por el contrario, la abstracción intensiva consiste precisamente en llegar a cierta actualidad, a aquello *por lo cual* se entiende el ser propio de una especie dada.⁴⁸

Finalmente ha de decirse que la abstracción extensiva “es común a todo conocimiento precientífico, como también al conocimiento científico que la supone”.⁴⁹ En efecto, en todos los órdenes de la actividad intelectual es preciso contar con cierta abstracción, y el nivel básico y elemental se da en la generalización propia de la abstracción extensiva. En cambio, la abstracción intensiva constituye el lenguaje común a todas las ciencias formalmente

⁴⁶ *ibid.* “De esta *abstractio formalis* la inteligencia científica no puede prescindir de ninguna manera.”: *Los grados del saber* p. 54.

⁴⁷ *Filosofía de la naturaleza* p. 28.

⁴⁸ *ibid.* pp. 30-32; *Los grados del saber* p. 72; *Siete lecciones...* pp. 48-49; *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 28. Esta distinción tiene una repercusión de extrema importancia en el objeto de la metafísica: si el ser se considerase sólo bajo abstracción extensiva, quedaría como un ámbito de máxima generalidad y confusión, como la misma nada según Hegel. En cambio, si se lo ve en términos intensivos, y habida cuenta de su condición analógica, su inagotable misterio de luz se abre a la inteligencia. El ser bajo consideración extensiva es el objeto de las relaciones secundo intencionales de orden predicamental que estudia la lógica. Cf. *Siete lecciones...* pp. 48-49; *Los grados del saber* p. 341 n. 14.

⁴⁹ *Siete lecciones...* p. 49; *Filosofía de la Naturaleza* p. 33. Cf. M.V. LEROY “Le savoir spéculatif” pp. 278-279.

consideradas y es a partir de ella que cabe plantear las ulteriores distinciones en el campo epistemológico.⁵⁰

La doctrina que acabamos de presentar no está exenta de dificultades en su interpretación y su aplicación. Los autores que, en gran mayoría, tomaron en consideración la perspectiva de Maritain, han discutido al respecto y será conveniente, a medida que avancemos, aludir a esas diferencias para contrastar y caracterizar con más propiedad el pensamiento de nuestro autor. Momentáneamente estamos en condiciones de abordar el siguiente nivel de discernimiento, el cual se fundamenta en el modo perfecto o imperfecto con que puede llevarse a cabo la abstracción formal o intensiva.

2.2 La abstracción perfecta o dianoética

a) Generalidades

El acto de abstracción, sobre el cual no hemos entrado en detalles, importa cierta complejidad e involucra distintos momentos de la experiencia cognoscitiva. Si bien es una operación que corresponde estrictamente a las características de nuestra naturaleza, no está exenta de percances o dificultades que, en algunos casos, le impiden llegar a su objetivo preciso, que es la esencia misma de la cosa o, dicho incluso con más propiedad, su *definición*. Maritain insiste en la desproporción que se da entre las cosas de nuestra experiencia, presentes en su concreción existencial y su circunstancia propia, y las débiles luces de nuestra inteligencia, que debe introducirse en esa “espesura” para “cazar” las esencias a riesgo de extraviarse o confundir la presa. Por eso, siguiendo aquí la conocida indicación de la *via determinationis*, afirma que el conocimiento humano progresa naturalmente desde un estado de vaguedad y confusión respecto a las ideas hacia un estado de precisión y delimitación conceptual crecientes. Pero, justamente, al traspasar cierto nivel de especificación, ya no es posible dejar de lado aquellos aspectos de la concreción de las cosas que le agregan cierto “peso” material al concepto, e impiden así que el intelecto pueda discernir entre rasgos más específicos y esenciales.

La abstracción... nos introduce en el orden del ser inteligible o de *lo que son* las cosas, pero no percibe desde el principio sino los aspectos más comunes y más pobres de este

⁵⁰ *Filosofía de la naturaleza* p. 33; *Breve tratado...* p. 41.

inteligible... la esencia misma de las cosas, es decir, las notas que constituyen su propio ser inteligible y que dan razón de sus demás propiedades, a esto llegamos –cuando llegamos- sólo a fuerza de dura labor; y hasta agrego que, en todo un dominio inmenso, en el de las ciencias inductivas, debemos contentarnos únicamente con sucedáneos, con equivalentes manejables, porque ahí no logramos llegar.⁵¹

Hay ciertos casos más o menos definidos en los cuales es posible identificar con seguridad, aunque nunca exhaustivamente, la esencia de la cosa. Así ocurre con las nociones metafísicas y matemáticas, con los campos más generales del saber físico (filosofía de la naturaleza), con la esencia humana y sus productos. Pero al intentar un descenso hacia lo más particularizado, hacia las especies ínfimas de las cosas, nos topamos con un mundo de caracterizaciones cuya densidad nos resulta ingobernable, y así no queda más remedio que sustituir la esencia conocida en sí misma por cierta representación simbólica o una construcción *ad hoc*, que en cierto modo merodea la esencia sin llegar a desocultarla.⁵² En el primer caso podemos hablar de una abstracción *perfecta* que conquista su objetivo, tal vez con mora y sin mucha claridad, pero apropiándose la esencia con firmeza. En el segundo caso, la abstracción queda como a mitad de camino, en un bosquejo provisorio cuyo soporte ontológico permanece velado. Se trata aquí de una abstracción *imperfecta*.

Una cosa es conocer “una quiddidad” y otra conocerla “quiditativamente”. Los tomistas enseñan que la inteligencia humana tiene por objeto connatural la esencia o la quiddidad de las cosas corporales; pero jamás han enseñado que ella deba conocer siempre ese objeto “quiditativamente”. Esto último es una perfección del saber que puede no realizarse y que de hecho no se realiza sino dentro de ciertos límites bastante reducidos.⁵³

En su exposición Maritain hace coincidir esta distinción entre abstracción perfecta e imperfecta con la división clásica entre saber *propter quid* y saber *quia*, o según su propio léxico, ciencias de la *explicación* y ciencias de la *verificación*. A partir de la definición aristotélica de ciencia como saber por las causas se presenta una doble inflexión: o bien se trata de llegar a los efectos como consecuencia lógica necesaria de sus causas, que cabe en el dominio de la demostración *propter quid*, o bien se trata de conocer la causa misma a partir

⁵¹ *Los grados del saber* p. 63.

⁵² *ibid.* p. 64. *De la noción de philosophie de la nature* pp. 91-92.

⁵³ *Los grados del saber* p. 329. En la primera de la larga serie de cartas que le enviara a su amigo E. Gilson, Maritain le critica una afirmación aparecida en la segunda edición de *Le Thomisme* según la cual, dado que el objeto connatural del intelecto humano es la *quidditas rei sensibilis*, se sigue que “la función propia del intelecto humano es la constitución de la ciencia”. En efecto, Santo Tomás “ve la ciencia del mundo físico como muy imperfecta y mezclada con mucho de δόξα, a causa de la materia; el conocimiento distinto de las esencias es aquí muy difícil. Lo cual conduce a interpretar la *quidditas rei sensibilis*, en tanto que objeto connatural de nuestro intelecto, desde el punto de vista del conocimiento común más que desde el punto de vista de la ciencia...” G. PROUVOST *Gilson-Maritain* p. 17.

de sus efectos, ciertamente por inferencia necesaria, pero sin que sea posible otra cosa que *poner* la causa, declararla existente, permaneciendo oculta su verdadera naturaleza.

En este sentido se habla de explicación o saber propiamente dicho (*propter quid*) cuando, a partir del conocimiento suficiente de la esencia de una causa, es posible derivar, por deducción rigurosa, sus propiedades (si se trata de la causa formal, como en los teoremas matemáticos o en la prueba de la inmortalidad del alma humana) o sus efectos reales (en el caso de los agentes que obran necesariamente). En cambio, se hablará de verificación o comprobación (*quia*) cuando las esencias no alcanzan la determinación indispensable para fundar un razonamiento apodíctico, pues quedan escondidas por detrás de los fenómenos accesibles a la experiencia. En este caso la regularidad constatada suficientemente sustituye la necesidad de la esencia por un signo que la insinúa.⁵⁴ Téngase presente que la argumentación *quia* está planteada “en el orden o en la perspectiva de la simple certeza de hecho”, lo cual no significa que, al concluir tan sólo en la afirmación de una existencia, quede en completa oscuridad el conocimiento de la esencia. Por el contrario, “dicho conocimiento aprehende de una manera imperfecta la esencia (si no, ignoraría el sujeto actualizado en la existencia); envuelve cierta noción, disminuida, de la esencia, conocida no en sí misma como en la intelección dianoética, sino en otra cosa.”⁵⁵

En este texto aparece un término extraño, “dianoética”, que Maritain escoge para designar en jerga técnica la abstracción perfecta. Como veremos pronto, las formas no-dianoéticas de la abstracción, en cuyos nombres se insinúa ya su sentido, son la perinoética y la ananoética. Si bien “la distinción entre estas dos categorías de ciencias es absolutamente definida; trátase de ciencias irreductibles entre sí”, no debe descuidarse que las ciencias de la verificación “tienen sin duda cierto valor explicativo, sin lo cual no serían ciencias, pero que consiste sólo en señalar, por el camino de la experiencia sensible, necesidades en las cosas, no en asignar sus razones por vía inteligible.”⁵⁶ Más aún, las ciencias particulares, que

⁵⁴ *Los grados del saber* pp. 65-67; *Grande Logique* en OC II pp. 693-695.

⁵⁵ *Los grados del saber* pp. 362-363. “En esta locución clásica, *quia* no significa otra cosa que *quod*. El conocimiento del *quia* (o del *quod*) nos hace saber *que* tal cosa o tal relación causal existe o *que* tal acontecimiento tiene lugar (y también de qué manera, *quomodo*, tiene lugar). El conocimiento del *propter quid* nos hace saber *pourquoi* esta cosa o esta relación causal existe, o *pourquoi* este acontecimiento tiene lugar.” *Refléxions sur l’intelligence...* pp. 177-178. En *Cuatro ensayos...* p. 182 cita como apoyo a Juan de Santo Tomás que afirma “estas ciencias no proceden *a posteriori* y *quoad an est*, sino en cuanto los efectos son registrados por la experiencia y la inducción, a partir de la cual [tales ciencias] se originan. Empero el conocimiento experimental no indica abstracción inteligible, por la cual la cosa es conocida a través de su esencia”.

⁵⁶ *Los grados del saber* p. 68. No está muy claro si la ciencia físico-matemática tiene, a pesar de su carácter empíriológico, cierta capacidad *explicativa*. Maritain le atribuye un conocimiento *propter quid*, pero no por esencias reales sino por aplicación de la forma matemática al mundo físico. En sus *Refléxions...* sostiene con claridad que la física matemática, siendo formalmente matemática, asigna el *propter quid* y por lo tanto es deductiva y explicativa de la regularidad de los fenómenos (p.188). El problema es que los conceptos

anteriormente habían sido caracterizadas según el tipo de análisis empiriológico, tienen como método peculiar el razonamiento hipotético, que los antiguos habían definido como *sózēin tá phainómena*, “salvar los fenómenos”, y que habían aplicado en el terreno de la astronomía y de la física. De esta manera, sus explicaciones son por invocación de causas de carácter hipotético, suficientes para dar cuenta de los hechos. La filosofía, en cambio, llega hasta el orden ontológico y justifica por causas estrictamente universales y necesarias.

En el plano de la ciencia el científico debe construir síntesis explicativas que conciernen a los fenómenos observables como tales (siempre, conciente o inconscientemente, con un ideal latente de matematización general). Y una síntesis tal es de suyo provisoria, prepara una nueva intuición y una nueva síntesis en la cual será absorbida. [...] Con la filosofía es otro asunto. Ella trabaja en un plano totalmente distinto de la ciencia, sobre el ente inteligible subyacente a los fenómenos en la *realidad* de la que éstos no son más que una manifestación que cae sobre los sentidos. Desde luego, si un filósofo se equivoca, lo que él nos dice no vale nada ; mientras que en la medida en que alcance lo que es, lo que nos dice es puro y simplemente e inmutablemente verdadero.⁵⁷

En el plano de la ciencia, la *verdad* de las teorías para Maritain se entiende en función de su congruencia con los fenómenos, al margen del valor ontológico que puedan tener las instancias causales a las que se apela.⁵⁸ Y si bien la doctrina que aquí expone Maritain tiene su clara inspiración en Duhem, se aparta del gran historiador de la ciencia al reprocharle una concepción más bien estrecha del método de las hipótesis (ampliaremos este punto en el capítulo siguiente). Según Maritain, la ley de salvar los fenómenos “gobierna todo el dominio empiriológico”, tanto de las ciencias matematizadas como de las que no lo están⁵⁹, aunque ello de ninguna manera signifique dejar de lado la invocación de un orden causal efectivo:

matemáticos son *indiferentes* a lo real, y por lo tanto el vínculo causa-efecto en tal caso sería puramente teórico. *Cuatro ensayos...* 182-183; *Los grados del saber* 66, 85, 101; *Grande Logique* en OC II 694. Esta dificultad se esclarece, en parte, con la distinción que hace nuestro autor entre una “condición de simple verificación”, o condición condicionada, que es un estado asociado a la existencia de una cosa que se comprueba fehacientemente; y la condición hipotética o condición condicionante, que cumple propiamente la función explicativa. (*Los grados del saber* p. 308 n. 96). Parece que si se toma de manera muy estricta la distinción maritainiana entre análisis ontológico y empiriológico queda en penumbra la posibilidad de atribuir carácter de ciencia a esto último, comprometiendo a la mayoría de las disciplinas. En efecto, la física quedaría resguardada porque habría subalternación estricta en razón del objeto, pero las ciencias empirioesquemáticas, al no descender directamente de la filosofía de la naturaleza, permanecerían en el terreno de una pura verificación, y así “permanecen imperfectamente deductivas”. *Los grados del saber* p. 309. Cf. LOSS “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” p. 117.

⁵⁷ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 657-658.

⁵⁸ “... al final del razonamiento científico la verificación mediante el hecho, gracias a la observación o a la experimentación, juego un rol absolutamente indispensable. Sin ella las construcciones conceptuales más astutas permanecen hipotéticas ; es la verificación por el hecho que, al confirmar las hipótesis bien fundadas y al rechazar las otras, establece a la ciencia en su rango propio de saber.” *Aproches sans entraves* en OC XIII pp. 975-976.

⁵⁹ *Los grados del saber* p. 309; *Réflexions...* en OC III p. 182. Por otra parte deben tenerse en cuenta, acerca de este punto, las apreciaciones del capítulo 3 sobre el realismo científico.

Son las explicaciones causales mismas y las entidades figurables elaboradas por las ciencias físicas las que están ordenadas a *salvar los fenómenos*, y son *verdaderas* (pero no en el sentido absoluto en que se llama verdadera una doctrina metafísica) en la medida en que llegan a ello, sin pretender penetrar en sí misma la naturaleza de las cosas. [...] en realidad esta explicación “causal” continúa siendo de orden “empiriológico”, y no tiene una significación propia y directamente “ontológica”.⁶⁰

Al mismo tiempo cabe advertir que la filosofía, a pesar de ser considerada como un saber perfecto o *propter quid*, no excluye la consideración de materiales hipotéticos o conjeturales, ya sea a partir del discurso de las ciencias particulares, donde la contingencia prevalece, ya sea en el ámbito de la realidad práctico-moral, donde la libertad humana imprime una radical indeterminación en los hechos.⁶¹

Procuremos aclarar algo más el significado de la abstracción perfecta o dianoética. Maritain se preocupa en definirla con precisión como “el modo de intelección en el cual el constitutivo inteligible de la cosa es objetivado en sí mismo (si no por sí mismo, por lo menos por un signo que lo manifiesta, por una propiedad en el sentido estricto del término)”. El objeto de esta intelección “son las cosas corporales que, pudiendo caer bajo la acción de los sentidos, pueden ser iluminadas también por la luz del intelecto agente, y ofrecer así su esencia a las aprehensiones de la abstracción, al menos en cuanto aparece en su inteligibilidad cierta determinación del ser”.⁶² La razón de esto último es que en ese ámbito de las naturalezas corpóreas se encuentra el objeto propio y connatural de la inteligencia humana, según la conocida tesis de Santo Tomás.

La presencia de materia y la consecuente necesidad del acto abstractivo indican que no se trata de una visión directa e intuitiva de las esencias, que desde su centro mismo pudiese iluminar todo su contenido inteligible. Se trata más bien de un conocimiento “radial”, que penetra hacia el centro desde la periferia y como en una suerte de trayecto espiralado. Y si bien hay un reconocimiento cabal de la esencia por sí misma, expresable en una definición, “jamás podemos terminar de descubrir y devanar las virtualidades envueltas

⁶⁰ *Los grados del saber* pp. 111-112. En el capítulo VI veremos más en detalle las inflexiones analógicas que deben tenerse en cuenta al emplear la causalidad en distintos ámbitos epistémicos. Para el físico, por ejemplo, se tratará de enfatizar el encuadre formal de los datos numéricos en las fórmulas teóricas, mientras que para el biólogo habrá un mayor compromiso de la causalidad eficiente, aunque esté restringida al orden fenoménico.

⁶¹ *Filosofía de la historia* pp. 30-31.

⁶² *Los grados del saber* p. 320. Allí mismo aclara que “no hemos elegido el vocablo ‘dianoético’ para evocar la *diánoia* (facultad de razonamiento), sino para designar una intelección que, a través de lo sensible, capta la naturaleza o la esencia en sí misma.”

en esta definición”.⁶³ Por eso la perfección atribuida a la abstracción dianoética no consiste en agotar la comprensión de la esencia, cosa imposible para el hombre, sino en concebirla adecuadamente a la espera de una ulterior e indefinida profundización.

En el plano que estamos considerando, donde la captación dianoética hace posible un saber explicativo en sentido estricto, pueden reconocerse posteriormente dos enfoques diferentes, a saber, el de la matemática y el de la filosofía. En el primer caso se trata de conceptos contruidos a partir de la experiencia sensible o reconstruidos en base a ella, con apoyo en la imaginación, y que se piensan como subsistentes y al margen de su origen empírico. Bajo esas condiciones puede decirse que el objeto es captado directamente y por sí mismo, a partir de lo cual se deducen linealmente sus propiedades. Es preciso remarcar que estas ideas matemáticas no se extraen de la mente misma, ni son puras ficciones ajenas a la realidad, ni se definen por una suerte de elaboración inductiva a partir del examen de sus accidentes, sino que se conocen *en sí mismas* (lo cual, como ahora veremos, no ocurre con las cosas del mundo natural) pero mediante un proceso de construcción sujeto, al menos indirectamente, a la resolución imaginativa.⁶⁴

Si se trata de la filosofía, entonces hay que decir que “el espíritu aprehende esencias sustanciales, no por sí mismas, sino por sus accidentes propios, y no procede deductivamente si no es echando mano continuamente de la experiencia (método analítico-sintético)”.⁶⁵ Aquí las esencias se manifiestan a partir de aquellas características que se revelan como propias y que la significan de algún modo. Sería insostenible un fenomenismo que atribuyera entidad propia a esos accidentes sin conducir la mirada intelectual más allá de ellos hasta alcanzar su fundamento ontológico. Pero esos accidentes a través de los cuales se llega a la sustancia de las cosas no se dejan de lado como si ésta se desnudase y fuese concebible completamente al margen de aquellos.

Por la intelección dianoética – cuando es posible y en la medida en que lo es- nosotros aprehendemos las naturalezas sustanciales “en función y a través de sus propias manifestaciones, que son los accidentes” [...] *Por* las propiedades esas naturalezas son

⁶³ *Los grados del saber* p. 321. Por eso, “si conociésemos las esencias exhaustivamente (*adaequate ut sunt in re*), habría para nosotros *tantas ciencias específicamente diferentes* cuantas esencias así conocidas. Así, nuestra ciencia en sí misma, por el solo hecho de abarcar una multitud de naturalezas diferentes bajo una misma luz y en un mismo grado de abstracción, atestigua que lo real sigue siendo para ella inagotable.” p. 65 n. 21

⁶⁴ *ibid.* pp. 321-322. “Sólo en el orden matemático podemos considerar al descubierto un mundo de esencias; y por eso es él para nosotros el tipo más dictatorial y más suntuoso de ciencia humana.” *Ibid.* p. 282. En este sentido, la demostración matemática procede estrictamente desde la causalidad *formal*. Cf. *Refléxions...* en OC III pp. 181-182. Esas esencias matemáticas, sin embargo, son objetos, no esencias o “naturalezas” en sentido estricto.

⁶⁵ *Los grados del saber* p. 66.

entonces alcanzadas *en sí* mismas, es decir, en su constitutivo formal, en su constitución inteligible misma.⁶⁶

Aquí se pone de manifiesto una concepción del conocimiento intelectual en Maritain que lo aleja de la sospecha de racionalismo. Hablar de un saber dianoético, cuyo objeto sea la esencia en sentido propio, no significa suponer que el espíritu las encuentre en sí mismo, en estado de pureza, ni que los rasgos accidentales sean un obstáculo o una adherencia irrelevante para ellas. El conocimiento de esas esencias, cuando se trata en particular del mundo físico, exige un caudal de experiencia sensorial a través del cual se ha de llegar al núcleo noético, pero sin perder referencia al origen de ese contenido esencial y, fundamentalmente, sin apartar la vista del carácter *real* de esa esencia. La confianza en las posibilidades de la razón, al menos en este caso, no conduce a una postura que suponga la intuición perfecta de las esencias, según propone el racionalismo.

b) Los “grados” o niveles de abstracción⁶⁷

Es precisamente en el orden de la abstracción cabal o dianoética que corresponde ubicar la muy conocida doctrina de los “grados”, niveles o tipos de abstracción. Se trata de un

⁶⁶ *ibid.* p. 323.

⁶⁷ Dentro de la profusa bibliografía resultante, ofrecemos aquí las referencias más importantes a nuestro juicio, ordenadas alfabéticamente: D.BURRELL *Clasificación, mathematics and metaphysics. A Commentary of S.Thomas Aquinas Exposition of Boethius' On the Trinity* en “The Modern Schoolman” 1966 v.44; F.G.CONNOLLY *Abstraction and Moderate Realism* en “The New Schol.” XXVII 1953 n°1 pp.72-90; A.CUNNINGHAM S.J. *A Theory of Abstraction in St.Thomas* en “The Modern Schoolman” XXXV 1958 n°4 pp. 249-270; CH. DE KONINCK *Abstraction from matter* en “Laval Théol.et Phil.” XIII, 1957, n.2 pp. 133-196; XVI, 1960, n.1 pp. 53-69 y n.2 pp. 169-188; J.DE ZAN *Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Sto.Tomás* en “Sapientia” 27 (1972) pp.335-350; L.-B.GEIGER *Abstraction et séparation d'après S.Thomas* en “Revue des Sciences Phil.et Théol.” XXXI 1947 pp.3-40; F.GUIL BLANES *Abstracción del todo, de la forma y por juicio negativo* en “Est.Filosóficos” 1954 pp.390-401; R.MASI *Física, matematica, metafísica* en “Rivista de Filosofia Neoscholastica” v.XLIV, 1952, pp.109-126; A.MAURER *St.Thomas Aquinas – The Division and Method of the Sciences: Questions V and VI of this Commentary of the “De Trinitate of Boethius”* Toronto Pontifical Institute of Mediaeval Studies 4th ed. 1986; R.PASCUAL L.C. *La división de las ciencias en Aristóteles* en “Alpha Omega” III (2000) n°1 pp. 41-59; *Boecio y la división de las ciencias especulativas en el De Trinitate* en “Alpha Omega” IV (2001) n°1 pp. 67-86; *Avicena y la división de las ciencias especulativas en base al subiectum scientiae* en “Alpha Omega” VI (2003) n°2 pp. 283-300; M.-D. PHILIPP *Abstractio, adition et séparation dans la philosophie d'Aristote* en “Revue Thomiste” 1948 pp.461-479; G.PONFERRADA *Nota sobre los “grados de abstracción”* en “Sapientia” 33 (1978) pp. 267-284; G.V.RIET *La théorie thomiste de l'abstraction* en “Rev.Phil.Louv.” 50 (1952) pp.353-393; J.D.ROBERT *La Métaphysique, science distincte de toute autre discipline* en “Divus Thomas” 1947 v.50 pp.209 ss; J.M.RODRIGUEZ ARIAS O.P. *Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino* en “Ciencia Tomista” 125 (1998) pp.259-316 y 473-498; 129 (2002) pp.5-68; 130 (2003) pp.209-292 y 385-451 ; M.SAINT-EDOUARD *La division aristotélicienne des sciences, selon le Prof.A.Mansion* en “Laval Théol.et Phil.” v.XV n°2 1959 pp.182-214; E.D.SIMMONS *In Defense of Total and Formal Abstraction* en “The New Schol.” XXIX 1955 n°4 pp.427-440; E.SIMONS *The thomistic doctrine of the three degrees of formal abstraction* en “The Thomist” v22 (1959) pp.37-67; L.VICENTE *De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam* en “Divus Thomas” 1963 pp.35-65 y 189-218; D.E.WINANCE O.S.B. *Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin* en “Revue Thomiste” XCI (1991) pp. 531-579.

esquema ya insinuado en las obras de Platón y presentado con bastante claridad por Aristóteles, si bien su configuración definitiva quedó a cargo de la Escolástica medieval y renacentista. Maritain admite sin reservas esta teoría, y quizá por esa actitud tal vez poco crítica su análisis queda excesivamente rígido e incapaz, en cierta medida, de asimilar los matices epistemológicos que requieren las disciplinas más actuales. No obstante, nos parece que al leer en detalle sus exposiciones se descubren algunos matices interesantes. Lo cierto es que el tema general de la abstracción, y más específicamente la doctrina acerca de los “grados” o niveles de abstracción, ocupa una parte considerable del debate académico dentro del tomismo en los años 40 y 50, tomando como disparador la idea de Maritain de remozar la concepción medieval para abordar desde ella los desafíos de la epistemología. Esta cuestión ha sido especialmente engorrosa y debatida, ya que en la abstracción se condensan y confluyen diversas problemáticas acerca del realismo gnoseológico de los universales, la metafísica de la esencia, la relación y el dinamismo alma-cuerpo en el hombre y otras cuestiones. Su enorme complejidad ha dejado incompletos algunos aspectos, o bien se echa de menos una mayor precisión terminológica. No pretendemos detenernos en este laberinto doctrinal, del que haremos más adelante una breve semblanza, sino tan sólo dibujar las líneas maestras de la concepción maritainiana.

Quisiéramos destacar, en todo caso, que la doctrina que aquí se pone en juego tiene un peso decisivo en la consideración de la integración del saber. En efecto, según la vía de la abstracción se constituyen los objetos formales de cada ciencia, y de acuerdo a su grado de consistencia puede presentarse, hacia un extremo, una atomización rígida de los saberes si se subraya en exceso el aspecto de distinción de cada nivel; o bien, hacia el otro extremo, una cierta disolución de esos mismos conceptos en unidades más genéricas y a veces de carácter apriorístico. Dicho en términos más simples, la perspectiva de una integración depende directamente de la condición de las partes a integrar.

Nuestro autor desarrolla los aspectos principales de la división de los modos abstractivos en varios lugares de su obra.⁶⁸ En cuanto a sus rasgos generales, no se aparta de la exposición tradicional, que en su forma más elaborada se presenta en el *Comentario* de Santo Tomás al *Tratado de la Trinidad* de Boecio, cuestiones V y VI. Allí se plantea, con extrema minuciosidad, la fundamentación de la división tripartita del saber especulativo tal

⁶⁸ *Introducción a la filosofía* pp. 138-139; *Refléxions...* en OC III pp. 174-176; *Los grados del saber* pp. 53-54 y 69-71; *Filosofía de la Naturaleza* pp. 24-27 y 36-43; *Siete lecciones...* pp. 120-124; *Breve tratado...* pp. 40-45; *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 974-994; etc. Cf. sobre este tema en Maritain M.-V.LEROY “Le savoir spéculatif” pp. 277-289 y 328-339; M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp.197-214; L.CHAMMINGS “Les conditions d’intelligibilité de la nature” pp. 121-123; J.WEISHEIPL “Commentary on ‘Maritain’s Epistemology of Modern Science’ by Jean-Louis Allard” pp. 179-180, etc.

como la propone Aristóteles, principalmente en la *Física* y la *Metafísica*. Y esa fundamentación se sostiene, justamente, en las distintas variantes de la operación abstractiva, o para decirlo quizá con más precisión, en las diversas consideraciones de la mente.

b.1. El orden físico y la filosofía de la naturaleza

En el primer grado, denominado *físico*, el entendimiento, al abstraer, deja de lado la materia propia de lo singular o individual para no retener más que la materia común, aquella que en composición con la forma constituye la esencia de los entes corpóreos. Los objetos que caen bajo esta mirada dependen de la materia sensible no sólo para existir, sino también para ser concebidos. Por eso la perspectiva física exige ser terminada en la contemplación de lo sensible mismo donde sus objetos se realizan necesariamente:

La percepción de los sentidos desempeña un papel esencial en el saber propio de la abstracción del primer orden [...] en el primer grado de visualización abstractiva nuestro espíritu se halla ante la inteligibilidad contenida en lo sensible. El ser inteligible, cierto ser inteligible, está allí sin duda, independiente del momento singular y contingente de la percepción sensible [...] el objeto del saber es el ser en cuanto mutable, el ser bajo la determinación típica de la mutabilidad, el ser impregnado de mutabilidad.⁶⁹

En este campo la presencia de materia como componente de la esencia y la necesidad de un intercambio continuo entre el intelecto y la realidad empírica suscitan una problemática peculiar. En efecto, si bien se trata de los objetos más proporcionados a la inteligencia humana, por su afinidad con la composición cuerpo-alma, la potencialidad e indeterminación que introduce el elemento material hace que las esencias conocidas por este medio no puedan identificarse más que en sus rasgos más notables y acentuados, y en muchos casos se requiere un abordaje alternativo que no alcanza el nivel propio de la abstracción dianoética: se trata del enfoque perinoético, al que nos referiremos más adelante. Aquí haremos una referencia un poco más explícita al paradigma del saber de tipo físico, que es la filosofía de la naturaleza.⁷⁰

El interés de Maritain por esta disciplina es notable, y puede reconocerse un primer motivo en sus antecedentes de formación científica dedicada a las ciencias naturales, en especial la biología. Pero la razón principal tiene que ver con el lugar estratégico que este

⁶⁹ *Filosofía de la naturaleza* pp. 38-39.

⁷⁰ Cf. GHIRARDI, O.A., “La filosofía de la naturaleza según Maritain” en *Humanitas* a.7, 1967, pp. 25-41.

saber ocupa en el concierto de la vida intelectual, teniendo en cuenta que de él depende la solución del debate crítico entre filosofía y ciencia. Además, como el propio Maritain se ha ocupado de relatar en diversas obras, es posible recapitular casi por completo la historia de las ideas epistemológicas y los marcados vaivenes en la concepción del saber con sólo seguir el rastro de la filosofía de la naturaleza a lo largo del tiempo. Este último enfoque ocupa una parte importante del libro *Filosofía de la naturaleza*, que Maritain escribió en 1935 como complemento de *Los grados del saber*. Si bien ya existían por entonces y no dejaron de ver la luz más adelante diversos tratados sobre el tema, a cargo de reconocidos especialistas, ninguno prestó tanta atención al debate sobre la índole de esta ciencia como se ofrece en esa breve pero densa monografía. Incluso es de lamentar que Maritain no haya podido continuar su proyecto de exposición sistemática de esta disciplina, del que sólo quedaron algunas lecciones sobre temas específicos. Sin embargo, esta inquietud persistió en él hasta en su última etapa, en la que habla expresamente de la necesidad de una reelaboración profunda de la filosofía de la naturaleza, reclamada no sólo por necesidad interna del pensamiento tomista sino por el clamor de los científicos interpelados por la audacia de sus propios hallazgos y teorías.⁷¹

Al caracterizar este saber, dice Maritain que es “la más humilde, la más próxima a los sentidos, la más imperfecta de las ciencias especulativas”. Pero al mismo tiempo tiene una importancia capital por el hecho de ser la puerta de ingreso al universo de lo inteligible, “la primera que se nos ofrece en el movimiento progresivo y ascendente de nuestra razón.”⁷² En esa pobreza de recursos que como ciencia debe sobrellevar estriba la explicación de su carácter incompleto y la necesidad de un complemento que deberá llegar por medio de las ciencias positivas.

Al presentar este tipo epistemológico, Maritain prefiere acentuar por una parte su carácter estrictamente dianoético, su capacidad para llegar a los objetos materiales y móviles

⁷¹ Cf. *El Campesino del Garona* 190-191. WEISHEIPL afirma que “semejante reconocimiento de la filosofía de la naturaleza como una ciencia distinta, autónoma y antecedente de la metafísica es un tremendo avance sobre sus predecesores wolfianos y una restauración del auténtico pensamiento de Santo Tomás. Aunque se trata de una válida y permanente contribución al pensamiento moderno aún no ha sido universalmente aceptada entre los modernos postulantes del tomismo.” (“Commentary on ‘Maritain’s Epistemology of Modern Science’ by Jean-Louis Allard” p. 177). CHAMMINGS comenta al respecto que a pesar de haber realizado más que nadie su importancia y su necesidad, Maritain no pudo cumplir el proyecto de escribir un tratado de filosofía de la naturaleza, sino tan sólo su preámbulo epistemológico: “Maritain no ha llegado a probar de hecho las perspectivas que defendió de derecho, lo que hace que muchos hoy en día, que aprecian su pensamiento, incluso entre los tomistas, no lo sigan acerca de la cuestión de la filosofía de la naturaleza. Todo sucede como si cada uno dijese: ‘Mostradnosla y crearemos’. ¡Sí, pero justamente, para hacerla existir es preciso creer en ella!”: “Les conditions d’intelligibilité de la nature” p. 119 y cf. también *ibid.* p. 128. Cf. también AMBACHER, M. “L’influence de la pensée de Maritain sur la renaissance de la philosophie de la nature” en *Recherches et débats* – Nouvelle Série n°19 Jacques Maritain Paris, Fayard, 1957.

⁷² *Filosofía de la Naturaleza* pp. 12-13.

con una perspectiva ontológica, que la contrapone al enfoque de la ciencia estrictamente dicha. Y a la vez resalta su distinción y su posición inferior con respecto a la metafísica, a la cual conduce y predispone al mismo tiempo que participa de su luz.

La filosofía de la naturaleza resuelve sus conceptos en el mismo ser inteligible, por muy oculto que se halle bajo la materia sensible; pertenece a un tipo de explicación ontológica, abierto al movimiento natural de la inteligencia especulativa. Se interesa, no por las condiciones empíricas sino por las razones de ser y por las causas propiamente dichas; intenta descubrir la esencia de las cosas. Procediendo, como toda filosofía, según el método analítico-sintético, depende de la experiencia de un modo más forzado que la metafísica y debe poder conducir sus juicios hasta la verificación del sentido; pero es un saber deductivo, que señala las razones y las necesidades inteligibles en la medida en que está seguro del constitutivo intrínseco o de la “quididad” de sus objetos. [...] Si se intenta definir la filosofía de la naturaleza, será preciso decir que es un saber cuyo objeto es, en todas las cosas de la naturaleza corporal, el ser móvil como tal, y los principios ontológicos que dan razón de su mutabilidad.⁷³

El reconocimiento de la legitimidad del saber filosófico natural requiere, pues, que se subraye el lugar que le cabe más allá del discurso científico, no importa hasta qué punto sea este último capaz de avanzar. Los adelantos impresionantes que las ciencias naturales han exhibido en forma creciente conducen a muchos a considerar a la filosofía de la naturaleza como una instancia ya superada. En el mejor de los casos se la vería como un apéndice de la ciencia, o un adorno de “nobles y vagas meditaciones”. Pero en realidad constituye un modo de saber específico, de consistencia propia y autónoma, vinculado sin duda a las ciencias, pero no en continuidad homogénea con ellas, como si su tarea fuese la de interpretar “ontológicamente” el panorama del mundo microscópico y macroscópico.⁷⁴ Por el contrario,

⁷³ *Los grados del saber* p.280. Cf. además *Filosofía de la naturaleza* p. 166. A título de ejemplos pueden verse presentados en forma muy somera los temas fundamentales de este saber en *Introducción a la filosofía* pp. 140-143. Allí mismo se hace la importante aclaración de que “la ciencia del hombre tiene de particular, por la misma naturaleza de su objeto que se mueve dentro de dos ciencias distintas: la filosofía de la naturaleza y la metafísica. Por esta razón las cuestiones que conciernen a la inteligencia y a la parte propiamente *espiritual* de la psicología, tienen en el hombre tanta complejidad, y están, por decirlo así, como oscurecidas por la materia. Así se comprende que los tomistas, para mejor estudiar estas cuestiones en su estado de máxima pureza, las hayan considerado no el hombre sino en el ángel. De ahí la suma importancia, no sólo teológica, sino también *filosófica* y *metafísica*, del tratado *de Angelis*.” (p.143 n. 140) Una lista mucho más pormenorizada aparece en sus *Notes pour un programme d'enseignement de la philosophie de la nature et d'enseignement des sciences dans une Faculté de Philosophie*, donde afirma además que “La filosofía de la naturaleza no es una simple síntesis organizadora de las ciencias, ni una simple reflexión filosófica sobre los resultados adquiridos por las ciencias de la naturaleza en el momento presente de su desarrollo ; es el conocimiento de la naturaleza material mediante principios ultra-experimentales, y desde el punto de vista del *ser* mismo (tomado en tanto que mutable, no en tanto que ser), mientras que las ciencias experimentales estudian esa misma naturaleza material desde el punto de vista del detalle de los fenómenos observables y mensurables.” OC VI, pp. 1045-1046.

⁷⁴ *El Campesino del Garona* pp. 347-348. En la misma línea sostiene CHAMMINGS que “una filosofía de la naturaleza verdaderamente *filosófica*, es decir que forma sus conceptos a la luz ontológica del ser, está ausente hasta hoy. Lo que tiene lugar son los grandes frescos de las cosmologías actuales, suerte de mitos

y para beneficio de ambas, “un hiato infranqueable testimoniará siempre la diferencia de orden que distingue la explicación filosófica de la explicación científica, una y otra legítimas y necesarias.”⁷⁵ Como bien se ha señalado desde los tiempos de Aristóteles, lo inteligible en cuanto tal está verdaderamente en lo sensible, y hay en la naturaleza corporal reservas de comprensión que el intelecto puede abordar en clave ontológica. Así la filosofía de la naturaleza se constituye como “un saber en donde la inteligencia, activando la misteriosa inteligibilidad de las cosas en un nivel más profundo, descubre en ellas el ser al cual aspira como a su objeto natural”, y en virtud de ello “deberá merecer con justicia el nombre de ciencia en el sentido cualitativamente más profundo y auténtico que le daban los antiguos”.⁷⁶

Pero existe también el peligro de enfatizar hasta tal extremo el enfoque ontológico de la filosofía de la naturaleza, en contraste con el orden empiriológico, que se caiga finalmente en una asimilación lisa y llana de la filosofía de la naturaleza en la metafísica. Así ocurrió, efectivamente, en el sistema de Wolff que habría de influir considerablemente en la escolástica moderna. También parece ser este el caso de algunos representantes del tomismo del siglo XX que gozaron de gran autoridad sobre el tema en tiempos de Maritain, como Hoenen o Selvaggi. De acuerdo con el primero, habría que plantear casi una identificación directa entre análisis ontológico y análisis metafísico, de suerte que la filosofía especulativa sería la metafísica, ramificada según el género de entes a los que se considere en forma particular, pero siempre bajo una misma perspectiva formal.⁷⁷ En cuanto a Selvaggi, entiende que las ciencias físicas, en sentido moderno, alcanzan verdaderamente el *ser* de lo observable, pero que no llegan a su plena inteligibilidad sino al conectarse con una ciencia superior de tipo *propter quid*: la matemática y la metafísica. Así surgen dos ciencias mixtas

contemporáneos elaborados a partir de los resultados de la física cuántica, la astrofísica, la biología y la teoría de la evolución.” “Les conditions d’intelligibilité de la nature” p. 115.

⁷⁵ *Los grados del saber* p. 290. Por eso vale añadir que, con respecto a las tesis aristotélicas sobre la naturaleza, “tal conocimiento de sabiduría, tal filosofía del ser esencialmente sometido al cambio, está en sí misma perfectamente libre de una astronomía y de una física para siempre destruídas.” *Ibid.* p.280. *Refléxions ...* en OC III pp. 188-191; “La philosophie et l’unité des sciences” en OC VII pp. 257-258

⁷⁶ *Los grados del saber* p. 279.

⁷⁷ “La Cosmología se interroga –y esto resultará de lo más claro a lo largo de toda nuestra exposición- *de qué modo el ente móvil es ente*” P.HOENEN *Cosmología* p. 2. Es verdad que esta expresión podría tomarse en el sentido del análisis ontológico de Maritain, y es justamente el desarrollo de su libro lo que mejor favorece esa posibilidad. Por otra parte, Hoenen considera que hay relación de continuidad entre ciencias y filosofía del ente natural, y que los conocimientos científicos son de gran utilidad para el filósofo de la naturaleza. Todo ello sería difícil de compaginar con una concepción tendiente a elevar la filosofía de la naturaleza al plano metafísico. No obstante, Hoenen insiste en definir a la cosmología como “ciencia del cuerpo físico considerado *bajo la luz de la metafísica*” (*ibid.*).

(a la manera de las ciencias medias postuladas en el medioevo): la física matemática y la física “filosófica” o filosofía de la naturaleza.⁷⁸

En un trabajo publicado poco después de la monografía de Maritain, L.-M. Régis analiza lo que considera una serie de “aporías” planteadas por la concepción de la filosofía de la naturaleza de acuerdo a nuestro autor.⁷⁹ Tras haber hecho algunas consideraciones sobre los grados de abstracción, objeta algunas expresiones de Maritain que, al comparar lo ontológico con lo empiriológico, dejarían fuera del dominio filosófico natural lo que es de orden sensible o imaginable, como si no tuviera en cuenta que la contemplación del objeto del primer nivel de abstracción requiere la *conversio ad phantasmata*. La base de este error estaría en la equivocidad del término “abstracción formal”, que a veces se aplica a la abstracción misma y a veces se aplica al objeto abstracto. Así Maritain tomaría como objeto del primer grado de abstracción las formas substanciales sensibles, y no la esencia con su componente de materia común. Por otra parte, Régis critica la afirmación de que la filosofía de la naturaleza establece los principios y causas del ente móvil, lo cual según Santo Tomás es competencia de la metafísica. Finalmente, al reproducir la definición maritainiana según la cual la filosofía de la naturaleza especula *sub lumine ontologico*, Régis entiende que se confirma la tendencia de Maritain a concebir dicho saber como una metafísica de lo corpóreo.

Maritain ya había anticipado su rechazo a un enfoque semejante. En *Filosofía de la naturaleza* sostiene categóricamente, siguiendo una vez más a Cayetano, que “la filosofía de la naturaleza no es una parte de la metafísica, ni un saber propiamente subalternado a ésta”, de modo que el ser que aquí se alcanza por mérito del enfoque ontológico es el “*ens mobile*, el ser tomado bajo la razón formal o según la perspectiva propia del movimiento” con lo cual “se afirma, precisamente, que el ser tomado según la perspectiva de la mutabilidad es

⁷⁸ “La *Filosofía de la naturaleza* no es ni pura ciencia física (primer grado de abstracción) ni pura metafísica (tercer grado), sino una ciencia mixta o intermedia entre la física (y matemática) y metafísica, la cual aplica los principios metafísicos al objeto de la física y la matemática, o sea trata del ente material, extenso y sensible, en cuanto es ente. En su consideración lo que es físico y matemático es “como lo material”, lo que es metafísico empero es “como lo formal”; de donde la filosofía de la naturaleza con justicia puede llamarse *metafísica aplicada* “por aplicación de lo formal a lo material”. F. SELVAGGI *Cosmologia* Roma PUG 1960 pp. 14-15. Véase J. RODRÍGUEZ ARIAS *Las fronteras de la cosmología* pp. 280-281. Esto último es lo que Viganò concibe como postura de Maritain, poniendo como testimonio la aseveración de que los hechos científicos deben ser asumidos en la filosofía natural “mediante una operación abstractiva original y por la actividad del intelecto agente” (*Filosofía de la naturaleza* pp. 173-174), lo cual, según él, “vale decir bajo la luz de la metafísica”. Por eso se pregunta: “¿Esto no significa que la filosofía de la naturaleza es formalmente metafísica, materialmente física, más física por razón del término que es el mundo de los sentidos?” (“Un malinteso tragico: “La filosofía della natura” di Jacques Maritain” en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale* v. VII Libreria Editrice Vaticana 1982 p. 340). A decir verdad, no nos parece que en ese pasaje Maritain haga ninguna referencia expresa a la luz de la metafísica.

⁷⁹ *La philosophie de la nature – quelques “apories”*.

conocible, puede ser el objeto de un saber.”⁸⁰ La contracción del ser a su participación sensible se concreta en el entorno de la analogía, de manera que el ser *tal* no es una especie del género “ser”, y pide una consideración epistemológica aparte. Vendría a ser, en definitiva, el mismo temperamento según el cual Santo Tomás habla del *genus subiecti* como objeto de cada ciencia, hablando en términos de orden predicamental.

Pero más adelante, al escribir la ponencia luego publicada en los *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* acerca de ciencia y filosofía, Maritain toma nota de las críticas de Régis y las rebate insistiendo en que sus expresiones deber ser leídas en el contexto de una comparación entre lo ontológico y lo empiriológico, y no entre lo metafísico y lo físico. Además recalca la diferencia entre la perspectiva del ser *en cuanto móvil* y la del ser *en cuanto ser*, de suerte que lo propio de la metafísica es la mirada sobre todas las cosas, incluso las de orden sensible, pero en cuanto son entes o están dotadas de ser. Y por eso los principios de la filosofía de la naturaleza, como la distinción de las cuatro causas, pueden visualizarse como propios de ella y bajo su luz específica, o como ciertas modalidades de algo analógicamente referido a todo ser.⁸¹

Con motivo de la publicación de la edición inglesa de *Filosofía de la Naturaleza* algunos han insistido en una objeción recurrente y no falta de razón. El propósito declarado de Maritain es el de instalar el saber filosófico natural como una instancia válida de conocimiento riguroso de la naturaleza, en diálogo con las ciencias actuales. Pero en ese empeño, por lo menos a la altura de los años 30, no parecen contribuir a su apoyo las autoridades de Cayetano y Juan de Santo Tomás, que ya estaban bastante erosionadas dentro del tomismo y que, por otra parte, resultaban casi completamente ignoradas por los ambientes no escolásticos a quienes se buscaba justamente interpelar. Muchos de los argumentos quedan en parte desdibujados por la maraña de términos sofisticados que se interponen en el discurso. Para colmo, y según ya fue señalado, la alusión que hace Maritain al conocimiento científico también parece anclada en las pautas del Círculo de Viena, con su sesgo científicista, lo cual genera inevitables malos entendidos. Sin embargo, nuestro autor parece tener clara conciencia del carácter inestable de la filosofía de la naturaleza, fundado en la peculiaridad de su objeto y la necesidad de recurrir al soporte empírico que siempre ofrece nuevos panoramas. Sus convicciones acerca del valor perenne de ciertas tesis, por lo cual no vacila en remitirse a fuentes “pasadas de moda”, conviven con un espíritu de apertura y de búsqueda. Hasta podría decirse que ya en su *Filosofía de la Naturaleza* se anticipan

⁸⁰ pp. 143-144.

⁸¹ *Cuatro ensayos...* pp. 178-180. Cf. también R. ARIAS “Las fronteras de la Cosmología” p. 288.

proféticamente los nuevos rumbos de la ciencia que harán más propicio el camino hacia un intercambio fecundo con la tradición aristotélica.⁸²

b.2. El orden matemático⁸³

Las apreciaciones de Maritain sobre las matemáticas no han tenido el desarrollo que su propio interés por esta ciencia hubiera demandado. De hecho, poco y nada se dice al respecto en *Los grados del saber*. No obstante, y aunque no sea más que por referencia a su aplicación en el campo de la física, las esporádicas anotaciones de Maritain sobre el conocimiento matemático proporcionan una base interesante de comprensión, al tiempo que ratifican el nítido sesgo realista de su orientación.

En este segundo grado se deja de lado el orden de la materia sensible y cualificada, para no retener más que la cantidad de los cuerpos como afección primordial de su substancia, o materia inteligible.⁸⁴ En este caso los objetos abstraídos no dependen ya de la materia sensible para ser concebidos, porque justamente abstraen de ella, pero tampoco son capaces de existir fuera de esa materia, a la vez que exigen las condiciones cualitativas que necesariamente acompañan a la cantidad como accidente de los cuerpos. Aquí la perspectiva del científico no reposa sobre lo sensible sino sobre lo imaginable. Para Maritain el objeto en cuestión no depende sólo de un procedimiento abstractivo sino también de una construcción

⁸² Cf. la reseña de J.G.CLAPP en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 13, No. 3. (Mar., 1953), pp. 421-423. Acerca de la importancia de una renovación de la filosofía de la naturaleza concluye su artículo G.BRAZZOLA: “Sea que esta renovación se realice en un futuro más o menos cercano, Maritain quedará como su precursor y, en gran medida, ya su artífice. Y sin esa renovación, no se podría propiamente hablar de resurgimiento de la filosofía de la naturaleza, sino para expresar el despertar del interés que ella suscita, y el presentimiento, tan vastamente expandido en nuestros días entre investigadores que pertenecen a distintas disciplinas, del acuerdo a reencontrar en ella entre la ciencia y la sabiduría.” “Renouvellement de la philosophie de la nature” p. 225.

⁸³ J.-L. ALLARD “Maritain’s Epistemology of Modern Science – A Summary Presentation” pp. 153-158.

⁸⁴ Hay aquí un problema, ya que Maritain parece más bien identificar la materia inteligible con la cantidad misma (p.ej. en *Siete lecciones...* p. 121). Pero en tal caso la cantidad aparecería como sujeto y no como forma determinante del saber matemático. En el pasaje de *Filosofía de la naturaleza* dice Maritain que “en la abstracción que da origen a las matemáticas era una forma accidental separada del sujeto” y luego habla de “la forma accidental *cantidad* separada de la substancia corporal” (pp. 30-31). Esta última expresión es poco clara, pero en el ejemplo que pone a continuación (el círculo), menciona por una parte al color (cualidad) y por otra la madera o el hierro (tipos substanciales). En la literatura que se ha dedicado a este problema se suele interpretar la “materia sensible” segregada del ente matemático ya sea como cualidad o como tipo substancial. Viganò (“Un malinteso tragico “La filosofía della natura” di Jacques Maritain” p.338) le reprocha a Maritain el considerar como objeto de la matemática una suerte de “cantidad subsistente” a modo pitagórico. Pero no parece que el contexto de la exposición maritainiana dé lugar a esa imputación. No está claro, además, por qué Santo Tomás llama a la abstracción matemática *abstractio formae*. Parecería que la forma de la que aquí está hablando es la de la cantidad como accidente determinativo de la sustancia, pero mientras en el primer grado de abstracción se dejaba de lado lo individual, que es como una materia respecto de la *forma totius* o esencia, en este segundo grado se deja de lado la cualidad *que es formal respecto al ente físico y a la cantidad*.

sustentada en la capacidad imaginativa. A pesar de haber sido tomado estrictamente del orden real, el ente matemático ha de considerarse o bien como un ser real posible (a condición de añadirle la “encarnadura” cualitativa), o como un ser de razón fundado en la realidad (cuando se lo finge a partir de ciertos parámetros reales, como el caso de los números imaginarios o los espacios no euclidianos). Aquí lo real como tal queda expresamente apartado, de modo que “nos hallamos en este caso ante un campo inteligible que ya no es el de lo real sensible y que podemos llamar dominio de lo *preterreal matemático*.” Al suprimir la referencia a lo sensible y mutable, nos queda “un ser particular constituido por las formas esenciales y las relaciones de orden y de medida propias de la cantidad; en una palabra, es el ser en cuanto cantidad”.⁸⁵ Resulta muy significativo para entender la naturaleza del saber matemático y las posibilidades de su integración con el conocimiento del mundo físico este rasgo de indiferencia que caracteriza a los entes matemáticos con respecto al ser real o de razón.⁸⁶ Este punto ayuda a comprender la diferencia entre el saber matemático y la lógica, así como el carácter racionalista del pensamiento cartesiano, basado en una fundamentación sapiencial a partir de la inteligibilidad matemática.

Vale la pena aclarar que esta cantidad debe su origen al accidente que se reconoce en los cuerpos reales, y en ellos se funda la posibilidad misma de construir la ciencia matemática. Pero la cantidad matemática aquí es concebida de un modo abstracto, es decir, casi “subsistente”, despojada de aquellos rasgos que le corresponden en su existencia real. La consistencia del objeto matemático no depende tanto de la esencia natural a la cual lejanamente remite, sino de la coherencia de las construcciones y reconstrucciones racionales. En este punto advertimos una crítica de Maritain a las corrientes formalistas del pensamiento matemático, caracterizadas por un trasfondo nominalista que se reconoce en ciertas tendencias de la filosofía de la lógica matemática de principios del siglo XX. En cambio, Maritain se propone reafirmar la vigencia de una intuición específicamente matemática, que no es la intuición apriorística de Kant ni la de la percepción externa, sino que más bien pertenece al sentido interno de la imaginación a partir de la experiencia real de la cantidad como sensible común:

⁸⁵ *Filosofía de la naturaleza* pp. 40-41. J.-L. ALLARD art.cit. p. 155-156. “En una palabra, el mundo de la inteligibilidad matemática está privado congénitamente de la intuición del ser, y es precisamente esto lo que le impide constituir una sabiduría, aunque fuese del grado más modesto, como la filosofía de la naturaleza” L. CHAMMINGS “Les conditions d’intelligibilité de la nature” p. 124. En este sentido Aristóteles reservaba el término “abstracto” para los entes matemáticos.

⁸⁶ “Precisamente los admirables descubrimientos de las matemáticas modernas se deben a la decisión con que entraron en el campo del ser de razón y de la pura idealidad.” *Los grados del saber* p. 235; N.LOSS “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” p. 106 n. 39.

Los esquemas intuitivos de la imaginación –que de ninguna manera son el objeto propio de las matemáticas, sino sólo el símbolo o la ilustración sensible de tal objeto- nos manifiestan así sensiblemente, pero de una manera independiente de toda condición experimental, esencias y propiedades que de suyo preceden al orden sensible y son independientes de él [...] es preciso que la constructibilidad en la intuición imaginativa manifieste *ad sensum* la posibilidad intrínseca de las entidades consideradas por el espíritu, ante todo de los indefinibles que están en el origen de la ciencia, y nos asegure así que, lejos de envolver cierta imposibilidad secreta, son verdaderas esencias, sobre cuyo fundamento podrán por otra parte edificarse a su vez seres de razón capaces de existencia ideal.⁸⁷

Otra aclaración pertinente se refiere a que el saber matemático no deja de lado por completo el orden de la cualidad, sino sólo aquél que se contrapone a la cantidad. En efecto, en la cantidad misma hay ciertas determinaciones de carácter cualitativo, como lo rectilíneo y curvilíneo, la tridimensionalidad del espacio, las relaciones topológicas, y demás, que afectan directamente a la inteligencia de lo matemático en cuanto tal.⁸⁸ Y justamente es el caso de la topología el que mejor ilustra la vecindad en que se ubica la matemática con respecto al arte. En efecto, la libertad del espíritu se manifiesta al máximo en la espontaneidad de la que brotan los distintos objetos del saber matemático, puesto que no se trata esta vez de una consideración desde lo real. Hay un universo ilimitado de objetos coherentes desde el punto de vista de la cantidad, la figura y el orden que se presentan, potencialmente, a la imaginación del matemático. Pero sólo algunos son retenidos por ella, y considerados como punto de partida de la deducción rigurosa. ¿Por qué sólo la recta y ciertas curvas? ¿Por qué sólo ciertos polígonos y cuerpos? ¿Por qué sólo ciertas bases numéricas o polinomios? Porque en esos casos, sostiene Maritain, prevalece, inconscientemente, un patrón de integridad, armonía y claridad que son los que rigen, justamente, la apreciación de lo bello. Más allá del trabajo estrictamente racional o sintáctico con el que se la suele identificar, la matemática tiene un momento de intuitividad en el que se capta, condensada en un rayo de luz inteligible, la riqueza de atributos y el equilibrio de las formas que caracterizan a los objetos de esta ciencia. No se trata, desde ya, de la intuición del poeta, en la que se compromete lo más íntimo de su subjetividad. Pero es una experiencia comparable, en la línea del objeto, con aquella que cautiva al artista y lo abandona a la inspiración guiada por el

⁸⁷ *Los grados del saber* p.234. Aquí percibimos una asociación entre el espíritu realista de la epistemología de Maritain y su concepción intuicionista de la matemática. Sin embargo, nuestro autor no ha profundizado en esta reflexión. Su postura, además, revela cierta dependencia de la matemática griega, continuada por Santo Tomás y por Kant, que reposa en una interpretación geometrizarante del número. Hoy en día las corrientes dominantes en el pensamiento matemático tienden a negar toda dependencia de esta ciencia con respecto a la imaginación. Acerca de la tradición kantiana cf. SANGUINETI, J.J. *Ciencia aristotélica y ciencia moderna* pp. 134-145.

⁸⁸ *Los grados del saber* p. 70 n. 26.

resplandor de ese mismo objeto. En síntesis, el conocimiento matemático, si bien queda fuera de la regulación de lo existente, halla su consistencia no sólo en el rigor de las deducciones que corresponden a la definición de cada objeto, sino en la elección de aquellos objetos contruidos por la razón pero suscitados, en cierta medida, por un *intellectus* sensible al esplendor y la proporción de las formas imaginativas.⁸⁹

En tal sentido Maritain expresa sus diferencias respecto de las nuevas corrientes del pensamiento lógico-matemático, justamente en virtud de su falta de soporte intuitivo. Ya en su manual de lógica, escrito a comienzos de los años 20, nuestro autor sostenía que la llamada Álgebra de la Lógica busca reemplazar el pensamiento por el cálculo, dado que sus fundamentos “son en sí mismos absolutamente extraños a la Lógica verdadera, o arte del trabajo racional, y se originan de hecho, en la mayoría de los lógicos, en una concepción general (“Lógica de la Relación”) destructiva de una sana filosofía del raciocinio.”⁹⁰ Muchos años más tarde se referirá a la teoría de conjuntos como un puro instrumento de la ciencia, carente de intuitividad, y por lo tanto indigno de considerarse un *saber*. Los términos que aquí se introducen para el cálculo lógico reconocen su origen remoto en la abstracción, pero están deliberadamente destituidos de toda referencia a su origen, y devienen estructuras vacías capaces de aplicarse a cualquier contenido. En tal sentido ni siquiera cabe hablar de una teoría matemática, sino de una simple herramienta, un código de símbolos que ayuda al matemático a organizar y sistematizar ciertos capítulos, pero del que no depende de ningún modo un eventual progreso de la ciencia matemática. Este nuevo lenguaje parece haber encontrado su legitimidad en el desarrollo y la notable eficiencia de las computadoras. Y es bienvenido por todo lo que hace posible mediante la aplicación de los sistemas informáticos. Pero considerado en sí mismo, no es más que un sistema de transformaciones sintácticas. La noción misma de “conjunto”, según Maritain, no es de origen matemático sino que proviene de una abstracción del primer grado, como representando “una multitud indefinida de cosas”. Pero a partir de allí, como por un salto conceptual, se incorpora al mundo matemático y así pierde por completo su sentido inicial, como cuando se habla de “conjunto vacío” o “conjunto de un elemento”, como así también su valor analógico.⁹¹

⁸⁹ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 990-994.

⁹⁰ *El orden de los conceptos* p. 367.

⁹¹ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 957-974. Por razones análogas a las que indicamos en la nota 85, se advierte aquí en Maritain un enfoque excesivamente conservador de la lógica, y una comprensión insuficiente de algunos temas de la matemática moderna, como la teoría de conjuntos. Tal vez haya influido en ello la mala predisposición de su maestro Bergson hacia la lógica matemática.

b.3. El orden metafísico

Pasemos ahora al tercer nivel, propio del campo *metafísico*. Ante todo deben tenerse en cuenta las consideraciones anticipadas al tratar sobre el conocimiento del ser, pero que en sí mismas se aplican a todo el universo del conocer (*ens primum cognitum*). En el caso de un tratamiento científico acerca del ente la abstracción alcanza su máxima intensidad al despojar al objeto de *toda* referencia a la materia. Las nociones metafísicas no requieren, al igual que las matemáticas, ninguna referencia a la materialidad. Pero además están en condiciones de existir separadamente de la materia. Bajo tal estado lo inteligible resplandece con una luz especial, de máxima pureza:

No hay luz objetiva más apropiada para el misterio inteligible, a no ser la luz divina misma, luz de la fe y de la teología, que sobrepasa infinitamente la de la metafísica; no hay luz objetiva más *purificada* de lo sensible, y que pida una intuición menos arraigada en lo afectivo y en lo moral, en lo psicológico, en lo sentido. No hay objeto más profundo para nuestra inteligencia que el ser en cuanto ser (fuera de la deidad misma, objeto de la fe y de la teología, como también de la visión eterna, objeto inaccesible a nuestras fuerzas naturales); es un objeto transensible, más supraobservable y supraexperimental que cualquier otro.⁹²

Cuando la inteligencia extrae del conocimiento de lo sensible, donde está sumergido, al ser en sus propios valores, en su típica y primordial densidad inteligible, para hacer de él el objeto, o más bien el sujeto de la metafísica; es también y ante todo el acto de existir, lo que la inteligencia extrae en esta misma luz, al conceptualizar la intuición metafísica del ser. Y está entonces, según la doctrina clásica de los tomistas, en el tercer grado de abstracción.⁹³

Es de notar, pues, que en esta disciplina es fundamental la consideración del orden a la existencia, más allá del *quid* de las cosas que ella define: “el orden de la existencia está en la entraña misma de los objetos de la metafísica”. Y al ser la fuente de toda perfección, y no reducirse a un mero cuadro genérico vacío, o a una posición *de facto*, esa existencia “no puede permanecer fuera del campo del más elevado conocimiento del ser”.⁹⁴ Por eso corresponde hablar más bien de sujeto que de objeto, ya que aquello que contempla el metafísico no es un simple modo de ser, sino *aquello que es*, el sujeto del existir. Hablando con propiedad, la metafísica se ocupa del existir y de la esencia como constitutivos indisolubles del ente.⁹⁵

⁹² *Siete lecciones...* p. 123.

⁹³ *Breve tratado...* pp. 37-40.

⁹⁴ *Los grados del saber* p. 344.

⁹⁵ *Breve tratado...* pp. 33-49.

Por no aludir necesariamente al ámbito material, se dice que la metafísica termina ya no en lo sensible ni en lo imaginable, sino en lo puramente inteligible: “Nos hallamos ante el ser real (al contrario de lo que ocurre con la abstracción matemática), ante el ser real desembarazado de la existencia sensible, no ya contenido en ella como en el seno de la abstracción del primer orden, sino despojado de la existencia sensible, tomado en sí mismo en una intuición original”.⁹⁶ Y así, al quedar liberada de la constatación empírica y de la sujeción a las imágenes, “la metafísica emerge por encima del tiempo... percibe un mundo de verdades eternas, cuyo conocimiento vale no sólo para un determinado momento de realización contingente, sino para toda existencia posible.”⁹⁷

De acuerdo a la fórmula típica, el objeto de la metafísica es *el ente en cuanto ente*, lo real precisamente tomado bajo la razón de ser, y no como siendo de esta o aquella manera (*ens mobile, ens quantum*). Esa perspectiva no se agota en un género, sino que los supera a todos, para alcanzar la sobreuniversalidad de lo trascendental, de aquello que se distribuye analógica y participativamente en todos los géneros. Como ya vimos en un capítulo anterior, la analogía del ser representa un enfoque crucial para sostener una idea de la metafísica que no precipite hacia la univocidad del idealismo ni hacia la equivocidad del existencialismo. Contrapuesta al concepto unívoco de las ciencias físicas y matemáticas, el ser del metafísico “difiere esencialmente de los universales, no sólo porque tiene una amplitud más vasta, sino también y primeramente, y esto es lo que interesa en primer término, porque no es como ellos pura y simplemente uno e idéntico en el espíritu (digamos monovalente), sino que es polivalente y envuelve una multitud actual”.⁹⁸

En una extensa nota de su *Breve tratado...* Maritain alude a los trabajos de L.B.Geiger dedicados al análisis del manuscrito autógrafo del *Comentario al De Trinitate de Boecio* de

⁹⁶ *Filosofía de la naturaleza* p. 43.

⁹⁷ *Los grados del saber* p. 343. “Como escribe Maritain, la verdadera metafísica, proporciones guardadas y a su manera, tiene derecho a decir también: mi reino no es de este mundo. Sus axiomas, los toma a pesar de este mundo que se esfuerza en disimularlos. Sus conclusiones, las contempla remontándose de lo visible a lo invisible; las suspende a un régimen de causas inteligibles, no adverso, aunque sí estrictamente ajeno al sistema de consecuciones sensibles estudiadas por la ciencia experimental” S.Terán *Aproximaciones a la doctrina tradicional* p.248. En un curioso artículo publicado en 1921, Maritain se involucra en la temática del espiritismo, que por entonces gozaba de amplia difusión. Y allí asegura que el engaño en que se sostenía aquella práctica era el de buscar algo así como una “experimento metafísico”, una invocación empírica capaz de rescatar el saber metafísico de la frustración heredada del pensamiento kantiano. Para colmo, esta “metafísica empírica” se presentaba con el ropaje filosófico de Bergson, derivando así en una auténtica “perversión del conocimiento” cf. “Spiritisme et “spiritualisme expérimental”” en OC II pp. 1173-1179.

⁹⁸ *ibid.* p. 335. “La abstracción propia de la metafísica no procede de una simple aprehensión o de una visualización eidética de un universal más universal que los otros; sino que procede de la visualización eidética de un trascendental que lo llena todo, y cuya inteligibilidad envuelve una irreductible proporcionalidad o analogía (*a* es para con su existir como *b* es para con el suyo), porque esto mismo es lo que descubre el juicio: la actuación de un ser por el acto de existir, comprendido como desbordando los límites y las condiciones de la existencia empírica, y por consiguiente en la ilimitada amplitud de su inteligibilidad.” *Breve tratado...* p. 44

Santo Tomás, donde se aprecia el cuidado puesto por el Doctor Común en distinguir el acto característico de la abstracción, que sería el que corresponde a los dos primeros niveles, del de la separación, como propio de la metafísica. Si bien admite la evidencia de los textos que subrayan esa diferencia de nombre, no cree que baste para establecer una diferencia de doctrina respecto al esquema de los tres grados. A su entender, el propósito de Santo Tomás es “demostrar contra los platónicos, que los trascendentales pueden existir separados de la materia; pero que, en cambio, los universales y las entidades matemáticas no lo pueden hacer [...] Ninguna otra cosa hay que buscar en estos textos [...] Esta “separación” es la abstracción analógica del ser.”⁹⁹ La crítica posterior ha hecho importantes avances que parecen confirmar la presencia de un neto contraste entre la abstracción y la separación, en una línea que, no obstante, podría compaginarse con las tesis fundamentales de la metafísica tal como la entiende Maritain.¹⁰⁰

Aunque se verá con más claridad andando camino, queremos adelantar la relevancia que adjudica nuestro autor al saber metafísico, no sólo por razón de la dignidad de su objeto, sino porque, como consecuencia de ello, es una instancia decisiva para la arquitectura del saber en su integridad. Sólo desde la aceptación de la grandeza y la miseria de la metafísica, como se titula el primer capítulo de *Los grados del saber*, es posible captar su capacidad para articular e iluminar los saberes, al mismo tiempo que prepara el espíritu para esa especie de noche luminosa del misterio. El verdadero sentido de la dignidad del intelecto y de cualquier posibilidad de una articulación orgánica del conocimiento está en la capacidad metafísica, en el papel central y absolutamente decisivo de la intuición del ente y su elaboración racional. Por eso Maritain afirma que “el filósofo no es tal si no es metafísico”.¹⁰¹

⁹⁹ pp. 40-44. Cf. R.DENNEHY “Maritain’s Realistic Defense of the Importance of the Philosophy of Nature to Metaphysics” pp. 107-114. F.D.WILHELMESEN “Commentary on Maritain’s Epistemology by Gerald A.McCool, S.J.” pp. 27-28. Puede verse una discusión sobre las restricciones del enfoque según la abstracción formal de tercer grado, en relación con la intuición del ser y la mirada profunda de la metafísica, en A.GNEMMI “Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain” pp. 300-302.

¹⁰⁰ Para un panorama de la discusión en torno a la *separatio* como perspectiva de la metafísica véase: M.F.BALMASEDA CINQUINA “*Separatio*” y otros hábitos intelectuales en “Actas de la XXIX Semana Tomista” Buenos Aires, STA, 2004; S.GELONCH *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino* Pamplona, EUNSA, 2002; J.J.HALADUS *The negative judgement of separation according to Saint Thomas Aquinas’ Commentary on the De Trinitate of Boethius* (Diss. P.U.S.Thomae) Roma, 1979; LAFLEUR, C., avec la collaboration de J. CARRIER “Abstraction, séparation et tripartition de la philosophie théorique: quelques éléments de l’arrière-fond farabien et artien de Thomas d’Aquin Super Boethium De Trinitate question 5 article 3” en *Recherches de Théologie et Philosophie Médieval* a.65, 1998, pp. 248-271; C.A.LÉRTORA MENDOZA – J.E.BOLZÁN “Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas (In Boethium de Trinitate Q.VI a.1)” en *Sapientia* a.27, 1972, pp.37-50; J.OWENS “Metaphysical Separation in Aquinas” en *Mediaeval Studies* a.34, 1972, pp. 287-306 ; J.J.SANGUINETI *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* cit.; R.SCHMIDT “L’emploi de la séparation en métaphysique” en *Revue Philosophique de Louvain* a.58, 1960, pp. 376-393 ; J.WIPPEL “Metaphysics and *Separatio* in Thomas Aquinas” en *The Review of Metaphysics* a.31, 1978, pp. 431-470.

¹⁰¹ *Breve tratado...* p. 30.

Cerraremos esta parte dedicada a los grados de la abstracción dianoética añadiendo algunas aclaraciones pertinentes. Es oportuno decir ante todo que la división recién expuesta debe tomarse en sentido analógico, contrariamente a lo que sugiere la desafortunada terminología de los “grados” de abstracción. No se trata, pues, de una secuencia ascendente, o de una progresión que intensifique la penetración en un mismo sentido. Son perspectivas, vocabularios y métodos esencialmente diferentes. Por momentos se tiene la sensación contraria, por ejemplo cuando Maritain afirma:

Existen pues instancias sucesivas que responden como a distintos planos de ruptura inteligible; es necesario pasar del uno al otro, hacer caer esto después aquello; es preciso pasar por grados de visualización eidética cada vez más puros, en tanto que haya todavía en las cosas algo que ver y que no se podía ver aún, porque estaba enmascarado en la instancia en que se encontraba. Nos percatamos por esto de la miseria propia y de la grandeza de la inteligencia humana que no puede entrar sino progresivamente en el ser de las cosas, es decir, despojándolas de tal o cual determinación objetiva, de tal o cual capa de conocibilidad (sensible, después físico-inteligible, luego matemático-inteligible) que enmascara lo que aun queda por percibir.¹⁰²

Sin embargo, el contexto del pensamiento maritainiano, como la tradición misma de la que proviene esta doctrina, apuntan hacia otro lado. Lo que se quiere enfatizar es la necesidad de una búsqueda paulatina y laboriosa, *pedetentim* como suele decir Santo Tomás. La realidad no se nos presenta directa e intuitivamente en toda su riqueza, pues como ya dijimos hay una clara desproporción entre la densidad del ser creado (infinitamente más en el Increado) y la limitación de nuestras facultades. Y así como las monedas tienen anverso y reverso, y por mucho que se preste atención a una de sus caras jamás se llegará a ver la otra, así también la indagación en cualquiera de estos tres órdenes recién descritos, no importa cuánto se profundice, no desemboca de suyo en ninguno de los otros

como si la matemática fuera más abstracta y más general que la física, y la metafísica más abstracta y general que la matemática. ¡No! Entre los grados de abstracción no hay sino relación analógica; cada uno de ellos responde a una manera típica e irreductiblemente distinta de considerar lo real y de apoderarse de él; a una “captación” *sui generis* en la lucha del entendimiento con las cosas.¹⁰³

¹⁰² *Siete lecciones...* pp. 123-124.

¹⁰³ *Breve tratado...* pp. 41-44; *Filosofía de la naturaleza* pp. 36-37. Por eso acota LEROY que “La armonía de las ciencias que se sitúan en órdenes de inteligibilidad diversos no vendrá de que se reúnan y se continúen, o incluso de que hablen el mismo lenguaje, quiero decir el mismo léxico conceptual. Esta armonía es quimérica y a menudo dejará su lugar al conflicto. La única que nos resulta posible es la reconciliación por medio de la sabiduría.” “Le savoir speculatif” p. 288.

Habría entonces una heterogeneidad esencial e insalvable desde una pretendida uniformidad que sólo podría imponerse apriorísticamente. Este dato resulta insoslayable para comprender en su núcleo la tesis que intentamos presentar. Maritain recurre aquí a otro texto del comentario de Santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, donde se plantea la distinción de los tres órdenes mentados ya no desde su origen, que corresponde a la operación abstractiva, sino de acuerdo a la naturaleza del juicio en el cual se resuelven o terminan cada uno de estos saberes. Las verdades físicas, matemáticas y metafísicas se expresan bajo configuraciones objetivas diferentes:

El saber físico debe terminarse en lo sensible, el saber matemático en lo imaginable y el saber metafísico en lo puramente inteligible. Y tenemos aquí un texto precioso que habría que escribir con letras de oro en los pórticos universitarios: “En las cosas divinas (en las cosas metafísicas) no debemos tomar ni a los sentidos ni a la imaginación como término para la realización de nuestros juicios; en el caso de los objetos matemáticos debemos verificar nuestros juicios en la imaginación, no en los sentidos (por supuesto que esta verificación debe entenderse de una manera analógica, a veces indirecta, como en el caso de las geometrías no euclidianas); mas, en los objetos propios del físico el conocimiento se termina en los sentidos mismos y en los sentidos se verifica el juicio”. Y Santo Tomás agrega: “Y por esto es un pecado intelectual querer proceder de la misma manera en las tres partes del conocimiento especulativo.” Este pecado es el pecado propio de Descartes, que ha querido reducir todas las ciencias especulativas a un mismo grado, a un mismo método, a un mismo tipo de inteligibilidad.¹⁰⁴

Así, pues, la distinción de las ciencias se refuerza por la consideración del tipo de enunciado en el que cada una desemboca. Dicho en otras palabras, se trata del modo de verificación propio de cada nivel conceptual.¹⁰⁵ Las ciencias físicas (tomadas por el momento en su generalidad) llevan ese nombre porque deben remitir permanentemente al orden sensible, y la verificación empírica, sea esta en forma natural o sofisticada, está en la regla misma de su verdad. La abstracción física o de primer orden aleja la mente de lo singular y concreto, pero debe regresar a ello para cumplirse como pleno conocimiento: “el objeto de la física cae bajo los sentidos justamente en cuanto objeto de ciencia; la percepción de los sentidos desempeña un papel esencial en el saber propio de la abstracción del primer orden”.¹⁰⁶

En el orden matemático la experiencia es, como en cualquier otro caso, el punto de partida, pero aquí basta partir de una visión sólo precientífica, ya que, una vez en posesión de

¹⁰⁴ *Filosofía de la naturaleza* pp. 37-38. Cf. *Réflexions...* en OC III pp. 175-176; *Filosofía de la historia* pp. 25-28; M.-V. LEROY “Le savori speculatif” pp. 295-297.

¹⁰⁵ D.E. WINANCE O.S.B. “Réflexions sur les degrés d’abstraction et les structures conceptuelles de base dans l’*épistémologie* de Thomas d’Aquin” pp. 571-578.

¹⁰⁶ *Filosofía de la naturaleza* p. 38; *Los grados del saber* pp. 100-101.

alguna representación empírica de los objetos matemáticos (*un círculo, un par de cosas, etc.*), esta ciencia se basta perfectamente a sí misma para engendrar el universo de sus necesidades inteligibles perfectamente autónomas de una experiencia que, como dice Simon, ya se ha perdido de vista y no figura en la textura de la ciencia misma.¹⁰⁷

Por eso dice Santo Tomás que el saber matemático concluye según lo imaginable, es decir aquello dotado de existencia meramente posible, en el sentido de poder representarse, al menos indirectamente, en el orden de la sensibilidad interna. Allí ya no cuenta la verificación empírica como *criterio* de verdad, sino sólo una pauta de deducibilidad o construibilidad.¹⁰⁸ En cambio, el juicio resolutorio del metafísico queda en lo puramente inteligible, que corresponde a las necesidades propias del ser. En la medida en que la metafísica se involucra con lo existente, debe nutrirse de la experiencia. Pero no está forzada a retornar al orden sensible, porque su objeto justamente lo trasciende.

Acaso convenga aclarar que la palabra “verificación” no tiene el valor más corriente en nuestros días, afianzado desde el Círculo de Viena, según lo cual en cada instancia científica se impone señalar, por vías metodológicas apropiadas, que *se dé el caso de* por lo menos un determinado individuo que ostente a la vez la propiedad designada por el término sujeto y la que designa el término predicado. Lo que ha de entenderse, más bien, es la conversión del intelecto por la cual, en razón de su intencionalidad, los conceptos acuñados en cada orden abstractivo se intuyen como realizados en un determinado *lugar* de lo existente:

No consideramos que la verdad del juicio científico deba ser objeto del sentido y establecida *por* él en el conocimiento de la naturaleza sensible, ni que deba ser objeto de la imaginación y establecida *por* ella en las matemáticas. Como si la ciencia alguna vez pudiese ser la obra propia del sentido. La realización o verificación del juicio en lo sensible y en lo imaginable es como un límite o una barrera de universo a propósito de esos dos géneros de saber, y determina igualmente el modo propio de su método y su demostración.¹⁰⁹

En el caso de la metafísica, la resolución de sus proposiciones en el terreno de lo puramente inteligible no significa, entonces, que se encuentre confinada, al modo kantiano, al orden problemático o regulativo. La metafísica no da la espalda a la experiencia sensible, como si no hubiese en ella ningún contenido de valor estrictamente metafísico. Por el contrario

¹⁰⁷ Cf. “Les préoccupations expérimentales des philosophes et la notion de fait philosophique” p. 269.

¹⁰⁸ *Los grados del saber* pp. 99-100.

¹⁰⁹ *Grande Logique* en OC II p. 745.

Es *por* medio de los hechos, y de los objetos de experiencia, y de la existencia sensible, que ella verifica o demuestra sus conclusiones, las cuales no están encerradas ni *en* lo sensible ni *en* lo imaginable como en su lugar propio de verificación; e incluso cuando ellas se realizan en las cosas sensibles, no es en esas cosas *en tanto que sensibles*, sino en tanto que inteligibles, que ellas se realizan y se verifican.¹¹⁰

A partir de lo dicho se percibe una diferencia importante en la naturaleza del primero y tercer grados en comparación con el segundo. En efecto, los niveles físico y metafísico, tal como se aprecia de su respectiva descripción, se orientan hacia la especulación de lo real *ut sic*, de manera que “a pesar de la esencial diferencia de orden que las separa, la filosofía de la naturaleza está en una cierta continuidad con la metafísica”,¹¹¹ en contraste con la matemática, afincada en la preterrealidad de lo puramente cuantitativo:

Aunque difieren específicamente, la *física* y la *metafísica* tienen de común que ambas no se dirigen sino hacia objetos inteligibles que *pueden existir* en las cosas, es decir, hacia seres *reales*, en cuanto este término “real” designa no sólo la existencia actual, sino también la existencia posible fuera del espíritu. Las matemáticas, por el contrario, tienen por objeto algo que no es necesariamente real, sino que puede ser (*permissive*, decían los antiguos) tanto un ser imaginario o ficticio, un *ser de razón*, como un ser real. Esta diferencia capital hace que los tres grados de abstracción no estén sobre la misma escala, y que el primero y el tercero por un lado, y el segundo por otro, determinen maneras opuestas de enfocar el conocimiento de las cosas.¹¹²

Permítasenos adelantar, a la luz de esto, que podría afirmarse cierta superioridad jerárquica de la filosofía de la naturaleza en relación a la matemática, en la medida que “la luz del primer grado de abstracción es como una participación de la del tercero”.¹¹³ Insistiremos sobre este punto al referirnos a las relaciones entre los saberes.

¹¹⁰ *ibid.*

¹¹¹ *Los grados del saber* p. 74.

¹¹² *Ibid.* p. 75. “Los tres niveles de pensamiento son progresivamente inmateriales, más formales, pero no en la línea de un ascenso homogéneo. La Metafísica para Aristóteles tiene más que ver con la física que con la matemática, mereciendo justamente el nombre recibido en la tradición peripatética” J.J.SANGUINETI *art.cit.* pp. 73-74. “Mientras que el pensamiento físico y metafísico tienen por objeto el ser real y no usan el ente de razón que para conocer lo real; mientras que el pensamiento lógico considera el ente de razón cuyas leyes son al mismo tiempo las reglas del pensamiento, el pensamiento matemático, *en virtud misma del proceso abstractivo que le confiere su especificidad*, se encuentra ubicado frente a un universo en el que el ente de razón vale como ente real. [Bien entendido, se trata aquí de lo real posible, de lo que es capaz de existir fuera del espíritu, no de lo real que existe en acto]. En el orden físico y en el metafísico, lo real goza con respecto al ente de razón de una doble prioridad; de una prioridad que podemos llamar *causal* –extendiendo analógicamente la noción de causalidad-, en el sentido que todo ente de razón es construido a imagen del ente real, y de una prioridad que podemos llamar *final*, en el sentido que la construcción del ente de razón tiene por función el conocimiento del ente real. En el orden matemático, la prioridad causal del ente real subsiste, pero su prioridad final es abolida.” Y.SIMON “La science moderne de la nature et la philosophie” p. 75.

¹¹³ *Ibid.* “Más puramente especulativa que las ciencias de la naturaleza, la filosofía de la naturaleza nos hace penetrar en el dominio de las verdades primeras, ella ya es sabiduría, o más bien es ella una puerta abierta a la sabiduría. Su objeto es aún el mundo de la naturaleza y de la materia en sus diversos ámbitos, pero es sobre un ángulo completamente diferente que ella la considera, con medios de acercamiento y un equipo intelectual del

Una segunda aclaración se refiere al carácter genérico de esta división, lo cual quiere decir que los grados físico, matemático y metafísico no constituyen especies científicas únicas e indivisibles. Lo que aquí se pone como criterio de división es el *terminus a quo*, el punto de partida, según que el espíritu deje a un lado tales o cuales condiciones materiales. Pero esa remoción de materia no alcanza para definir por completo una determinada ciencia, por cuanto desde el mismo término inicial es posible desembocar en objetos más o menos inmateriales. El movimiento de la mente exige establecerse también a partir de su *terminus ad quem*, lo cual dará origen a la pauta última de distinción que deberemos considerar en el capítulo siguiente, y que viene a denominarse *modus definiendi*.¹¹⁴ Por el momento baste con el ejemplo de la distinción entre geometría y aritmética, que si bien pertenecen al segundo nivel de abstracción, difieren por cuanto “la segunda es más elevada en abstracción y en inmaterialidad que la primera”, puesto que “lo continuo numérico presupone de suyo la noción primaria e irreductible de la extensión”.¹¹⁵

Como tercera acotación, mencionaremos el comentario de Simon, según el cual la división de los niveles abstractivos, que se aplica directamente al orden especulativo, puede hacerse extensiva en cierto modo al campo del saber práctico. Un caso especial es el conocimiento moral, donde los objetos concebidos intelectualmente se integran al orden de los fines y de la existencia misma. En los asuntos éticos se descubrirá un cierto nivel, el de la *sindéresis*, una intelección de tercer grado o metafísica, ya que el imperativo de hacer el bien y evitar el mal compromete a toda creatura personal y trasciende el orden material. En otro nivel, en cambio, se introducirían términos del orden físico, como al proclamar, a modo de ejemplo, la intrínseca ilicitud ética del suicidio (la muerte es un fenómeno de orden animal, que cae bajo el primer grado de abstracción). Pero ciertamente no hay lugar para el tipo de

todo diferentes, que no se encierran en la experiencia, lo observable y lo mensurable, sino que se atienen al plano del ser y de la búsqueda del ser como primer principio de inteligibilidad de lo que vemos obrar y cambiar en el mundo. Es por eso que la filosofía de la naturaleza conoce al hombre y a las cosas del hombre de una manera más perfecta y más comprensiva que las ciencias empiriológicas que se ocupan del ser humano.” *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 976-977.

¹¹⁴ *Los grados del saber* p. 72 n.26. El modo de definir significa algo más que el mero rango de extensión o universalidad del objeto, ya que así entendido la ciencia del género y la de sus especies es estrictamente la misma.

¹¹⁵ *ibid.* p. 71 n. 26. “Juan de Santo Tomás explica que la abstracción que define un orden es inicial y consiste en dejar de lado cierta especie de dato material: la materia individual en física, la materia sensible en matemática, toda materia en metafísica. Una vez efectuada esta abstracción inicial, el espíritu entra en un orden de inteligibilidad que no debe compararse a un plan sino más bien a un espacio, pues, en el interior de este reino de inteligibilidad, el espíritu tiene la libertad de trepar y descender de manera que pueda alcanzar diversos grados de abstracción terminal.” Y.SIMON “La philosophie des sciences de Jacques Maritain” p. 223.

abstracción matemática, pues su objeto, según ya dijimos, permanece completamente ajeno al ámbito de la existencia actual.¹¹⁶

2.3 La abstracción imperfecta

La perfección propia del objeto matemático y la consiguiente exactitud de su definición hacen posible que el saber del segundo grado de abstracción quede completamente contenido en los límites de la perspectiva dianoética. Al aplicarse a la cantidad sin otro soporte que la materia inteligible, el entendimiento puede establecer objetivaciones estrictas y elaborar un discurso riguroso de tipo *propter quid* o explicativo. Sin embargo, la relación de los otros dos grados al ser real supone un ámbito de complejidad y profundidad que excede el enfoque dianoético. Es así que, tanto en el primero como en el tercer nivel, aparecen según Maritain modalidades imperfectas de la abstracción, que responden, respectivamente, al defecto y al exceso de la riqueza ontológica de sus objetos: por un lado tenemos la indefinida e incierta multiplicidad de las especies del mundo físico, y por el otro la infinitud transgénica del ser que conduce al Existir Subsistente. Maritain cita aquí una especie de principio metodológico tomista según el cual

en el conocimiento *imperfecto* de la esencia o del *quid*, envuelto en toda ciencia que se sitúa en la simple perspectiva del hecho (*quia est*), lo que, en el caso de las sustancias materiales, es conocimiento por cierto *género* próximo o remoto y conocimiento por ciertos *accidentes* característicos, llega ser, en el caso de las sustancias inmateriales, conocimiento por vía de *negación* y conocimiento por vía de *causalidad* y de *eminencia*.¹¹⁷

Cuando se trata de una abstracción disminuía por la falta de luz del objeto contemplado, según es el caso de los cuerpos físicos, Maritain habla de abstracción *perinoética*. Si se trata, en cambio, de objetos que impiden la captación adecuada por razón de su excesivo resplandor, tenemos la abstracción *ananoética*. Con otra expresión, podría decirse que en el

¹¹⁶ Y.SIMON “Réflexions sur la connaissance pratique” p. 472. Tal vez podría incorporarse el nivel de abstracción matemático por referencia a litigios morales en el campo económico.

¹¹⁷ *Los grados del saber* p. 374 n. 48. Aquí se plantea en principio una identificación lisa y llana entre conocimiento por abstracción imperfecta y conocimiento *quia* o de verificación. Sin embargo, deberemos volver luego sobre esto a propósito del caso de la física matemática.

primero caso estamos “más acá de la explicación”, y en el segundo “más allá de la explicación”.¹¹⁸ Haremos seguidamente algunas consideraciones de cada una de ellas.

a) La abstracción perinoética

El nombre que propone en este caso nuestro autor procura aludir a esa suerte de rodeo o circunvalación que la mente debe realizar, a falta de suficiente capacidad penetrativa, para llegar a algún conocimiento de la cosa: “este conocimiento lleva sin duda a la esencia y la estrecha desde fuera, pero como a ciegas, sin poder discernir ni la esencia misma, ni las propiedades en el sentido ontológico del vocablo: conocimiento periférico o ‘circunferencial’”¹¹⁹. Aunque no está del todo claro, viene a coincidir materialmente con el saber empiriológico que expusimos en el capítulo anterior. Según parece Maritain sólo plantea esta coincidencia una vez.¹²⁰ Pero en ciertos pasajes hace una descripción de la ciencia de verificación fenoménica que coincide con la que atribuye, en *Filosofía de la Naturaleza* y otros lugares, al saber empiriológico.¹²¹ En cambio, podemos vacilar si observamos que en las pp. 323-324 de *El Campesino del Garona* cita a las partes del saber empiriológico como “ejemplos” de abstracción perinoética. ¿Qué otros habría? No está claro. Pero sí puede agregarse que, en su origen, lo empiriológico y lo perinoético se distinguen en el criterio por el que se definen: uno se opone a lo ontológico o filosófico; el otro se opone a lo dianoético, que incluye lo matemático.

En el orden perinoético, las esencias son aprehendidas como ocultas tras la manifestación de ciertos rasgos que pueden constatarse, pero no justificarse por alguna necesidad de naturaleza. Al quedar escondida tras un velo de contingencias la esencia no es apreciada con suficiente claridad como para deducir de ella los rasgos que caen bajo el

¹¹⁸ *Ibid.* p. 66, 67 y 346. Se trata de una correspondencia simétrica: “para las cosas de lo alto, el conocimiento *por analogía* de proporcionalidad propia, que emplea la metafísica cuando se eleva a la causa primera, y para las cosas de abajo el conocimiento *por signos*, que las ciencias de los fenómenos nos procuran de la naturaleza, y ante todo el conocimiento *simbólico* de lo real físico en el cual desembocan las teorías físico matemáticas en su más alta elaboración deductiva del dato experimental.” *Ibid.* p. 83. Acerca de esta terminología Maritain aclara: “La tendencia de nuestras mentes es a espacializar, concretizar, y materializar incluso las realidades más espirituales. Por lo tanto, en orden a captar lo espiritual, lo inmaterial tanto en sí mismo como en su condición latente en el mundo sensible y material, necesitamos palabras que no sean un obstáculo para esa comprensión espiritual, sino más bien ayudas para nuestras mentes, tan inclinadas a lo material, a fin de trascender lo sensible y alcanzar lo inteligible en el núcleo mismo de las cosas. Por esta razón, los términos que poseen una apariencia de mayor abstracción (noética, dianoética, perinoética, etc.) deben evitar el peligro de imaginar y concretizar espacialmente lo que pertenece de modo estricto al orden de lo inteligible.” *Lectures* p. 6.

¹¹⁹ *Los grados del saber* p. 323.

¹²⁰ Cf. *El Campesino del Garona* p. 347 n.4.

¹²¹ Cf. *Los grados del saber* pp. 73-75.

alcance de la observación empírica. Precisamente porque pertenece al dominio del saber *quia*, “la experiencia es esencial a la ciencia misma, y *ella la regula por entero*. La cuestión *an est* tiene ahí por objeto los hechos mismos experimentalmente criticados.”¹²² Se da como una especie de “subinteligibilidad” que obliga a la inteligencia a detenerse en la superficie misma de la esencia, como inclinada hacia ella, pero bajo un estado crepuscular, derivado de un nivel mínimo de abstracción (apenas lo indispensable para elevarse al orden intelectual, pero sin perder el detalle de la materialidad y concreción de las cosas, que es lo que en este enfoque se busca precisamente).¹²³ La esencia, en definitiva, es palpada en su solidez pero sin quedar a la vista más que a partir de ciertas corroboraciones de apoyo inductivo. Éstas se conocen como *leyes científicas*, en cuya (aparente y momentáneamente no desmentida) regularidad se presiente la necesidad intrínseca de la esencia.

a.1 La *via determinationis*

La caracterización del orden perinoético no aparece explicitada en los testimonios antiguos. De hecho, la ciencia física constituía en aquellas tradiciones una *species atoma*, un saber único en el cual se daba, junto a la parte correspondiente a los principios y tesis capitales de orden esencial, un amplio correlato de conocimientos de origen inductivo que proporcionaban la “historia natural”, es decir la descripción atenta y pormenorizada de las cosas físicas sin pretensiones de justificación, y como auxilio para llegar a las conclusiones en el plano superior. Es así como la experiencia recogida y sistematizada en estos tratados secundarios proporcionaba el sustento a la teoría de las categorías, o del movimiento, o de la finalidad, o de las pasiones humanas. Guiados por “un singular optimismo y un cándido imperialismo filosófico”,¹²⁴ aquellos autores aplicaban los criterios de la filosofía de la naturaleza en ámbitos muy particulares que requerían abordajes apropiados, y llegaban así a

¹²² *Los grados del saber* p. 100.

¹²³ Se trata de “una luz disminuía con relación a la del filósofo, un claroscuro más oscuro, el claroscuro de la conceptualización empiriológica, y este claroscuro de luminosidad mínima en el modo de concebir y de analizar, es lo único que permite alcanzar el detalle de los fenómenos, de las acciones y reacciones de la naturaleza sensible; bajo una luz más intensa estos detalles se desvanecen, ya no los podemos ver pues aquélla los absorbe.” *Filosofía de la naturaleza* p.162. Cf. *Refléxions...* en OC III pp. 176-177. Cf. Y.Simon “La philosophie des sciences de Jacques Maritain” pp. 228-229.

¹²⁴ *Los grados del saber* p. 281. La superioridad de la sabiduría filosófica, claramente tematizada en esa época, ponía a las demás ciencias en la condición de siervas, al menos en la visión platónica o aristotélica, quizá bajo un espíritu semejante al que luego introdujo la expresión *philosophia ancilla theologiae*. Cf. *Refléxions...* en OC III p. 179.

generalizaciones más o menos bien fundadas, pero incapaces de suplir la investigación causal y detallada de los fenómenos.¹²⁵

La enseñanza de la historia ha permitido corregir aquel esquema, de modo que hoy la ilusoria ambición de abrazar todo el conocimiento de la naturaleza en un mismo encuadre formal, perfeccionado indefinidamente en la línea de una creciente especificación, ha caducado. En su lugar, las ciencias particulares han tomado a cargo la tarea de razonar sobre el abigarrado acontecer de los fenómenos, y han aliviado y liberado a la filosofía de una carga que no era para ella y en cierto modo la condicionaba, así como decía J.Cocteau que “la fotografía ha liberado a la pintura”.¹²⁶

El empeño de los sabios por llegar a las últimas diferencias de las cosas no es, en definitiva, un antojo característico de la época reciente, embelesada por los beneficios técnicos de una ultra-especialización. Hay una razón de fondo para aspirar a ese conocimiento particularísimo, y es que “sólo hay saber perfecto cuando conocemos las cosas, no de un modo más o menos indistinto, deteniéndonos en determinaciones genéricas, sino descendiendo hasta las últimas determinaciones específicas”,¹²⁷ por cuanto cada nueva distinción supone un acto, es decir, un reflejo del ser, y llama a ser comprendido como tal. Ahora bien, considerando que el conocimiento humano, en cuanto humano, procede según el orden de la potencia al acto, se entiende que empieza por lo que es más confuso e indeterminado para llegar a lo distinto y determinado. Este descenso progresivo de lo genérico a lo específico es una *via determinationis*. El Aquinate parece dispuesto a admitir que, en ese camino de creciente diversificación de los objetos se llega, en algún punto, a un compromiso tal con la materia que la operación abstractiva perfecta ya no es posible, porque significaría dejar de lado aquello que caracteriza a esa especie en particular. Pero al retener lo propio de un modo no abstractivo se pierde la consistencia del concepto como algo articulado esencialmente, y ya no es posible definir con rigor ni establecer la intrínseca necesidad de las notas que aparecen en ese concepto.

La esencia de las cosas sensibles permanece, en general, velada para nosotros, a causa de la materia donde está sepultada... En el orden físico es muy posible llegar a ciertas definiciones esenciales y específicas concernientes al hombre y a las cosas del hombre (sus potencias, sus hábitos, etc.), pero por debajo del hombre, la mayor parte del tiempo,

¹²⁵ *Refléxions...* en OC III p. 179. Los antiguos admitían en ciertos campos el estado de opinión o *doxa*, “por causa misma de la ininteligibilidad relativa del mundo del devenir, y por causa de la complejidad de las relaciones causales particulares infinitamente difíciles de separar del flujo de los hechos contingentes ” *ibid.* Cf. *Cuatro ensayos...* p. 181.

¹²⁶ *Los grados del saber* p. 40.

¹²⁷ *ibid.* p. 284.

el elemento de resistencia a la inteligibilidad traído por la materia, y que vuelve opacas a nuestra mirada las naturalezas corporales, cognoscibles por signos más que por propiedades en el sentido ontológico de este vocablo, hace que las esencias permanezcan escondidas para nosotros *en su especificidad*. Se sigue de lo dicho que la filosofía de la naturaleza no puede descender hasta las últimas diversidades específicas de la naturaleza corporal. Hay pues que someter a una grave restricción el optimismo filosófico de los antiguos.¹²⁸

La posibilidad de un conocimiento dianoético, estrictamente esencial, universal y necesario, queda para nosotros restringida a las máximas generalidades del mundo natural: lo vegetal, lo animal, lo racional, la materia, la forma, los accidentes básicos, y no mucho más. Para acceder a las especies particulares, según Maritain, debemos *sustituir* esa esencia insalvablemente opacada por la materia concreta con un lenguaje peculiar, con ciertos “signos” que la prefiguran. Al hablar de esta manera, se está pensando en ciertos rasgos o determinaciones periféricas, accidentales, que están al alcance inmediato de la experiencia y a partir de las cuales la inteligencia es llevada al interior de las cosas. Estos signos son, desde el punto de vista ontológico, accidentes que invisten a la substancia de una u otra manera. Algunos de ellos, los que son propios o “profundos”, emanan en cierto sentido de la esencia y reconducen discursivamente a ella, presentándose como necesarios y derivados. Otros, en cambio, aparecen como comunes o “exteriores”, y más allá de su carácter repetitivo no indican ninguna relación bajo necesidad. A través de estos signos la inteligencia construye esquemas conceptuales más o menos bien diferenciados, y con eso le basta para discriminar especies. Pero no es capaz de descubrir si se trata o no de diferencias esenciales o de meras generalizaciones, como en el caso de la *abstractio totalis*. Como dice Maritain, el nudo del problema está en la distinción entre las propiedades esenciales y las que no lo son. Mas dado que a menudo nos encontramos con esas caracterizaciones más bien simbólicas, como si fueran coordenadas de ubicación extrínsecas, es preciso admitir que entonces esos signos más que manifestar la cosa la ocultan. Se puede, por ejemplo, presentar la esencia de un elemento químico a través de una serie de accidentes mensurables, como la densidad, el peso

¹²⁸ *Los grados del saber* pp. 281-283. “No hay más que una especie ontológica que estemos seguros de conocer y de establecer, es la especie humana (la cual tiene que ver propiamente con los criterios de la filosofía).” *Approches sans entraves* pp.616-617. La *via determinationis* es un concepto clave en el proceso de división del saber. Santo Tomás se refiere a él en particular en el extenso comentario al *Proemio* de la *Física* del Estagirita. Recomendamos consultar CH. DE KONINCK “Introduction à l'étude de l'âme” en *Laval Théologique et Philosophique* III, 1947, n.1 pp. 9-65; M. GEORGE “Aristotle and Aquinas on the División of Natural Philosophy” en *Jacques Maritain Center – Thomistic Institute* 2000 (www.nd.edu/~maritain/); G.J.MCMAHON “The “Proemium” of the Physics of Aristotle” en *Laval Théologique et Philosophique* XIII 1957 n°1 pp.9-57; J.WOICIECHOWSKI “Reflexions sur le mode de savoir des sciences Physiques” en *Laval Théologique et Philosophique* XX,1964 n.1 pp.9-3.

atómico o la temperatura de fusión. Pero más allá de su valor práctico, esa es una descripción de escaso sentido ontológico. Las verdaderas propiedades han sido sustituidas.

El espíritu no ha podido descifrar lo inteligible en lo sensible, y se vale de esto mismo para circunscribir un núcleo inteligible que se substrahe a sus alcances. Entonces es cuando decimos que la forma está demasiado profundamente soterrada en la materia para que pueda llegar hasta ella la luz de nuestra inteligencia. Mediante tales propiedades es imposible lograr la posesión, en cualquier grado que sea, de la naturaleza sustancial en sí misma, en su constitutivo formal: ella es conocida no por signos que la manifiestan sino por signos que la tienen oculta. Es lo que acaece en la intelección perinoética.¹²⁹

Al plantear la diferencia entre lo dianoético y lo perinoético en términos de conocimiento genérico y específico, téngase en cuenta que la teoría realista de los universales establece una distinción lógica entre los distintos órdenes de universalidad en una misma línea, de modo que las propiedades del género son aplicables a las especies, mas no a la inversa. Por eso, en la medida en que los conceptos hacen referencia a objetos distinguibles sensiblemente, no son capaces de revelar relaciones causales necesarias. Sin embargo “en esos conceptos están incluidos lógicamente conceptos más universales, derivados de los mismos datos de experiencia, que pueden revelar relaciones causales necesarias, pero sólo relaciones causales muy generales y no específicas.”¹³⁰

Cahalan insiste en que el conocimiento perinoético llega a la esencia, pues de lo contrario *aquello* de lo que habla la ciencia sería una suerte de “existencia inespecífica”. La diferencia con lo dianoético está por el lado del conocimiento *quia* y *propter quid*: “Conocer *que* se da una relación causal necesaria entre las cosas para las que usamos los términos A y B no es lo mismo que conocer esa relación causal necesaria *en sí misma*. Para conocer una relación *necesaria* en sí misma debemos conocer que su opuesto está excluido de posibilidad.

¹²⁹ *Los grados del saber* p. 326. WEISHEIPL no está de acuerdo con las restricciones que plantea Maritain respecto del conocimiento de las definiciones esenciales, en particular cuando parece limitar esa posibilidad al hombre y a sus productos. Citando a Aristóteles, insiste en que las numerosas diferencias detectables entre las especies vivientes “son más que meros sustitutos o signos para una definición, pues son el único medio para entender las naturalezas esenciales como un principio ontológico de esas diferencias observadas”. A su entender, hay una tarea pendiente respecto a cómo se llega, efectivamente, al conocimiento por definición del mundo natural. Cf. “Commentary on ‘Maritain’s Epistemology of Modern Science’ by Jean-Louis Allard” pp. 183-184.

¹³⁰ J.CAHALAN “Maritain’s Views on the Philosophy of Nature” p.200. Más adelante el mismo Cahalan propone como ejemplos de diferencia específica el uso de razón (o sea el entender al hombre como “animal racional”) y la capacidad de silbar una canción. Hay accidentes que dependen de la esencia, y otros que dependen de la acción de un agente exterior. En la medida en que la racionalidad se postula como diferencia específica, esto es como parte de la esencia del hombre, es preciso que se la reconozca como derivada de su esencia y no como producto de un influjo externo. Al apreciar esos accidentes según una relación estricta a la esencia, se dice que son *propiedades*, y que por medio de ellas se conoce la esencia *en cuanto tal*. Los fenómenos, en cambio, no manifiestan ninguna relación necesaria y, por lo tanto, no constituyen propiedades en sentido estricto. En el caso de ciertos fenómenos *regulares*, esa misma regularidad *hace las veces* del conocimiento de la esencia, de una manera “circunferencial”. La naturaleza no es conocida *por* ellos, sino más bien *en* ellos (pp.205-7).

[...] En pocas palabras, conocer una relación causal necesaria en sí misma es ser capaz de verificarla por resolución en verdades conocidas a partir de un entendimiento de sus términos. Tal es la intelección dianoética. El conocimiento de la esencia que no alcanza a esto es la intelección perinoética.”¹³¹

a.2 Intuición y constatación

Aquí nos parece oportuno retomar las consideraciones vertidas en el capítulo tercero acerca de la intuición del ser. Según Maritain hay un doble concepto de existencia: uno que es previo a la intuición del ser, y que se configura bajo el patrón de la primera operación del espíritu, o simple aprehensión. Y otro es posterior a dicha intuición y de orden judicativo (segunda operación). En el primer caso, y por tratarse de una operación propiamente abstractiva, no se alcanza todavía el núcleo metafísico del ser como acto pleno, como realidad acabada de la cosa, que es lo propio del juicio metafísico. Allí no se ha llegado aún al tercer nivel de abstracción, sino que se permanece en el primero. La abstracción de la existencia que aquí se describe consiste apenas en discernir en algo su condición de *estar presente en el mundo*. Se trata de un concepto más que de un acto, que representa la mera posición fáctica de algo ante nuestros medios de comprobación y que, a diferencia del ser de la intuición metafísica, no desborda en una multiplicidad de analogías sino que se reduce a un sentido perfectamente unívoco: el estar en cuanto dato.¹³²

Ahora bien, cuando las cosas son visualizadas sin un correlato de ser, como un existir agotado en la pura facticidad de lo empiriológico, estamos en presencia de lo que Maritain denomina “primer grado de abstracción *puro y simple*”. En cambio, la filosofía de la naturaleza, en cuanto saber ontológico, es, valga la insistencia, una sabiduría relativa, una mirada que alcanza al ser, si bien bajo la expresión de lo compuesto y mutable. Por eso, aunque ella también pertenece al primer grado de abstracción, debe entenderse como “participativamente” iluminada por y referida al tercer grado, que es el de la metafísica. Ella

¹³¹ *Ibid.* pp. 194-195. Además, los efectos conocidos por vía fenoménica pueden adjudicarse a diferentes causas, y dar lugar por otra parte a la intervención del azar, por lo cual “la intelección dianoética de relaciones causales necesarias no es posible en el caso de objetos distinguibles sensiblemente, el detalle de los fenómenos, o en el caso de términos teóricos definidos por relación con dichos objetos” (p.198).

¹³² *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 789 y 801.

es precisamente la puerta de acceso a la sabiduría sin más, porque en su objeto ya anida una intuición del ser, todavía oscura, pero adecuadamente preparada.¹³³

En consecuencia, aunque el enfoque perinoético merezca incluirse en el ámbito del primer grado de abstracción, aunque a pesar de todas sus carencias pueda ser considerado como *cierta* aprehensión de la esencia, al no descubrirla en cuanto tal permanece al margen de la experiencia intuitiva del ser y sólo amerita calificarse como “primer grado de abstracción *básica*”. En el orden dianoético, en cambio, la esencia es palpada en su consistencia propia (siempre bajo el estado de confusión ya descrito) y esto significa una conexión mucho más plena con el registro metafísico. Aquí hay un primer grado de abstracción que *llama*, en cierto modo, al tercero.

a.3 El problema de las especies

Otra consecuencia que cabe esperar en virtud de la distinción entre lo dianoético y lo perinoético es no sólo la aparición de un vocabulario técnico muy puntualizado sobre los caracteres que incorpora la visión científica, y que designan aquellos signos que se ponen como vicarios de la esencia o las propiedades esenciales, sino también una verdadera transposición o desplazamiento del sentido original de ciertas palabras aplicadas para designar las realidades básicas que reconoce el saber vulgar y la filosofía. Esta resignificación de voces como “substancia”, “materia”, “ley” o “causa” pueden provocar ciertamente no pocos equívocos.

Aunque las ideas básicas utilizadas por la ciencia se derivan de los conceptos empleados tradicionalmente por el sentido común y la filosofía –tal como las ideas de naturaleza, materia o causalidad-, sufren una refundición y restricción científicas aplicables luego exclusivamente al campo de la experiencia y los fenómenos observables, comprendidos y expresados en cierta serie de signos matemáticos. De este modo, los físicos pueden elaborar el concepto de antimateria, por ejemplo, que tiene un significado para ellos, pero no para el profano o para el filósofo.¹³⁴

Uno de los términos que justamente se prestan a esta inestabilidad semántica es el de “especie”. En efecto, si bien tiene su origen en el ámbito filosófico, las ciencias naturales, y en especial la biología, lo han tomado como propio y le han asignado un alcance peculiar. En

¹³³ *ibid.* pp. 974-977.

¹³⁴ *Utilidad de la filosofía* pp. 71-72.

varios casos ha alcanzado un protagonismo que vuelve imperativa la aclaración de sus diversos sentidos y aplicaciones. Así sucede, de manera emblemática, con la obra de Ch. Darwin *El origen de las especies*. Nos parece atractivo para cerrar este acápite introducir algunas consideraciones de Maritain sobre esta cuestión.

En línea con los análisis precedentes hay que decir, ante todo, que corresponde distinguir la noción de especie *ontológica* respecto de la de especie *empiriológica*. Mientras la primera tiene que ver con la esencia misma de las cosas, la segunda se presenta como sucedáneo de una naturaleza no conocida propiamente en sí misma, y que sólo aparece oscuramente presentida

Ella se contenta con constituir uno de los cuadros de la sistemática sin pretender de ningún modo coincidir con la especie ontológica, inalcanzable por los criterios de la ciencia. Las diversas categorías taxonómicas no conciernen, en efecto, sino a caracteres observables, juzgados como más o menos importantes y que permiten agrupar los individuos en los cuadros de la representación sensible; ésta, constituida por la ciencia en un universo epistemológico distinto, no puede sino simbolizar con las categorías y los objetos de pensamiento del orden ontológico, mas no puede revelarlos. Es como una pantalla sobre la cual se diseñan los hechos y las medidas cuya perfecta precisión se paga con la condición neblinosa de las nociones de inteligibilidad común empíricamente replanteadas.¹³⁵

Al mismo tiempo, debe tenerse presente la diferencia entre la especie *lógica* y la especie propiamente real u *ontológica*. Por cierto que, según corresponde al contexto de una lógica y una metafísica realista, ambas se implican en cuanto aluden, respectivamente, al universal en su existencia mental y al fundamento de ese universal presente en las cosas. Pero conviene también aquí apuntar algunas diferencias. En primer lugar, la que corresponde a las segundas intenciones (en las que tiene su origen estrictamente la noción de especie como predicable lógico) respecto a las primeras intenciones, o naturalezas.¹³⁶ Pero, como cierta consecuencia de ello, se sigue que la especie lógica, cuya finalidad principal es el orden de los conceptos más que la contemplación de las cosas, puede asumirse como cierta unidad de generalización a partir de determinadas características asociadas a un tipo de ser, pero que no indiquen necesariamente la esencia, tal como se ha visto para el caso de la *abstractio totalis*. Se trata aquí de un uso práctico de la especie, como al considerar el perro como *animal latrans* o la noción difusa de “piedra”. Por lo mismo que no puede referirse claramente este

¹³⁵ *Approches sans entraves* en OC XIII p. 616. *La philosophie et l'unité des sciences* en OC VII pp. 270-271.

¹³⁶ *A propos d'une recension* en OC VII p.1193. Allí mismo acota que “la especie ontológicamente considerada no es exactamente la ‘naturaleza específica’, sino más bien una aplicación de la noción lógica de especie para designar la naturaleza específica.”

esquema mental a una especie ontológica en sentido estricto, cabe considerarlo más bien como una especie lógica impropriamente tomada.¹³⁷ Por último, mientras los géneros lógicos se distribuyen en las especies de un modo unívoco, los géneros tomados metafísicamente implican cierta analogía, que Maritain considera como impropia, y que indica cierta desigualdad en la participación de las especies en un género. Así pues, “desde el punto de vista ontológico, la animalidad del hombre no es la del león, ya que la diferencia específica impregna el ser hasta en sus raíces”.¹³⁸ Podríamos denominarla una “analogía de iningualdad”, bajo la cual se llega a una captación más comprensiva y densa de los universales, que suele pasarse por alto en muchos tratados.¹³⁹

Como ya ha quedado establecido, el filósofo de la naturaleza es incapaz de distinguir las especies últimas de las cosas en sentido ontológico, pero es razonable pensar que las que establece el método científico constituyen, al menos en los casos fundamentales, un signo probable de ellas. Se asume que, en razón de la fecundidad misma del ser y la extrema indeterminación de la materia, “las especies reales del mundo material son muy numerosas”.¹⁴⁰ Y a partir de allí se plantea, con elevada probabilidad, que las diferencias básicas que se establecen entre los géneros zoológicos, los elementos químicos y las distintas sustancias mixtas, así como en otros dominios bien establecidos, son reflejo de una verdadera diferencia ontológica. El filósofo puede esperar con fundamento que la diversidad de las especies taxonómicas refleje muy cercanamente la de las especies ontológicas, ya que la constatación sofisticada de ciertas regularidades o patrones es a menudo muy sugestiva. Y ello sin perjuicio de que las teorías científicas del futuro produzcan profundos cambios en la identificación de sus propias especies, y sin que por ello quepa negar que una especie ontológica se derive de otra, como puede ser el caso de los distintos tipos de átomos formados a partir del de hidrógeno, o quizá de las mismas especies biológicas. El propio Maritain arriesga la opinión de que “los *phylum* representarían la especie natural difundida en el curso del tiempo a través de una multitud de sub-especies (especies taxonómicas)”.¹⁴¹

¹³⁷ “Avant-Propos au livre de Mortimer J.Adler” en OC VII p.1277. En este sentido la división de Porfirio sólo conduce a la especie humana, ya que “la marca de la *irracionalidad* no es una diferencia específica, sino pura y simplemente la negación de la diferencia específica humana.” *Ibid.* p. 1279.

¹³⁸ *ibid.* p. 1277.

¹³⁹ *Ibid.*. Cf. J.J.SANGUINETI *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* pp. 152-153, donde se recalca el valor de esta doctrina como superación de un logicismo que ve en lo abstracto nada más que continentes mentales vacíos. Al plantearse un enfoque intensivo-analógico de la abstracción se apunta más al ser de las cosas que a nuestro modo de captarlas. De ahí su parentesco con los conceptos trascendentales y su valor preparatorio para la intelección metafísica.

¹⁴⁰ “A propos d’une recension” en OC VII p. 1193.

¹⁴¹ “Avant-Propos au livre de Mortimer J.Adler” en OC VII p. 1281. “Desde este punto de vista de la estructura corpuscular de la materia, parece razonable decir que el individuo de la especie agua es la partícula química

Otro dato que la filosofía puede aportar se refiere al carácter jerárquico de las especies, en lo cual nuestro autor se muestra muy categórico: “las especies reales están jerárquicamente dispuestas, y no hay dos que tengan el mismo grado de perfección”.¹⁴² En cambio no parece tan drástico para afirmar, como es el caso de otros autores, que el número de las especies aumenta a medida que se desciende en la jerarquía ontológica, como una suerte de compensación entre la debilidad y pobreza de cada especie con su creciente variedad. A su entender “il est vraisemblable que les espèces sont plus nombreuses dans la sphère biologique que dans la sphère chimique.”¹⁴³

a.4 ¿Continuidad o discontinuidad de niveles?

Vale apuntar aquí que, desde principios del siglo XX, y como parte de la discusión acerca de la distinción o no entre filosofía y ciencia de la naturaleza, muchos autores han rechazado la supuesta discontinuidad epistemológica que pretende el análisis que hemos expuesto, entre lo dianoético y lo perinoético. De acuerdo con ellos, habría una unidad de fondo en la línea discursiva que integra, fluidamente, las definiciones y principios esenciales con las puntualizaciones más concretas e hipotéticas. De lo contrario, aparecería una ruptura innecesaria y susceptible de malos entendidos, como de hecho se aprecia a partir de la separación verificada desde el siglo XVII. Más aún, los referidos tratadistas se apoyan en la práctica de los maestros de la filosofía realista, quienes, más allá de la precariedad de sus métodos, ostentaban un espíritu unificador de la instancia dianoética y la empírica. A título ilustrativo recordamos aquí a S.Ramírez, A.Fernández Alonso, B.D’Amore, Ch.De Koninck (a quien hemos estudiado en alguna oportunidad y parece haber abandonado la posición clásica en favor de la continuidad entre ambos dominios, aunque tal vez atendiendo más a lo práctico de la investigación que a las categorías teóricas).¹⁴⁴

misma, la molécula H₂O. Mientras que, por el contrario, en el mundo de la biología, es el organismo viviente entero el que es el *individuo*. ” *Aproches sans entraves* en OC XIII pp. 408-409.

¹⁴² *A propos d’une recension* en OC VII p. 1191.

¹⁴³ *ibid.* p. 1201.

¹⁴⁴ RAMÍREZ, S. El concepto de filosofía Madrid, 1954; FERNANDEZ ALONSO, A. “Naturaleza y unidad de la ciencia humana en la filosofía moderna y en el tomismo” en *Ciencia Tomista* a.29, 1938, n° 173-174 pp.327-352; D’AMORE, B. “Il problema dei rapporti tra scienza e filosofia” en *Sapienza* a.1, 1948, n.1 pp.34-48; “Scienza e filosofia nei contemporanei neoscolastici” en *Sapienza* a.1, 1948, n.2 pp. 167-185; “Motivi per la difesa d’una più stretta collaborazione tra scienza e filosofia” en *Sapienza* a.2, 1949, nn.2 y 4, pp.203-218 y 424-450; DE KONINCK, CH. “Natural Science as Philosophy” en *Culture* a.XX, 1959, pp. 245-67; “Les sciences experimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature?” en *Cahiers IPC* n.42, a. 1945, pp. 33-43.

Más actualmente, J. Weisheipl sostiene lo mismo: “toda ciencia digna de ese nombre se construye a partir de toda clase de percepciones, sean probables o demostrativas, *quia* así como *propter quid*, y demostraciones *quia* a través de todo el rango de causas remotas como a través de efectos.” Luego de invocar los ejemplos de Harvey y Aristóteles, concluye que la separación propuesta por Maritain es poco razonable, pues la marcha de las investigaciones hacia una mayor especificidad es “verdadero para todo conocimiento”.¹⁴⁵ Blackwell, por su parte, se pregunta por qué este planteo no deriva en una distinción entre lo filosófico y lo científico como si fuesen sin más una ciencia genérica y otra específica (al modo tal vez de la biología y la zoología), y de qué modo se establece, al descender hacia lo específico, el límite entre lo dianoético y lo perinoético, y si acaso alguna vez podrá eliminarse por completo ese límite.¹⁴⁶

Finalmente, W. Wallace sostiene que la metodología aristotélica da lugar a un procedimiento que se aplica al dominio de la ciencia empírica, pero que conecta demostrativamente con los principios, y al que se denomina *regressus*. Sus investigaciones históricas le han hecho reconocer el uso de ese método en algunas obras de Galileo, y esa sería una prueba de que es posible el vínculo directo entre la observación perinoética y los argumentos dianoéticos.¹⁴⁷

Nos parece oportuno, para concluir este apartado, destacar el sabor realista moderado de la caracterización que ofrece Maritain a propósito de la intelección perinoética. Ello significa, por una parte, que la constitución metafísica del ser concreto se articula en la distinción substancia-accidente, en la que se sustenta la posibilidad de un doble enfoque, digamos nuclear y periférico. Y a la vez los procedimientos del saber perinoético delatan, más allá del refinamiento de su vocabulario y su técnica de exploración, una clara interrelación con las cosas mismas. De modo que aquellos signos de los que habla Maritain como vicarios de una esencia siempre escurridiza son, por sobre todo, un testimonio incompleto pero veraz de esa misma esencia.

b) la abstracción ananoética

Acabamos de ver cómo, sin salir del primer grado de abstracción formal, era necesario abrir la consideración de lo físico más allá de la abstracción dianoética, para completar en

¹⁴⁵ “Commentary on ‘Maritain’s Epistemology of Modern Science’ by Jean-Louis Allard” pp. 180-183.

¹⁴⁶ “Maritain on the Relationship Between the Philosophy of Nature and Modern Science” pp. 222-223.

¹⁴⁷ Cf. principalmente *The Modelling of Nature*. Contra una interpretación racionalista de la oposición entre conocimiento dianoético y perinoético cf. J.J.SANGUINETI *Science, Metaphysics, Philosophy...* p. 87.

cierto modo sus carencias a través del enfoque perinoético. Con el tercer grado de abstracción sucede lo propio. Hay como un cierto desborde del objeto que impide abarcarlo bajo los cánones de una abstracción perfecta. Pero en este caso la razón no debe ponerse en la limitación de la cosa misma, cuya materialidad la vuelve opaca y requiere de un abordaje de tipo empiriológico. Aquí se trata, por el contrario, del caso de aquellas realidades que se presentan separadas de la materia no a título de principios sino como subsistentes de por sí. Si recordamos la presentación de Santo Tomás, se verá que el nivel metafísico de abstracción asume todo aquello que no depende de la materia para existir, ya sea por indiferencia, como el ente, el acto y la potencia o la unidad, ya sea por negación explícita de materia, como Dios y los ángeles. Debido a ello, “el campo de la sabiduría metafísica misma comprende el conocimiento reflexivo de la relación del pensamiento con el ser (crítica), el conocimiento del ser en cuanto ser (ontología en sentido estricto), el conocimiento de los puros espíritus y el conocimiento de Dios según sean, uno y otro, accesibles a la sola razón (pneumatología y teología natural)”.¹⁴⁸

En presencia de objetos tan especiales, hasta la misma analogía parece insuficiente, a menos que se la use por cierta reduplicación, considerando que no sólo está de por medio la analogía del ser *finito*, de lo creado en sus múltiples valencias, sino también aquella que pone la proporcionalidad entre la criatura y el Creador, entre lo finito y lo infinito. Así pues, si bien puede darse un enfoque analógico dentro de lo que se ha denominado abstracción dianoética, hay ciertas proporciones que la exceden, y dan origen a lo que Maritain llama abstracción *ananoética*. Aquí puede decirse que todo el peso de la visión recae sobre el mecanismo en sí de la analogía, de modo que el objeto en cuestión sólo tendría un abordaje indirecto.

A este conocimiento espejado o *por analogía* lo llamamos intelección ananoética; hablando en rigor, los sujetos transobjetivos en donde ellos se realizan no están *sometidos* a nuestras aprehensiones inteligibles, no se *ofrecen* a nosotros como objetos [...] el rayo de inteligencia que los percibe ha sido refractado o reflejado; y permanecen siempre por encima del conocimiento que de ellos tenemos, superiores a las aprehensiones que hasta ellos llegan, separados de nuestro espíritu en el acto mismo que a ellos los une.¹⁴⁹

¹⁴⁸ *Los grados del saber* p. 343. Cf. *Introducción a la filosofía* pp. 152 ss. Cf. J.J.ALVAREZ “La contribución de J.Maritain a la teología natural”. En este último trabajo encontramos esta apreciación de V.Possenti: “En cuanto ontoteología, la metafísica de Maritain no se encierra en el ente, sino que es transóntica: asciende hasta el Ser por sí subsistente, fundamento absoluto 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” (“L’onto-teologia: Le intenzionalità fondamentali della teoresi di J.Maritain” en *Religione, ateismo e filosofia*, Biblioteca di Scienza Religiosa 39, Roma, Ed. Las, 1980, p. 215, cit. en pp. 91-92).

¹⁴⁹ *Los grados del saber* pp. 344-345. “El ser puede representarse como una esfera en la cual lo dianoético se mueve desde la superficie al centro, lo perinoético lo hace sobre la misma superficie, y lo ananoético va desde el

Es precisamente en este último ámbito donde la abstracción perfecta se ve rebasada por el ser de las realidades supremas, que trasciende a la razón al tiempo que la pone en su estado de máxima elevación. Conocimiento que acude al socorro de la analogía y que deja la profunda insatisfacción de lo que “permanece infinitamente lejos de la visión y que hace sentir con más intensidad el peso abrumador del misterio.”¹⁵⁰ Aquí estamos, por así decirlo, más allá de la explicación, aunque no más allá del lenguaje. No se trata de algo *ininteligible*, ni en sí ni para nosotros, sino *transinteligible*. Podemos saber demostrativamente que Dios existe, pero “ya en este conocimiento mismo nuestro espíritu se somete a la trascendencia absoluta de una realidad que la intelección ananoética no percibe si no es sabiéndose rebasada por ella de todas partes.” Si se entienden bien las vías de Santo Tomás, no puede concebirse a Dios, aunque se lo tome según la relación de causalidad, como un primero unívoco, como un máximo cuantitativo, o como el extremo de una secuencia continua. El Dios cuya existencia se proclama en nombre de la metafísica sólo puede concebirse dejando atrás las comparaciones terrenales y adoptando “una actitud de adoración natural y de admiración inteligente”.¹⁵¹

Este conocimiento ananoético, señala Maritain, puede verificarse ya en el orden natural, según la perspectiva estrictamente metafísica, ya en el orden sobrenatural de la fe. Sobre este último, al que puede denominárselo *sobreanalógico*, ya se ha tratado en el capítulo anterior. En cuanto al orden natural, se subdistinguen nuevamente dos grados. El primero tiene por objeto el mundo de los espíritus puros, cuya existencia conocemos sólo por revelación, pero a partir de la cual se suscitan cuestiones que exigen una solución metafísica. Maritain estuvo siempre atento a estas cuestiones, y les dio una importancia inusual en el campo de la antropología y de la moral. Hay a su entender ciertos asuntos, como la naturaleza del alma humana, considerada en sí misma, que pueden ser mejor comprendidos si se hace una comparación con la naturaleza angélica. Por eso, afirma, “quien nunca ha meditado sobre los ángeles jamás será un perfecto metafísico”.¹⁵² Y si bien aquí es indispensable el recurso a lo ananoético, así como al dato de fe, el pensamiento está si se quiere más contenido. Hay un

centro al exterior.” P.VIOTTO “Jacques Maritain un filosofo cristiano” p.391. Cf. R.HENLE “Maritain’s Metaphysics...” pp. 42-45.

¹⁵⁰ *Los grados del saber* p. 27.

¹⁵¹ *ibid.* pp. 350 y 355. Según lo precisa J.CAHALAN, el razonamiento que conduce a la existencia de Dios aplica el principio de causalidad, pero a diferencia de las causas naturales el ser de Dios no depende a su vez de otra causa. Por eso, si bien podemos alcanzar un conocimiento dianoético de los efectos de la acción creadora de Dios, no es posible ese modo de conocer respecto de Dios mismo: “Maritain’s Views on the Philosophy of Nature” pp. 217-218.

¹⁵² *Los grados del saber* pp. 348.

desborde con respecto al nivel de la experiencia natural del intelecto, asociada con lo mundano.

Cuando se trata del conocimiento natural de Dios, las restricciones de la significación a la que puede acudir el intelecto humano quedan expuestas a su máxima indigencia, y cuanto se intente decir de un objeto así habrá de quedar desbordado por su insondable perfección. “Los conceptos y los nombres que designan perfecciones propias del orden trascendental convienen a Dios intrínsecamente y en sentido propio [...] Pero a pesar de realizarse en Dios mejor que en las cosas, no restringen ni limitan la realidad divina; la dejan incontentida e incircunscrita.”¹⁵³ En su objetividad, nuestros conceptos alcanzan con exactitud aquello que designan, no importa cuán elevada sea la nota de perfección a que se refieran. Cuando pensamos en “ser”, “bueno”, “poderoso”, “sabio”, entendemos alguna perfección sin confundirla con otra. Pero si intentamos adjudicar esas perfecciones a Dios, aunque la *significación* sea adecuada, no lo es nuestro *modo de significar*, que se apoya siempre en un analogado que está en el orden creado, y al cual el orden increado sobrepasa infinitamente. Es que para entender no sólo debemos restringirnos a lo creado, que en sí es finito, sino que, por esa misma razón, todo modo de ser se nos presenta como limitado, como una esencia contradistinta del resto. Y he aquí que esa limitación, puesta por nosotros como huella de nuestra situación intelectual, es desmentida en la forma en que lo significado se realiza en Dios, ya que las perfecciones trascendentales no suponen por necesidad un sujeto realmente distinto de ellas. Al tomarse en su dimensión infinita, se identifican perfectamente unas con otras, y así superan nuestras estructuras de pensamiento, basadas en el orden proposicional.

En su extremo la intelección ananoética avizora el último objeto al que en el fondo todo conocer aspira, y con fidelidad al espíritu realista se yergue firme ante él. En esa mirada se descubre la profundidad de los arcanos de Dios y se entiende, en el más exquisito gesto de la sabiduría temporal, que Dios *es* ciertamente todo lo que decimos de Él, pero no *tal* como lo decimos. Sólo como adelanto, y aunque resulte un poco enigmático, debemos aclarar que hemos llegado aquí a la cúspide del conocimiento dado a las posibilidades de la naturaleza humana *según el modo conceptual*. Los motivos de esta salvedad serán expuestos cuando lleguemos al capítulo VIII.

¹⁵³ *Ibid.* p. 356.

2.4 Apreciaciones críticas

Al cabo de este trayecto expositivo sobre la abstracción y sus modos en el pensamiento de Maritain juzgamos pertinente una evaluación de conjunto a partir de la opinión de los estudiosos.¹⁵⁴ Está claro, desde ya, que el contexto en el que se propone esta doctrina es el de la filosofía realista que asume los principios clave de Aristóteles y Santo Tomás. La discusión en torno a este aspecto queda restringida a los seguidores de esa escuela. No obstante, las consideraciones de Maritain, aquí como en otros temas, marcan un antes y un después, y han movilizad la polémica en términos de lo que podría denominarse la tensión entre tradición y novedad. Los manuales escolásticos de las primeras décadas del siglo XX exponían, con prolijidad pero sin audacia, la doctrina tradicional de los tres niveles según Santo Tomás, guiados principalmente por la Suma Teológica. No sólo estaba ausente una indagación a partir de fuentes más diversas sino que tampoco se pretendía flexibilizar la rigidez del modelo a la luz de la creciente complejidad de las especializaciones científicas.

Ya hemos leído al propio Maritain declarando su interés y entusiasmo en la tarea de una renovación y actualización del tomismo. Los ejemplos que nos ha dejado, principalmente en el campo de las ideas éticas, estéticas, políticas y religiosas, sobresalen por su audacia. En el terreno epistemológico prevalece la imagen de un autor más bien propenso a los esquemas originales de Santo Tomás y a la escolástica posterior. Daría la impresión, a simple vista, de que su ánimo lo inclina a conservar, en el estado de máxima pureza posible, las categorías conceptuales tomistas, confiando en su capacidad para interpretar y alumbrar convenientemente la temática de las ciencias modernas. Nos parece que, a pesar de la carga de un léxico peculiar y poblado de neologismos, y una ponderación tal vez un poco exagerada de las virtualidades de la teoría de la ciencia medieval, Maritain resuelve equilibradamente aquella tensión introduciendo matices conceptuales y discriminaciones que apuntan eficazmente hacia el rumbo que exigen los desafíos del mundo científico de hoy. Tal parece ser el caso de la distinción entre el conocimiento dianoético y perinoético, así como el acento puesto en las peculiaridades del método de verificación de cada uno de los grados de abstracción.

Si entramos un poco más en detalles, vemos que en su primer trabajo epistemológico,¹⁵⁵ Maritain ya tiene en claro que la doctrina de los grados de abstracción y su

¹⁵⁵ *A propos de la révolution cartésienne. Philosophie scolastique et physique mathématique.* Publicado originalmente en la "Revue Thomiste" n.s. I, 1918, n° 2, pp. 159-181, fue revisado e incluido en *Réflexions sur*

complemento en la noción de *scientia media* y de subalternación, es el arsenal teórico que permite afrontar los desafíos de las nuevas ciencias. En su trabajo fundamental *Introducción a la Filosofía* (1921) aplica el esquema para la división de las ciencias, y en 1926 ve la luz un extenso artículo que se incorporará luego como capítulo de *Los grados del saber*.¹⁵⁶ En esta última obra y en su continuación natural *La filosofía de la naturaleza* (1935) se refleja a pleno la profundidad del análisis maritainiano de la abstracción. Nuestro autor considera que esta perspectiva ha de marcar el rumbo en la cuestión sobre la división y la relación entre las ciencias. Para cumplir ese objetivo está resuelto a llevar la concepción aristotélica y escolástica mucho más allá de sus fronteras originales.

Lo distintivo de Maritain aparece, ante todo, en el abordaje de fuentes más diversas, algunas poco consultadas en su época, como el *Comentario al tratado de la Trinidad de Boecio*, obra de juventud de Santo Tomás de Aquino. Guiado además por el comentario de Cayetano y los tratados de Juan de Santo Tomás reinterpreta la *abstractio totalis* de la *Suma Teológica* (I, 40, 3) como *abstracción extensiva*, oponiéndola a la *abstracción intensiva* que corresponde a la *abstractio formalis*. Agrega a ello la distinción entre el nivel dianoético (que sería el que habrían considerado explícitamente los maestros medievales), el perinoético (concebido como abstracción “científica”) y el ananoético (o conocimiento por analogía, a propósito de la teología natural). Y acopla estas consideraciones con una aplicación sofisticada de la teoría de los objetos formales y las luces objetivas que lo conduce a una definición precisa del orden empiriométrico y empirioesquemático, de lo que nos ocuparemos en el próximo capítulo. De esta manera se da un paso importante en lo epistemológico al proponer una abstracción típica del nivel científico, cuidadosamente trabajada, que sirve además para dignificar este modo de conocimiento y favorecer su integración con los demás saberes. No obstante, aparece en este esquema una seria omisión, que tiene que ver con el enfoque antropológico. A partir de la descripción que propone Maritain parece difícil encontrar un espacio para el conocimiento sobre el hombre sin forzar las categorías. De hecho, las inquietudes antropológicas de nuestro autor están más dirigidas a una temática de tono casi exclusivamente espiritual, y no conocemos ninguna indicación metodológica sobre el tipo específico que habría de adoptar una ciencia del hombre como realidad ontológicamente “mixta”. En tal sentido, sospechamos que su interés llamativo por la teología

l'intelligence Paris, Desclée de Brouwer, 1924, como capítulo VI: “La physique de la quantité et la révolution cartésienne”.

¹⁵⁶ “Philosophie et science expérimentale” en *Revue de Philosophie* a. 26 1926 pp. 342-378.

de los ángeles se vincula a un enfoque más “metafísico” del hombre, sin profundizar en la temática de la unidad substancial (aunque, por supuesto, sin negarla).

Ya mencionamos las objeciones que casi inmediatamente le propusiera Régis. Puede decirse que allí se inaugura un extenso y fatigoso debate en el que Maritain sólo interviene esporádicamente, ya que varios académicos de fuste, como Jolivet, Simon y Boyer, se pronuncian a su favor. Un episodio de importancia en esta discusión se produce en 1947 cuando casi simultáneamente aparecen los trabajos de Geiger y Robert, que proponen la reformulación del tercer grado de abstracción como *separatio*.¹⁵⁷ En su opúsculo sobre la existencia y lo existente, de ese mismo año, Maritain acoge ese aporte, pero no le parece que represente un cambio fundamental de perspectiva. Los estudios metafísicos posteriores de otros autores, basados en una versión crítica del comentario a Boecio y una hermenéutica más penetrante en los textos del Doctor Angélico, parecen más bien darle la razón a Geiger y Robert, y pondrían un límite a las proyecciones de la teoría metafísica de Maritain.¹⁵⁸

Más adelante aparecieron artículos que tomaban distancia de algún detalle de la propuesta de Maritain. Por ejemplo, Connolly (1953) hace una crítica acerca de la categoría de ciencia empirioesquemática, la relación entre filosofía de la naturaleza y matemática y la distinción entre *abstractio totalis* y *abstractio totius*. De Zan (1972), por su parte, no está de acuerdo con la exposición de la abstracción de tipo matemático.

En el ámbito del tomismo más reciente no se aprecia un interés muy marcado por estas cuestiones. Sólo esporádicamente aparecen trabajos dedicados al análisis de la fundamentación de la ciencia según la teoría tradicional de los tipos abstractivos. Durante un tiempo persistió cierto aire crítico hacia la propuesta de Maritain y sus seguidores, acusándola de poco útil para dar cuenta de las complejidades de la ciencia actual. Así, por ejemplo, autores relevantes como Mansion o v.Steenberghen¹⁵⁹ sugirieron dejarla de lado para favorecer un diálogo más próspero con los protagonistas del debate epistemológico (neopositivistas, popperianos, neokantianos, etc.). Es de destacar la contribución de Rodríguez Arias,¹⁶⁰ en un extenso y complejo estudio, todavía inconcluso en su publicación,

¹⁵⁷ L.-B.GEIGER *Abstraction et séparation d'après S.Thomas*; J.D.ROBERT *La Métaphysique, science distincte de toute autre discipline*.

¹⁵⁸ Entre los ya citados, cf. BURRELL (1966), MAURER (1986), WINANCE (1991), LAFLEUR (1998), GELONCH (2002) y RODRÍGUEZ ARIAS (1998-2003). Más allá de las copiosas adhesiones que ha suscitado el concepto de *separatio metaphysica*, se puede apreciar entre esos partidarios algunas diferencias significativas en la interpretación precisa de ese concepto, como en el caso de Fabro y más recientemente Rodríguez Arias y Gelonch, este último con un estudio erudito sobre el tema.

¹⁵⁹ MANSION, A. “La physique aristotélicienne et la philosophie” en *Revue Néoscholastique de Philosophie* a. 39,1936, pp. 5-26; STEENBERGHEN A.v. “Réflexions sur la systematisation philosophique” en *Revue Néoscholastique de Philosophie* a.41, 1938, pp. 185-216.

¹⁶⁰ “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino”.

en el que intenta un replanteo a fondo de la teoría de la abstracción, presentándola más bien como un caso especial de la *resolutio*, con lo cual toma cierta distancia con respecto a las posiciones tradicionales. Al mismo tiempo se detecta una secuencia continua de trabajos de investigación que, bajo una innegable inspiración maritainiana, intentan preservar el espíritu de renovación de nuestro autor. Según estos estudios, los fundamentos de la teoría de la abstracción y ciertos detalles básicos acerca de sus distintos planos constituyen una matriz básica para el encuadre de los problemas referidos a la distinción y relación entre las ciencias. En palabras de Winance, “no se puede pasar por alto” este núcleo de conceptos si se pretende alcanzar una fundamentación epistemológica consistente.¹⁶¹

Sanguineti, por su parte, ha insistido en la necesidad de ampliar el repertorio de los modos de abstracción, si bien propone un enfoque según la “línea aristotélica, enriqueciéndola con otras categorías conceptuales”¹⁶². Es interesante su afirmación respecto de las amplias implicancias del modo de abstraer, que caracteriza no sólo un tipo de realidades y de definiciones a considerar, sino propiamente la “mentalidad” que regula el trabajo de investigación en cada área. Al enunciar las clases de abstracción, se reconocen sin dificultad los grados de la enseñanza tradicional, pero aparecen también otros, ya por una suerte de combinación, ya como consecuencia de planteos originales del pensamiento contemporáneo que son difíciles de catalogar en otros recintos. Sin pretensión de exhaustividad, sugiere introducir tipos abstractivos tales como el de las nociones *psíquicas*, caracterizado por un tipo peculiar de inmaterialidad asociado a la experiencia interna de los fenómenos cognoscitivos y apetitivos. También plantea el tipo *lógico-lingüístico*, cercano al de los objetos denominados “de segunda intención” y las categorías gramaticales y semánticas. Otros campos podrían ser el de los *entes de razón* y las nociones *antropológicas*, tales como la sociedad, la historia, la cultura, los productos del arte, etc., que suponen un verdadero desafío para la epistemología debido a que involucran ingredientes de orden físico (realizaciones materiales y visibles de la cultura), psíquico y metafísico, y que conectan directamente con los principios del orden moral.¹⁶³ A su entender, los tipos abstractivos se vinculan a un hábito intelectual específico, que da la *forma mentis* de cada experto (hay entonces una mirada propia del físico, del matemático, del biólogo, etc.). De esta manera lo

¹⁶¹ “Réflexions...” p.579. Remitimos también a las publicaciones de VICENTE (1963), PONFERRADA (1978) y PASCUAL (2000-2003).

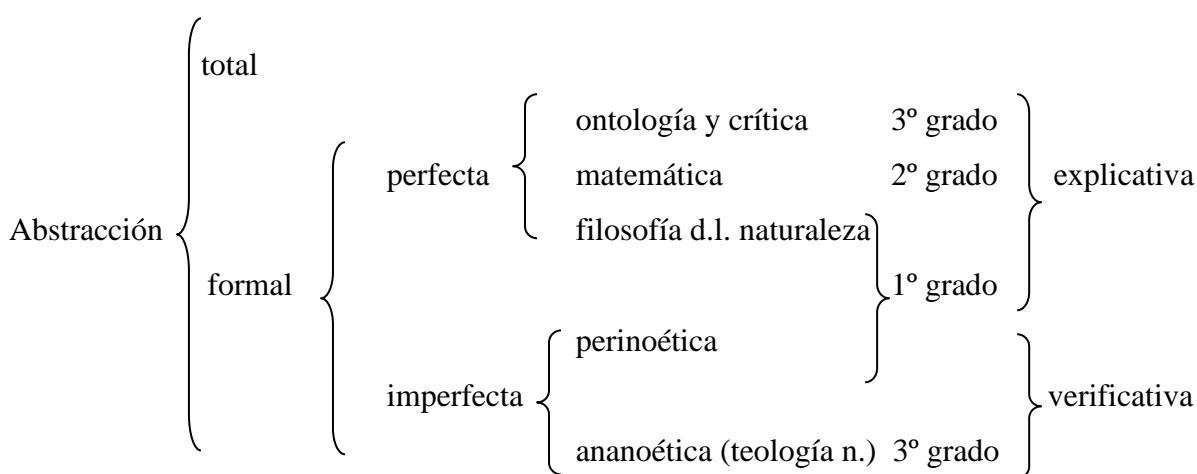
¹⁶² Aquí me remito a su reciente obra *El conocimiento humano – una perspectiva filosófica* pp. 140-148.

¹⁶³ Cf. también “Science, Metaphysics, Philosophy...” p. 84.

objetivo y lo subjetivo confluyen en la determinación de las variantes epistemológicas y favorecen la comprensión de sus relaciones (lo que podría llamarse visión “sistémica”).¹⁶⁴

Por nuestra parte agregaríamos una última observación acerca de la concepción maritainiana del primer nivel de abstracción. Allí parece haber lugar tanto para la filosofía de la naturaleza como para la ciencia positiva. Sin embargo, al cotejar ciertas definiciones de Maritain con la aplicación a lo que él denomina abstracción perinoética el panorama se oscurece. En definitiva, no queda claramente satisfecha la pregunta fundamental: ¿hay un conocimiento de las esencias en el ámbito científico? Si se responde por la afirmativa ¿por qué distinguir entonces la ciencia de la filosofía? Si se responde por lo negativo ¿qué sentido tendría la abstracción en el campo científico? Creemos que es posible llegar a una solución equilibrada estableciendo ciertas distinciones o, tal vez, sólo puliendo un poco más lo que sugieren los propios textos de Maritain, pero en todo caso se trata de un aspecto que en nuestro autor se presenta inconcluso.

Quisiéramos proponer, como cierre de este capítulo, un cuadro sinóptico, al estilo de nuestro autor, en el que se procura hacer visualizar la panorámica de los distintos tipos de saber que hemos recorrido a partir de la idea de abstracción.



¹⁶⁴ Otros esquemas propuestos recientemente aparecen compatibles con la exposición maritainiana. Así, por caso, el “objetualismo realista” de E. Agazzi, al que M. Artigas describe a partir de la idea de que “en la ciencia experimental debemos construir los ‘objetos’ de nuestras teorías” estableciendo “un corte en la realidad, de modo que obtenemos una especie de ‘sección mental’; el objeto de nuestro estudio es el sistema ideal que hemos construido” (*La mente del universo* Pamplona, EUNSA, 2000, p. 35). Esos “cortes” representan la separación nociónal propia de los diferentes modos de abstracción caracterizados desde Aristóteles, aunque más diversificados según las diferentes estrategias metodológicas. Igualmente vale mencionar la distinción entre abstracción, generalización y razón, propuesta por L. Polo en su *Curso de teoría del conocimiento* Pamplona, EUNSA, 1984-1996.

3. La división del saber práctico

Según Aristóteles, la vida humana puede seguir tres grandes caminos: la contemplación (ciencia), el hacer (arte o técnica) y el obrar (prudencia). Hacer y obrar constituyen el ámbito de lo práctico en sentido amplio, del cual se derivan, en terminología del Estagirita, la *poiésis* del artista y la *práxis* del hombre virtuoso. Desde el punto de vista del saber, ya dijimos que lo práctico puede ser objeto de ciencia, pero de manera tal que cuanto más científico sea ese conocimiento, tanto menos reflejará su carácter práctico, y viceversa. Tal es el caso de las partes de la filosofía práctica, a saber la estética (que Maritain prefiere llamar “filosofía del arte”) y la ética. Si se trata de lo práctico en cuanto tal, es decir no como objeto de especulación sino directamente ordenado a la actividad, estamos en el campo del arte (que muchos llaman hoy “ciencia práctica”, como la medicina o la ingeniería).

La ética es la única ciencia correspondiente al orden del obrar, que atañe al bien *del que obra*. Ese bien, que consiste en la ordenación de los actos humanos al fin último, es uno y el mismo para todos los hombres, y no da lugar a una diversidad de disciplinas. La ética “pretende regular las acciones del hombre mediante *los principios supremos*” y por eso “tendrá por fin aquello que es el principio supremo en el orden práctico, a saber el bien absoluto del hombre.”¹⁶⁵ En cuanto a su modo de proceder especulativo, por demostración en materia necesaria, se dice que es impropriamente práctica, ya que su efecto es más bien el conocimiento que la acción. Este punto ya ha sido considerado extensamente.

El arte o ciencia práctica, en cambio, es propiamente práctico porque se ordena directamente al hacer y no a la justificación de un conocimiento. Su carácter esencial consiste en

dirigir una obra que se va a hacer, de modo que sea fabricada, modelada y dispuesta como debe serlo, y que se consiga así la perfección o la bondad, no ya del hombre, que la trabaja, sino de la obra hecha por el hombre. Así, pues, el arte pertenece al orden *práctico*; regula *la obra que se va a producir*, prescindiendo del uso que hagamos del libre albedrío y teniendo sólo en cuenta la manera como la obra debe ser ejecutada.¹⁶⁶

Contra lo que pueda considerarse en una mirada superficial, el arte y la técnica han de entenderse estrictamente como virtudes intelectuales, lo que no implica, por una parte, el

¹⁶⁵ *Introducción a la filosofía* p. 124.

¹⁶⁶ *ibid.* p. 227. “... el arte, como tal, no tiene por fin *conocer*, sino producir o *crear*, y no al modo de naturaleza, como el radio produce el helio o como un viviente engendra otro viviente; sino a modo de espíritu y libertad: trátase aquí de la productividad de la inteligencia *ad extra* (nota: Hay artes *especulativas*, como la lógica. Como tales permanecen puramente intelectuales y la voluntad no tiene allí nada que hacer sino en cuanto al ejercicio. Es un caso extremo, en el que la noción de arte se salva y aun se lleva a un estado puro, ya que hay aquí un *factible*, pero puramente intelectual e interior al espíritu.)” *Situación de la poesía* p. 119.

haberlas adquirido en una instrucción metódica y sistemática, pues hasta el más humilde e inculto artesano la posee. Por otra parte, esas virtudes no están en las capacidades motrices, sino en la inteligencia que las comanda: “La virtud del artesano no es la fuerza del músculo o la sutileza de los dedos. Es una virtud de la inteligencia, y otorga al artesano más humilde una cierta perfección del espíritu.”¹⁶⁷

Como en todo lo que tiene que ver con la acción, con la puesta en la existencia y con las mociones voluntarias, el arte representa, siempre a manera de una ciencia práctica, un cierto acercamiento, una empatía, con lo singular presente en el mundo. Aunque su objeto sea el hacer un cierto *tipo* de obra, y el enunciado de reglas universales y necesarias para esa fabricación, la *eficacia* propiamente dicha (que no pertenece, estrictamente, a la verdad artística) depende de una captación especial de la cosa donde se pone en juego esa dimensión tan especial que es el conocimiento por connaturalidad:

*El modo de la acción sigue la disposición del agente, y según es éste, así son las cosas que hace. Es menester que a la obra a realizar, para que se haga bien, responda en el alma del operario una disposición que cree entre una y otra esa suerte de conformidad y de proporción íntima que los escolásticos llamaban “connaturalidad”; la Lógica, la Música, la Arquitectura arraigan en el lógico el silogismo, en el músico la armonía, en el arquitecto el equilibrio de las masas. Por la virtud de Arte presente en ellos, ellos mismos son en cierta manera su obra antes de hacerla, le están conformados para poder formarla.*¹⁶⁸

El quehacer artístico, y en particular el de la poesía, han ocupado el interés de Maritain y de su esposa Raïsa de un modo muy especial. Su interés por la estética como reflexión los ha conducido a estudios de gran profundidad y mérito. Cuando lleguemos al capítulo VIII nos ocuparemos de algunas de esas consideraciones, en cuanto se involucran en el conocimiento y en su integración. Aquí podemos adelantar que, según nuestro autor, la actividad artística es como una suerte de prolongación, por sobreabundancia, de la vida contemplativa que, no conforme con la producción del mundo interior de los conceptos, se desborda en un quehacer donde ese mundo interior, de un modo muy especial, se transporta en impulso creador y se materializa en la obra de arte.

De sí la inteligencia es manifestativa, produce en el *interior* de sí misma sus verbos mentales que son para ella medios de conocer, pero también efectos de su *abundancia* espiritual, *expresiones o manifestaciones internas de lo que ella conoce*. Y por una *sobreabundancia* natural tiende de por sí a expresar y manifestar *a fuera*, a cantar; no abunda solamente en su verbo, exige también sobreabundar en una obra; deseo natural

¹⁶⁷ *L'intuición créatrice dans l'art et dans la poésie* en OC X p. 165.

¹⁶⁸ *Arte y escolástica* p. 18.

que, puesto que va a desbordar las fronteras de la inteligencia misma, no puede realizarse sino mediante el movimiento, por ella iniciado, de la voluntad y de las potencias apetitivas, que hacen salir, por ende, la inteligencia de sí misma según su deseo natural y que determinan también en su impulso original, y de modo enteramente general, la *poeticidad* (en el sentido aristotélico de la palabra) o la practicidad operativa de la inteligencia. [...] Tal es, creemos, reducida a su pura y esencial exigencia metafísica, la raíz primera de la actividad poética en el sentido de *actividad artística*.¹⁶⁹

Si bien cada una de las artes o ciencias prácticas tiene como fin algún bien particular del hombre, cabe plantear una reflexión sapiencial que busque las razones últimas del hacer mismo del hombre y las exigencias más generales que todo producto de sus manos debe observar. Estamos aquí en el territorio de la filosofía del arte, consideración muy esquemática y lejanamente práctica, que unifica el quehacer humano principalmente en el ámbito de las bellas artes. En efecto, bajo la noción universal de lo bello, que corresponde a la meditación filosófica,

deberemos preguntarnos primero en qué consiste el arte; si es, como enseña Santo Tomás, una virtud del entendimiento práctico, y cómo se distingue de las virtudes especulativas (inteligencia de los principios, ciencia, sabiduría), y de las virtudes morales, de la prudencia sobre todo; luego, cómo hay que dividir las artes y dar una clasificación de ellas; y en fin, cuáles son los principios supremos y las condiciones propias –en el sentido más general y elevado– de las artes que tienen por objeto la belleza (bellas artes) y que ocupan, por ende, un lugar trascendental entre las demás.¹⁷⁰

La competencia de la filosofía del arte es casi exclusiva del dominio estético. Las disciplinas de orden técnico, que no se ocupan de lo bello sino de lo útil, no poseen un objeto claramente unificado y son refractarias a una mirada general, excepto en lo que tienen de arte en sentido amplio. Bajo este aspecto se echa de menos en Maritain un desarrollo del tema de la técnica en clave filosófica, sobre lo cual ya existían interesantes contribuciones en su época. Según veremos en el capítulo VIII, la integración de ambos enfoques aparece bastante nítida en relación a los hábitos subjetivos que comandan las dos perspectivas, pero no queda resuelto el vínculo objetivo tal como debería plantearlo una filosofía de la técnica.

Maritain acota que entre los antiguos no se tenía en cuenta la división de lo práctico según el fin (artes de lo bello y artes de lo útil) ya que éste es extrínseco con respecto a una división esencial (la arquitectura, por ejemplo, busca a la vez la utilidad y la belleza). Lo más propio parece la distinción según la materia, sea esta externa y de orden físico, sea interna y

¹⁶⁹ *Situación de la poesía* pp. 120-121. *L'intuición creadora en el arte y en la poesía* en OC X pp.171-172.

¹⁷⁰ *Situación de la poesía* pp. 228-229.

de orden espiritual. Pero admite que para nuestra mentalidad resulta chocante parangonar la pintura o la escultura con la carpintería o la relojería.¹⁷¹

Una diferencia importante entre el arte o técnica y la prudencia es que el primero está regulado por la naturaleza de la obra y no por los intereses del sujeto. El recto obrar supone un cuidadoso discernimiento de las circunstancias que se ponen delante de la voluntad del que obra, y por eso es menester la virtud de la prudencia. En el arte, en cambio, las reglas son siempre ciertas y determinadas, como las que permiten fabricar una embarcación o un reloj. Las reglas contingentes provienen de la eventualidad de una materia poco dispuesta, o de un instrumento rebelde, o de la ignorancia de algún factor relevante. Pero siempre se trata de motivos coyunturales. El arte, en cuanto disciplina, contempla bajo cierto rigor la validez de los métodos que emplea, y así, tomando cierta distancia de las ordenaciones de la voluntad y los fines de la persona, se parece más en este sentido al ámbito de lo especulativo. Pero ello, claro está, sin perjuicio de que se trata de un conocimiento por modo de hábito que se traduce en el hacer de un modo no mecánico, sino de espontánea afinidad con la cosa, aunque pueda hacer uso de la ciencia, como ocurre con la tecnología moderna. Y además, por la condición propia de unidad del ser humano, la técnica y las artes deben ir siempre acompañadas de virtudes morales que le dan el temple necesario, configurando así la unidad entre contemplación, amor y trabajo.¹⁷²

* * *

Este capítulo nos puso ante las distinciones cruciales que se presentan en el análisis del saber, y nos introdujo en la intimidad del vocabulario maritainiano. A modo de conclusión hay dos puntos neurálgicos que aquí se ponen en juego: por una parte, la diferencia entre el orden especulativo y el orden práctico. Ello es consecuencia directa de una metafísica sustentada en la idea del ser finito como unidad de esencia y existir, y de una teoría del conocimiento que reivindica la autonomía relativa del intelecto y, por lo tanto, la diferencia que implica la contemplación, a saber la constitución de un objeto donde interviene la moción voluntaria. Por otra parte, está la idea maestra de abstracción, espinosa y controvertida, pero que de todos modos sigue siendo, para Maritain, el punto natural de desarrollo de una epistemología realista. Aquí nuestro autor se destaca al mismo tiempo como conservador y como renovador. Es conservador cuando sostiene, con la misma convicción de sus promotores

¹⁷¹ *Arte y escolástica* pp. 28-29 y n.40.

¹⁷² *ibid.* 25-27, 51-52 y 62-63. *L'intuicion créatrice dans l'art et dans la poésie* en OC X p. 167.

tradicionales, la teoría de los “grados” o niveles de abstracción como regla básica de la distinción en el saber especulativo. Y es renovador al enriquecer la noción clásica, que el describe como *dianoética*, con otras dos que se refieren a la captación intelectual de lo infra-inteligible (*perionoética*) y lo supra-inteligible (*ananoética*).

Cerramos así la segunda parte de nuestra tesis. Todavía es posible y conveniente incorporar nuevos planos epistemológicos de distinción. Pero consideramos que se harán más comprensibles si se los visualiza a la luz de las exigencias de unidad en el saber, que no pueden nunca ser postergadas. Cuando veamos más de cerca los términos de esa unificación, aparecerán esas nuevas subespecies que completarán el cuadro, y cuyo reconocimiento será indispensable para cumplir la consigna maritainiana de una integración crítica y bien fundada del conocimiento y de la acción.

IIIª PARTE: LA UNIDAD DEL SABER

Capítulo VI

LA UNIDAD DE ORDEN

Distinguir para unir es, según ya dijimos, el lema inspirador que recorre toda la obra epistemológica de Jacques Maritain. El capítulo anterior nos ha permitido una visualización más atenta en el orden de la distinción. En un segundo momento corresponde perfeccionar esa perspectiva desde el punto de vista de la integración entre las partes distinguidas. Más aún, este enfoque integrador no sólo ilumina y clarifica el sentido de cada tipo de saber sino que ayuda a reconocer nuevas categorías epistemológicas que esa misma integración reclama.

El temperamento eminentemente metafísico y realista de Maritain nos conduce a una visión amplia donde la unidad del saber es contemplada como respuesta madura y vital del conocimiento a la unidad del ser mismo. Aquí es oportuno recordar lo dicho acerca de la analogía como clave de la articulación entre lo uno y lo múltiple de lo real, y su inmediata repercusión en el orden de la contemplación. Esa desbordante riqueza de formas que despliega el ser significa al mismo tiempo una comunicación en el obrar, donde las cosas no sólo participan de la actualidad misma del ser sino también de aquella virtud que hace participar, y que no es otra que la causalidad: “El mundo de Santo Tomás es un mundo de comunicación mutua y de interpenetración, un mundo de naturalezas abiertas, recorrido de arriba debajo de la existencia por un flujo de causalidad que hace participar las cosas y sus virtudes entre sí y las eleva por encima de sí mismas”¹. Y así como en el plano real todo gravita y se refiere al ser como acto y perfección primera, hay algo que es primero en el orden del conocer y a lo que todo lo demás remite, la sabiduría del ser o metafísica.

La realidad es una y viviente, y cada parte de la realidad, por muy delimitada que puedan hacerla aparecer nuestros métodos, está en relación armoniosa con todo el resto. Es por eso que el principio esencial, el fondo propio y fecundo de cada una de las ciencias (como la mayor parte de sus grandes descubrimientos), toman su origen de la metafísica, se deben a un esfuerzo de profundización metafísica que, como tal, tiene un alcance universal, y se aplica a lo que, en esas diferentes ciencias, se halla en relación con su raíz común. Y es también por eso que toda ciencia, si se la separa del conocimiento de los primeros principios y de las verdades primeras –que no son su objeto propio, pero hacia las cuales tiende mediante relaciones orgánicas- se encamina al desperdicio y a la muerte; el objeto que ella conoce está muerto, como la cabeza o el brazo de un cadáver que un anatomista disecciona con cuidado; ya no es más una realidad verdadera y actuante como la

¹ *Ciencia y sabiduría* p. 192.

cabeza o el brazo de un cuerpo viviente, que puede muy bien ser estudiado a parte si se desea, pero a condición de conocer también las leyes generales que rigen al cuerpo por entero.²

Pero el ser y la causalidad no se agotan en la inmanencia de lo natural. Hay ser y causas creados, y hay un Ser Creador. No obstante, “distinguir no es separar, son cosas muy diferentes: *nada hay más distinto* que Dios y la criatura, pero *nada hay más dependiente* que la criatura respecto a Dios”.³ Hay incluso una naturaleza que, sin perder su identidad y precisamente por lo que ella significa, se abre a lo que la excede y entra en un ámbito de gracia sobrenatural. Sólo allí, por el don de la fe, el espíritu alcanza la plenitud de la unidad que lo identifica con Dios y su obra. Lo divino acude a reconfortar lo humano y le transmite una vida nueva que da sentido al empeño de su naturaleza.

... la doctrina sagrada, ella sola, nos conforma, al ser perfecta y perfectamente universal porque viene de Dios, y sólidamente enraizada en nosotros por la Fe. Por la teología estamos en posesión de esta plena unidad necesaria a la perfección del conocimiento; al mismo tiempo que el orden se produce en nuestro espíritu nos vemos librados de la vana ambición de explicar todo y regular todo a nuestra medida. Al restablecer el espíritu por entero en la fuerza y en la unidad, la fe le comunica, incluso en el orden puramente natural donde se encuentran comprendidas la filosofía y las diversas ciencias, una actividad, una justeza, una penetración, una sabiduría superiores.⁴

La metáfora del todo y las partes de un organismo viviente, o de una sociedad, tan apreciada por la tradición, es reiteradamente evocada por Maritain para describir y en cierto sentido justificar la índole de la armonía entre las ciencias.⁵ En efecto, el orden que se plantea entre las distintas disciplinas no puede de ningún modo entenderse por mera nivelación u

² *Antimoderne* en OC II p. 957. En su estudio de conjunto sobre el tema epistemológico en Maritain el P.Loss destaca la originalidad de su pensamiento que, paradójicamente, se apoya en la aplicación a fondo de los instrumentos de la escolástica tradicional. Maritain no piensa en una estrategia de hibridación de la doctrina de Santo Tomás, sino al contrario busca la respuesta a los desafíos actuales llevando hasta el fondo las posibilidades de la herramienta conceptual clásica, convencido de la perennidad de su valor. Y todo ello en un marco de unidad orgánica de pensamiento y estilo perspicaz y transparente. De ahí concluye que “la obra de Maritain se presenta como uno de los más notables y vastos esfuerzos desde el renacer escolástico para venir al encuentro de las exigencias del mundo moderno.” “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” pp. 114-115.

³ *Para una filosofía de la persona humana* p. 53.

⁴ *Antimoderne* en OC II pp. 957-958. Si bien nuestra tesis procura exponer la visión de Maritain dentro del ámbito epistémico de la filosofía, es natural que aparezca la referencia a la ciencia teológica por tratarse de un filósofo cristiano. Y por eso resultaría inapropiado omitir su presencia y su gravitación en el panorama de nuestro autor.

⁵ Véase por ejemplo “Science et sagesse” en OC VII p. 1070, donde aparece el matiz de que los hombres que conforman una sociedad son iguales en especie, mientras que las ciencias difieren esencialmente, de modo que les cabe con más razón aún la organización jerárquica. Al respecto comenta Bars: “Es en la diferenciación de las ciencias correspondientes a la diferencia de nivel de los objetos sobre los cuales se asientan, y en el orden recíproco de los tipos así distinguidos que residen la vida y la unidad de la ciencia: es una como un viviente cuyos órganos ejercen funciones distintas y solidarias.” *Maritain en nuestros días*. pp. 85-86. SANGUINETI, por su parte, recomienda enfocar el tema desde la noción de unidad de orden más que desde la analogía de lo orgánico: “Science, Metaphysics, Philosophy...” p.92.

homogeneización,⁶ o según el modelo en cierto modo despótico de la filosofía cartesiana,⁷ sino como una *jerarquía* que refleja en los grados del conocimiento los grados del ser: “si no se admite una diferenciación interna y una jerarquía interna, tomadas a partir de la distinción de los objetos inteligibles determinantes, en el mundo del saber, se buscará en vano recobrar esa unidad que anhela el espíritu humano.”⁸ Es una exigencia de la vocación realista de la inteligencia el admitir la jerarquía en la participación de las perfecciones del ser, y la consecuente diversidad en la luz que recoge cada una de las ciencias. Negarse a ello sería como negar toda forma de autoridad en la sociedad civil, precipitándose en la anarquía y la disolución: “Una república del conocimiento en la cual cada tipo de saber reclamaría para sí mismo una función arquitectónica, o en la cual sería declarado que ningún cuerpo de saber tuviese un rango más elevado que ningún otro, o no tuviese un rol regulador de puesta en orden, sería una república de ignorancia.”⁹ Teniendo en mente la experiencia del positivismo lógico y su impugnación de la metafísica como instancia reguladora, Maritain afirma que “el único medio de acabar con esas miserias es reconocer el campo propio de competencia y la autonomía de nuestras diversas maneras de aproximación a la realidad, en los diversos grados del universo de lo verdadero, y la *unidad de orden* del saber humano.”¹⁰

En este marco se impone destacar dos salvedades. La primera es que la jerarquía de saberes no afecta a las personas que los cultivan, ya que es posible encontrar personas de menor nivel intelectual en los niveles superiores del saber, y gente más valiosa en los niveles inferiores. Abundan los ejemplos que el propio Maritain propone de aquellos que, honrando con su idoneidad y sus virtudes personales la práctica de una ciencia inferior y subordinada, aventajan a presuntos sabios de la filosofía y la teología. Las consideraciones vertidas en el capítulo II pueden ilustrarlo.

⁶ LEROY “Le savoir spéculatif” pp. 288-289.

⁷ LÓPEZ GONZÁLEZ “Filosofía y teología del trabajo en Jacques Maritain” p.392.

⁸ “Science, Philosophy and Faith” en OC VII p. 1029.

⁹ *ibid.*

¹⁰ “La philosophie et l’unité des sciences” en OC VII p. 262. El pensamiento de Maritain fue evolucionando en este sentido hacia un reconocimiento cada vez mayor de la autarquía de las ciencias particulares, ayudado por el gusto natural que sentía hacia ellas y por una visión más templada de la perspectiva tomista. Dice Brazzola : “(J.Maritain) para llegar a ser filósofo pasó por el estudio de la biología, y su gusto por las ciencias experimentales no ha sido jamás desmentido. Él les ha dedicado una parte importante de sus trabajos, pero sobre todo a la filosofía de la naturaleza. Si al respecto se dibuja una cierta evolución en su pensamiento es debida a una progresiva toma de conciencia de la autonomía de las ciencias y se manifiesta en que, con el tiempo, está menos inclinado a combatir los malentendidos históricos, a denunciar los “vínculos peligrosos”, y por último a que sea capaz de conceder más derecho al positivismo metodológico de las ciencias que se han desembarazado de su pseudo-metafísica materialista”. “Renouvellement de la philosophie de la nature” p. 217. G.PROUVOST destaca que al ser incorporado a la Academia Francesa recibió entre otros el voto de J.Rostand (*E.Gilson-J.Maritain* p.211).

La segunda aclaración es que, si se asume a fondo la imagen de una sociedad de conocimientos, se impone claramente la afirmación de la libertad y la autonomía de cada parte. Así como en una democracia civil el poder regula y subsidia la libre iniciativa de los individuos, así también la tutela sapiencial que el orden jerárquico significa no va en menoscabo de los fueros legítimos de cada disciplina. Es justamente el supuesto de esa libertad el que requiere la apelación a una autoridad, a fin de que la actividad de cada ciencia no obstruya ni se superponga a la de otra. Si insistimos en la metáfora, el ejercicio adecuado de la autoridad garantiza la consecución del bien común social, que se resume en la paz. En el ámbito del saber la visión jerárquica hace posible que cada ciencia, puesta en el lugar que le corresponde, sea capaz de progresar indefinidamente en su propio campo.¹¹

Suele contraponerse a esta doctrina de la integración del saber la contundencia de tantos conflictos que la historia muestra entre diferentes ciencias. Al parecer, las pretensiones de una teología empecinada en impedir que la Tierra gire o una filosofía prisionera de prejuicios habrían puesto en guardia a las ciencias, desatando el clima de beligerancia propio de la edad moderna. Y serían las ciencias mismas, que a su turno intentan convertirse en sabidurías, las que pondrían a la verdadera sabiduría a la defensiva.

Maritain distingue en tal caso dos tipos de situación: una en que la discrepancia es vista como tensión natural entre energías, cuya vitalidad las confronta para estimular y hacer fecunda su propia tarea, y otra que, por el contrario, representa un obstáculo y una carga negativa para el espíritu, fragmentándolo y vulnerando su integridad. Tales conflictos negativos tienen su origen, en algunos casos, en la ignorancia que cada saber o sus cultores tiene acerca de los otros e incluso de sí mismo. En otros casos, en cierta inclinación imperialista por imponer bajo alcance universal un método de conocimiento de valor particular, a la manera de tantas aventuras imperialistas a nivel social.¹² Tal pudo ser el caso de la filosofía en Grecia, la teología en el Medioevo y la ciencia, sobre todo en su forma físico-matemática, a lo largo del período moderno. Por ello es indispensable acudir al realismo metafísico y epistemológico, en el que todo desencuentro se desvanece, y reconstruir desde allí la unidad del saber que los nuevos tiempos añoran.

Si [el pensamiento humano] ha de salir de esta confusión, y si el diálogo y la colaboración deben recrearse entre los trabajadores de los diversos campos científicos, no será sino a

¹¹ "Science, Philosophy and Faith" pp. 1033-1035. Habida cuenta del interés tan destacado de Maritain por la filosofía política, vale preguntarse por el alcance que él mismo estaría dispuesto a dar a la expresión "república de conocimientos". Tal vez su defensa del personalismo podría servir de instancia hermenéutica para la comprensión del vínculo entre las ciencias particulares y la guía sapiencial de la filosofía y la teología.

¹² "Science et sagesse" en OC VII pp. 1063-1065.

condición de que se reconozcan nuevamente el valor de las disciplinas más elevadas y las jerarquías internas del saber, que una crítica válida del conocimiento y una sólida formación filosófica vuelvan capaces al teólogo y al filósofo de escuchar a la filosofía y a la teología, y que finalmente se reconcilien la ciencia y la sabiduría.¹³

Ahora bien, así como las ciencias se diversifican según su objeto formal, así también confluyen en la contemplación del mismo objeto material. En razón de lo primero, hay entre las ciencias una relación de *orden*, de unidad en lo múltiple que implica, además, la jerarquía de grados.¹⁴ Esa jerarquía, fundada en la dignidad de los objetos, es requerida a fin de establecer el principio regulador del orden. Ninguna ciencia particular puede exceder su propio objeto para entrar en el de las demás, ni es competente para señalarles su lugar. Es preciso que el conocimiento que se ocupe de esa tarea pertenezca a un plano superior, omnicomprendido y sapiencial. Es el plano de la filosofía. No por cierto entendida como *filosofía de la ciencia*, sino como *metafísica*, o sea como teoría de la realidad en cuanto tal.¹⁵

En razón de lo segundo, o sea de la concreción en el objeto material, todas las ciencias, además de las relaciones fundadas en su posición jerárquica, se vinculan bajo una unidad de *integración*. No se trata de aproximar conocimientos o yuxtaponer perspectivas para no lograr otra cosa que confusión. Es preciso que cada ciencia dialogue con las otras y con las cosas, para que los diferentes discursos reproduzcan en su interacción e iluminación mutua la armonía propia del ente concreto. Al modo como el sujeto y el predicado de una oración expresan por composición o división lo que se da en las cosas, también los distintos saberes han de convivir e integrarse para que resplandezca en el espíritu la unidad de lo existente.

No es suficiente, sin embargo, con insistir acerca de la *unidad de orden*, por muy fundamental que ella pueda ser. Hay otra especie de unidad, igualmente indispensable, que desearía llamar *unidad de integración*. Las diversas disciplinas del saber, en efecto, no solamente se ordenan unas por encima de las otras, en razón de su camino de aproximación “formal”, sino que también se hallan en intercomunicación necesaria, en la medida en que se ocupan del mismo dato “material”, de la misma realidad como sujeto material percibido desde puntos de vista típicamente distintos. Por otra parte [...] en cada caso la unidad de la que hablamos ahora se manifiesta a nivel de la disciplina de saber “supravale” o sobreordenada con referencia a los otros medios de saber, unificados, no por mutua interpenetración (o confusión), sino por integración – *por encima* de su propio campo específico- a los fines, a la perspectiva y a la luz propias de esta disciplina superior.¹⁶

¹³ “Science, Philosophy and Faith” en OC VII pp. 1029-1031.

¹⁴ *ibid.* “Una simple verdad de hecho (llueve esta mañana) es menos elevada en la escala de la verdad que una verdad científica tal como la ley de la caída de los cuerpos. Y las verdades físicas son menos elevadas en la escala de las verdades que las verdades matemáticas o las verdades metafísicas, que son ‘eternas’, es decir cuyo objeto está por sobre el tiempo” *Búsqueda de Dios* p. 50.

¹⁵ “La philosophie et l’unité des sciences” en OC VII p.252.

¹⁶ *Ibid.* p. 263.

Así pues, nuestro autor nos sugiere una ruta para comprender la complejidad de aquella unión que acompaña a la distinción: hemos de distinguir la unidad de orden y la unidad de integración. En la primera será fundamental recurrir a la teoría lógica de la subalternación, en la amplitud de sus formas. En la segunda veremos de qué manera puede una ciencia abastecer a otra para la ilustración e inspiración de su temática, y también tendremos en cuenta la relación de instrumentalidad.

1. La atracción de las ciencias

Para tratar esta cuestión Maritain asume la analogía entre los grados del ser y la causalidad y así plantea la disposición jerárquica de las ciencias. La supremacía de algunos saberes sobre otros depende, ante todo, de la perfección y riqueza de su objeto, como sucede con la teología que versa sobre Dios, o con la metafísica que estudia el ser en cuanto ser. Pero también puede tomarse en cuenta la pureza de los medios argumentativos y el estado de plena certeza al que por ellos se llega, como en el caso de la matemática. Esta superioridad las hace especialmente atractivas para el intelecto, de modo que, al cultivar un dominio particular del saber, brota como un reclamo o aspiración a continuar la búsqueda sin detenerse en causas próximas o principios especiales. Se pretende, en última instancia, entrar en las alturas de la sabiduría. Se puede decir, en cierto sentido, que las distintas disciplinas especializadas gravitan en torno a ese saber pleno y omnicomprendido, que las atrae con su fulgor y las consuela con su doctrina.

Un ejemplo característico de esta demanda aparece en el caso de las llamadas *ciencias de la verificación* en cuanto distintas de las *ciencias de la explicación*, según fue presentado en el capítulo anterior. Recordemos que las ciencias de la verificación, o saberes *quia*, sólo indican *que* algo es de un modo u otro, como dato bien consignado. Pero no tienen como tarea propia el dar las razones o la justificación de *lo que* las cosas son. Son disciplinas afincadas en el detalle fáctico, capaces de integrar escenarios de diversa complejidad o reconocer estructuras más o menos profundas. Pero su discurso no es en principio argumentativo, sino más bien “histórico” o descriptivo. En la medida en que estas ciencias están privadas de movimiento hacia la explicación, se presenta una tendencia o inclinación a completarlas, a revestirlas de una luz más potente y de una trama lógica que alcance a perfeccionar la concepción de su objeto. Se trata de una verdadera *atracción* según la cual tales ciencias tienden a las ciencias de la explicación propiamente dicha, de tipo deductivo, y

ello por exigencia de su naturaleza misma de ciencias.¹⁷ Ahora bien, las ciencias de la explicación, capaces de dar el *propter quid* o causalidad específica de las cosas, son la filosofía y la matemática. En ellas se establece una trama de necesidades estrictas conforme a la intuición perfectamente definida de la esencia *ut sic*. Y a ellas aspiran las demás ciencias como fundamento último de su propia especulación. Pronto veremos que esa aspiración se encuadra en la teoría general de la *subalternación de las ciencias*.

La empiriología debe necesariamente relacionarse con una ciencia deductiva, puesto que en la deducción encontramos el tipo más perfecto de explicación científica; y la ciencia deductiva con la que se relacione el conocimiento empiriológico desempeñará un papel formal y directivo respecto de la experiencia. En términos escolásticos digamos más precisamente que el análisis empiriológico como tal se *subalternará* propia o impropriamente a una ciencia deductiva; y ciencias deductivas de tipo puro no hay más que dos: las matemáticas y la filosofía.¹⁸

Maritain observa que en la Antigüedad prevaleció la atracción ejercida desde la sabiduría filosófica natural o metafísica. Si bien en muchos aspectos esa influencia persistió confirmada por los sucesivos adelantos experimentados en el saber particular, en muchos otros casos la visión filosófica tradicional se mostró inepta para interpretar los nuevos sucesos que atraían la discusión de los pensadores renacentistas y modernos. Finalmente y tras largas disputas, los tiempos modernos torcieron el interés hacia la fundamentación matemática, la cual “debía venir a introducirse como una cuña entre la ciencia puramente empírica y la filosofía de la naturaleza sensible, rompiendo así la continuidad en que se complacía el optimismo de los antiguos”.¹⁹ Reproducimos aquí el cuadro en el que nuestro autor condensa el panorama de las ciencias a partir de las clasificaciones ya establecidas y de los nexos resultantes del proceso de atracción que estamos considerando.

¹⁷ *Los grados del saber* p. 68; “De la notion de philosophie de la nature” pp. 95-96. Cf. J.RODRÍGUEZ ARIAS “Las fronteras de la cosmología” pp. 287-288. Según Juan de Santo Tomás lo propio de la ciencia subalternada es demandar su continuidad y perfeccionamiento en la ciencia subalternante: “el hábito de la ciencia subalternada, aún cuando no se continúa con la subalternante, pide por sí mismo y se inclina para continuarse con aquélla. Por lo tanto es hábito científico en sí mismo, en cuanto se inclina a obtener plena evidencia por continuación con la ciencia superior.” *Ars Logica* II, q.26 a.2 801 a 2-5.

¹⁸ *Filosofía de la naturaleza* p. 125. Las consideraciones de Maritain no son aceptadas por Renoirte, al menos en lo referente a la supuesta atracción de la física hacia la matemática. En efecto, según este autor la forma matemática que caracteriza a la física moderna ya le es dada desde el comienzo, si se piensa que las sensaciones que constituyen el dato natural de partida de la especulación física son reemplazadas por números-medida, y que bajo el desarrollo de una determinada teoría física es posible sustituir las definiciones operativas basadas en lo empírico por otras de carácter puramente teórico. Cf. “La philosophie des sciences selon J.Maritain” en *Revue Neoscholastique de Philosophie* 1933 pp.103-105 y “Physique et philosophie” en *Revue Neoscholastique de Philosophie* 1936 v.39 pp.54-58.

¹⁹ *Los grados del saber* p. 86.

CUADRO SOBRE LA ATRACCIÓN DE LAS CIENCIAS
--

Cabe resaltar de este esquema la trayectoria que indica los tipos de atracción recién descritos. En palabras de Maritain

Para éstos [los antiguos] la filosofía de la naturaleza y la metafísica eran las que *drenaban*, si podemos hablar así, todo el material de la ciencia empírica y de la experiencia infracientífica, y se esforzaban por elevarlo al grado y a la naturaleza de una ciencia; que es lo que representamos en el cuadro con una flecha orientada hacia la metafísica.

Para los modernos, es la matemática la que desempeña ese oficio. Es necesario, pues, trazar una flecha cuya dirección sea totalmente contraria y cuyo trazado marque un corte, una ruptura terminante, irremediable, entre la ciencia y la filosofía.

El cruzamiento de estas dos flechas es el símbolo del drama epistemológico de los tiempos modernos.²⁰

La gravitación o dinamismo de las ciencias parte, pues, del nivel empiriológico correspondiente al primer grado o tipo de abstracción. Aquí no aparece todavía la temática de las ciencias humanas y su conexión con la antropología filosófica. En el final de este capítulo daremos lugar a algunas consideraciones sobre este punto, basados en contribuciones posteriores y poco sistemáticas de nuestro autor. Pero es de gran importancia advertir la distinción ulterior que se desprende, en el plano del saber científico empiriológico, según la naturaleza de la atracción que tenga lugar. Al iniciar este capítulo decíamos que la exploración de las relaciones entre los saberes permitía reconocer diferencias todavía más especificadoras entre ellos. Pues bien, la inclinación de las disciplinas empiriológicas hacia el nivel demostrativo les da una impronta peculiar y configura en ellas ciertas modalidades que dependen del vértice al que se orientan. Así abrimos paso a un nuevo nivel de catalogación que muestra la sutileza y profundidad del análisis epistemológico de Maritain.

2. La división del saber empiriológico

En el capítulo III hemos presentado la diferencia entre saber filosófico y científico en términos de *análisis ontológico* y *análisis empiriológico* respectivamente. También aclaramos en su momento que la matemática, debido a la índole *racional* de su objeto, no puede considerarse un conocimiento ontológico. Pero ella es, no obstante, un saber *propter quid*, capaz de informar con definiciones y demostraciones rigurosas el conocimiento de la naturaleza. A partir de estos elementos se plantea una distinción en el campo empiriológico

²⁰ *Ibid.*

entre las disciplinas que experimentan la atracción del saber matemático, o *empiriométricas*, y las que son atraídas por la inteligibilidad filosófica, o ciencias *empirioesquemáticas*.

El orden empiriométrico corresponde al de las ciencias donde la materia sensible “es atraída por la explicación matemática, y no sólo atraída hacia la explicación matemática, sino arrastrada a la esfera de inteligibilidad de las matemáticas”, de modo que las causas y razones ontológicas ceden su lugar a “entes de razón matemáticos contruídos a este propósito, respetando a la vez los datos experimentales y numéricos recogidos en el mundo de la naturaleza y las reglas del cálculo y de la sistematización matemática.”²¹ En cuanto al tipo empirioesquemático, hay también una resolución en lo observable, según corresponde a lo empiriológico, pero ya sin caer en la trama de conceptualización matemática. Aquí se trata de un conocimiento “que construye a modo de esquemas que contienen cierta cantidad de determinaciones sensibles y caracteres empíricos”,²² por lo cual será atraído por la deducción filosófico natural y, más allá, la de la metafísica. En esta clase de temática la peculiar riqueza ontológica de los objetos formales desborda los límites de la modelización matemática y supone un ámbito de conceptos más próximos al nivel ontológico. Los ejemplos que Maritain evoca con más frecuencia para este tipo de ciencias son la biología y la psicología.

Si se prefiere plantear esto mismo según los primeros enfoques de nuestro autor, diremos que cabe distinguir tres variantes en el conocimiento físico, a saber:

- **Físico-filosófico**, o filosofía de la naturaleza, en que se contempla el ser corpóreo según un análisis de tipo ontológico.
- **Físico-matemático**, o empiriométrico, donde se toma la norma explicativa o de atracción de la matemática, y cuyo ejemplo ideal es justamente la física matemática actual.
- **Físico-físico**, o empirioesquemático, donde la norma explicativa es filosófica, y cuyo ejemplo más acabado lo encontramos en la biología.²³

Tal vez con el ánimo de resaltar las distinciones y esclarecer algunos puntos que se prestaría a confusión, Maritain introduce esta división de un modo que parece algo rígido. Aunque luego lo veremos con más detalle, adelantamos aquí que su visión de la física matemática, como ejemplar del enfoque empiriométrico, se presenta de un modo formalista,

²¹ *Filosofía de la naturaleza* pp. 127 y 128.

²² *Ibid.* p. 130. Cf. M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 230-237.

²³ *Réflexions...* en OC III pp. 176-178; *Los grados del saber* pp. 73 y 240-241.

privilegiando quizá en demasía el elemento matemático. En consecuencia, se reduce notablemente el espacio para introducir conceptos de tipo cualitativo, como por ejemplo los de orden y complejidad, que resultan indispensables en los planteos más actuales. Al mismo tiempo es difícil percibir la relación de atracción que estas ciencias también experimentan hacia la metafísica. En el cuadro que propone Maritain la física matemática quedaría en cierto sentido aislada. No obstante nuestro autor intenta equilibrar este enfoque con sus apreciaciones a favor del realismo de las teorías físicas, su crítica de la concepción de Duhem y su interés por un estrecho intercambio entre la física y la filosofía de la naturaleza.

Según Maritain, es posible formular esta distinción a partir de una sofisticada teoría sobre los objetos formales que extrae del comentario del Card. Cayetano a la *Suma Teológica*.²⁴ Recordemos que, por parte de la cosa, los entes reales que captamos directamente por experiencia están compuestos por un principio material y potencial por el cual se presentan en estado de concreción y como inteligibles en potencia. Ya que cada cosa es cognoscible por lo que tiene de acto, es preciso que la mente humana llegue hasta lo real por la consideración de alguna formalidad que lo actualice. De aquí parte la noción de objeto material, que designa a la cosa como tal, en su estado real, y la noción de objeto formal, o sea la cosa en cuanto objeto o considerada desde la perspectiva de alguna determinación capaz de inmutar el conocimiento.²⁵ Ahora bien, en todo acto de conocimiento, y más claramente en el caso de la abstracción, se da una suerte de mutación o devenir intencional, por lo cual la cosa cognoscible de suyo se hace conocida en acto. Siguiendo una imagen que se remonta al teólogo español Báñez,²⁶ el *terminus a quo* o punto de partida de este devenir es el objeto formal mismo, la perfección presente en la cosa. Y el *terminus ad quem*, el ámbito de objetivación en el cual dicho objeto formal se hace aprehensible por la ciencia. Y esto último se denomina objeto formal *quo*, o también objeto formalísimo, pues se constituye en último especificativo de la naturaleza de una ciencia. Dicho objeto se comporta análogamente como una luz de un tipo e intensidad variables que hace ver con diverso grado de transparencia al objeto formal.²⁷ O, para seguir otra analogía de Maritain, el modo de tratar o “conversar” con el objeto.²⁸

Pero ya se ha dicho que la raíz del conocimiento es la inmaterialidad. Por lo cual ocurre que, de parte de la cosa, hay distintos órdenes de materialidad (entiéndase, de

²⁴ *In Im pars q.1 a.3.*

²⁵ *Filosofía de la naturaleza* pp. 151-152.

²⁶ D.BÁÑEZ *In De Generatione* Prol. q. princ. p.7.

²⁷ *Filosofía de la naturaleza* p.153.

²⁸ *ibid.* p. 157.

concreción) que pueden ser removidos por abstracción y dan lugar a otros tantos objetos formales. Y hay en el sujeto distintas consideraciones o grados de inmaterialidad desde los cuales puede iluminarse el objeto formal. Por eso no es igualmente escible lo conocido bajo la luz física de los sentidos, o bajo la luz del intelecto agente, o de una autoridad humana, o de la fe misma. Y por eso es doctrina corriente la que sostiene que las ciencias teóricas se dividen genéricamente por sus objetos formales y específicamente por su nivel de inmaterialidad.²⁹ El caso que ha inspirado estas precisiones es el de la teología, cuya luz es comparativamente menos penetrante que aquella con la cual contemplan a Dios los bienaventurados. Pero puede extenderse a otros ejemplos más llanos, como el de la aritmética y la geometría, que proceden del mismo nivel de abstracción o razón formal de la cosa, pero se diversifican porque la aritmética visualiza su objeto según la pura multitud, prescindiendo de la referencia a la extensión continua que es propia de la geometría, y en consecuencia tiene menor dependencia de la imaginación.³⁰ Otro ejemplo surge de la comparación entre la biología y la medicina, que abordan la misma formalidad de la anatomía y la fisiología humanas, sólo que en el segundo caso se trata de una “inmaterialidad abstractiva del primer orden procediendo según el modo compositivo propio de las ciencias prácticas.”³¹ Desde otra perspectiva, el objeto formal *quo* presta su luz y se expresa en el término medio que permite sacar las conclusiones en los silogismos científicos, y ello en virtud del modo en que se define dicho término. De ahí que también puede decirse que la especificación de las ciencias depende del *modus definiendi*.³²

Por lo tanto, no ha de confundirse la distinción entre las *cosas* con la distinción entre los modos de *saber* acerca de ellas. Así, por ejemplo, la distinción entre las llamadas *cualidades patibles*, como el color, el sonido o el olor, no coincide necesariamente con el objeto formal de los sentidos externos, a saber lo visible, lo audible, etc. En efecto, la razón

²⁹ “Dado que la especificación indivisa de las ciencias es la última razón del objeto de ciencia, que no puede dividirse ulteriormente, es preciso que si la razón formal de tal objeto se toma de la inmaterialidad, la última y específica se toma determinadamente a partir del término final de tal abstracción, en el que reposa y se determina en última instancia la abstracción. Por lo tanto la razón de lo que es objeto de ciencia consistirá no en la mera segregación de la materia, en cuanto se considera el término inicial de la abstracción, sino en la última determinación de inmaterialidad específica y determinada.” JUAN DE SANTO TOMÁS *Ars Logica* Pars II q.27 art. 1, 825b; TOMÁS DE VÍO “CARD.CAYETANO” *In I Pars q.1 art.3*.

³⁰ Teniendo en cuenta las apreciaciones vertidas en el capítulo anterior, digamos que para Maritain no puede equipararse, por ejemplo, la teoría de los números imaginarios con las geometrías no euclidianas, ya que éstas, si bien postulan un espacio en principio no imaginable, se reducen a un modelo adecuado en el espacio euclídeo (con lo cual tiene sentido denominar a la geometría de Riemann como “esférica”).

³¹ *Filosofía de la naturaleza* p. 154.

³² *Filosofía de la naturaleza* pp.109-115; cf. *In De Sensu et Sensato* l.1; *In VI Metaph.* l.1 n.1156; “La razón formal *sub qua* se asume en dos sentidos. Primero por parte de la potencia o hábito, y así es la última razón en virtud de la cual queda determinada y proporcionada en relación al objeto. Segundo por parte del mismo objeto, y así es la última formalidad que hace al objeto proporcionado y adaptado a la potencia o al acto” JUAN DE SANTO TOMÁS *Cursus Philosophicus* T.III q.2 a.3 segunda dificultad.

por la cual puede ser alterado el estado de un cuerpo, y que es intrínseca a él, no es la misma que aquella que lo hace cognoscible por parte de los sentidos, pues en este último caso interviene el orden específico de la inmaterialidad presente en todo conocimiento.³³ Además, la propiedad que hace que algo pueda ser visto u oído no le es intrínseca, sino que se trata de una denominación relativa a la aptitud que posee un sujeto para captarlo. Por eso existen realidades que pueden alcanzarse bajo una diferente formalidad. El color puede conocerse mediante la vista en su manifestación concreta, o bien mediante la inteligencia en lo que atañe a su naturaleza esencial; la cantidad puede entenderse como accidente del cuerpo natural, y así ser objeto de la filosofía de la naturaleza, o como una pura abstracción, que la pone bajo el dominio de la matemática. Por último, la simplísima unidad de Dios admite el abordaje de la metafísica en cuanto es considerado como Causa Primera de todas las cosas, pero también desde el punto de vista de la Revelación, que es propio de la teología. También se da el caso de que ciertas realidades se tomen bajo una formalidad común, según se aprecia claramente en la noción de *ente*, la cual, pese a contener en sí todas las diferencias reales, es el fundamento de una única ciencia, pues el estudio del ente en cuanto ente corresponde a la metafísica. Esta discrepancia entre los modos de ser y los objetos formales se debe a la imperfección de nuestro conocimiento, que al no poder agotar en su mirada la insondable profundidad de las esencias, se limita a asociar varias de ellas en lo que les reconoce como común, fragmentando la comprensión de cada una en diversas disciplinas.³⁴

Ahora se hace necesario profundizar y refinar aún más la distinción ya expuesta entre el objeto formal *quod* y el objeto formal *quo* o medio formal cognoscitivo. Lo que se denomina *obiectum formale quod* es, más propiamente, un compuesto resultante del objeto material, o sea la cosa en sí misma, y la *ratio formalis quae*, el aspecto formal o actual según el cual dicho objeto material se presenta al espíritu y que por eso Maritain propone traducir como “llamada de inteligibilidad”, a diferencia del objeto formal que denomina “esfera de inteligibilidad”.

En segundo lugar, se distingue entre la *ratio formalis quae* de primera determinación, o *especificadora*, y la de segunda determinación, o especificada. En el primer caso la formalidad objetiva determina en cierto modo la luz *sub quae* es vista la cosa, pues ese medio inteligible es exigido por la misma razón formal. Así, cuando se concibe la razón formal de *entidad*, o sea lo propio del ente en cuanto tal, sólo cabe llegar hasta ella mediante una abstracción peculiar, que corresponde a una luz específica y a un tipo de definición exclusiva

³³ Cf. *Suma Teológica* I, 78, 3.

³⁴ *Filosofía de la naturaleza* pp. 153-158.

de la metafísica. En cambio, la *ratio formalis* de segunda determinación se define a partir de aquellos objetos formales que, por su intrínseca imperfección, no pueden especificar completamente el acceso del conocimiento hasta ellos, o que, por su desbordante perfección, no pueden reducirse exclusivamente a uno. Así, para cada modo de iluminación de la cosa se constituye la razón formal *especificada* por esa luz. Por ejemplo, la *deidad* es una formalidad que “llama” al espíritu, pero que puede tomarse a la luz de la razón, según lo cual se especifica como *deidad en cuanto Causa Primera del orden creado naturalmente cognoscible por la razón* (y así tenemos la teología natural), o bien se toma a la luz de la fe, dando lugar a la razón formal de segunda determinación que es la *deidad en cuanto reveladora de sí misma*.

No obstante, la aplicación más tangible del tema se ve en el caso del objeto formal definido como *ente móvil*. La movilidad es una característica inherente a las realidades compuestas de acto y potencia, y que por lo tanto connota algún nivel de materialidad. Si se considera al ente móvil según lo que se desprende de su materia común, propia de la esencia, se dará un conocimiento según definición esencial y la segunda determinación, en este caso, será la de la movilidad *en cuanto a su ser mismo*.

El llamado de inteligibilidad al cual responde [la filosofía de la naturaleza] (*ratio formalis quae*) es lo móvil o la mutabilidad; su luz objetiva (*ratio formalis sub qua*) es un modo ontológico de análisis y de conceptualización, una manera de abstraer y de definir que, aún refiriéndose intrínsecamente a la percepción de los sentidos, mira a la esencia inteligible [...] La esfera de inteligibilidad propia de la filosofía de la naturaleza es pues *ens secundum quod mobile, sub modo definiendi per intelligibilem quidditatem (et non per operationem sensus), seu sub lumine ontologico*.³⁵

Agreguemos, como paréntesis, que aquí reposa la justificación última de la distinción entre lo ontológico y lo empíriológico, o sea, según Maritain, entre filosofía y ciencia: se trata de una diferencia en el *terminus ad quem* de la operación abstractiva, o sea en el modo de definir, gracias a lo cual se discriminan las ciencias bajo un mismo género de abstracción. En este caso, la diferencia entre definir por resolución en lo observable o en lo inteligible hace que la distinción entre filosofía y ciencia de la naturaleza aparezca más acentuada que la que hay entre aritmética y geometría.³⁶

³⁵ *ibid.* pp. 165-166.

³⁶ *Los grados del saber* p. 285: “Y si Santo Tomás parece colocar la filosofía de la naturaleza y las ciencias de la naturaleza en una misma clase específica en donde los diversos grados de concreción del objeto no envuelven sino diferencias según lo más y lo menos (cf. *Comm. In de Sensu et Sensato*, lect. 1), es precisamente porque en su época las ciencias de la naturaleza, salvo en ciertos dominios ya matematizados como la astronomía y la óptica, no habían adquirido su autonomía metodológica, y construían sus definiciones sobre el mismo modelo típico que la filosofía de la naturaleza.”

Pero si se tiene en cuenta la materia particular involucrada en la manifestación de lo móvil, la definición habrá de referirse ya no a lo esencial, sino a lo que la cosa tiene de observable según el método peculiar de cada disciplina. Entonces, esa condición necesaria de observabilidad se expresará en una razón formal de segunda determinación, tal como la movilidad *en cuanto a su dimensión fenomenal*. Y aquí reaparece la distinción entre los dos tipos de conocimiento empiriológico. En efecto, en el caso de las ciencias empirioesquemáticas, se parte igualmente de la movilidad como rasgo formal, pero inspeccionada bajo una luz disminuída, a fin de poder captar los accidentes más particulares. Lo cual conduce a un objeto formal perfilado a partir de la *fenomenalidad* de la cosa. Así, pues, el saber empirioesquemático define al ser sensible

como observable, precisamente en cuanto observable, lo que constituye la luz objetiva propia de las ciencias de los fenómenos [...] A esta luz objetiva corresponde un llamado de inteligibilidad *inducido o de segunda determinación*, que será precisamente la fenomenalidad. Los fenómenos no son cosas especiales, no son ciertas cosas u objetos formales de primera determinación, cierta capa de realidad conocible distinta de otra cosa que sería la cosa en sí y constituyente de un mundo aparte; los fenómenos son únicamente el aspecto que en el objeto formal de primera determinación, en la esfera de inteligibilidad fundamental propia del primer grado de visualización abstractiva, se enfrenta a un modo de definir y conceptualizar, a una luz objetiva que procede resolviéndose en la operación de los sentidos. Por consiguiente, el objeto formal *quod* específico, la esfera de inteligibilidad *de segunda determinación*, así caracterizada, deberá entonces ser definida de este modo: *ens secundum quod mobile* (lo cual es común a la filosofía de la naturaleza y a las ciencias) *sub ratione phaenomenalitatís, idest sub modo definiendi per operationem sensus*.³⁷

Por último, si nos fijamos en el caso de las ciencias empiriométricas, ya no se trata solamente de una diferencia de luz, sino incluso de la llamada de inteligibilidad primaria, que se focaliza en este caso en el orden de la cantidad. Aquí el anclaje respecto a lo físico se da por el lado del objeto material, la realidad corpórea.³⁸ Pero el punto de vista es matemático. Como se ve, la distinción planteada involucra al *contenido* mismo del objeto, además de la que representa el nivel empiriológico en cuanto tal. Y por eso “el punto de vista empiriométrico o el modo de definir por medidas realizables mediante la operación de los sentidos, vendrá a ser la perspectiva formal de conceptualización o luz objetiva”. En síntesis, el dominio de la ciencia empiriométrica se define como “el ser moviente considerado según la inteligibilidad propia de las relaciones cuantitativas o desde el punto de vista del detalle de los

³⁷ *Filosofía de la naturaleza* pp. 162-163.

³⁸ En verdad Maritain dice “el *ens mobile*”(p.164), pero a nuestro juicio hay aquí un desliz, o cuanto menos alguna confusión terminológica con respecto a una expresión semejante, “*ens sub ratione mobilitatis*” (p.152), invocada expresamente como objeto formal *quod*.

fenómenos mensurables, es decir, a la luz de un modo de definir y de conceptualizar por las medidas, que permita efectuar la operación de los sentidos.”³⁹

En este contexto nos parece descubrir una vacilación en nuestro autor con respecto a la diferencia entre filosofía y ciencia. Efectivamente, en *Los grados del saber* sostiene que “si bien es verdad que el objeto material de la filosofía y de la ciencia puede ser el mismo –por ejemplo, el mundo de los cuerpos-, sin embargo el *objeto formal*, el que determina la naturaleza específica de las disciplinas intelectuales, es en los dos casos esencialmente diverso.”⁴⁰ Pero queda sin aclarar cuál sería la diferencia de formalidad entre ambos modos de saber. En cambio, en su *Filosofía de la Naturaleza*, publicada tres años más tarde, introduce la terminología más sofisticada, adjudicando a la filosofía y a las ciencias el mismo objeto formal o “llamada de inteligibilidad” (en este caso, la movilidad de la naturaleza), “pero la regla de conceptualización y de explicación, lo que podemos llamar la luz objetiva, es diferente, pues en un caso es empiriológica, y ontológica en el otro.”⁴¹ Esta rectificación se presenta más congruente con la teoría general de la abstracción y puede ser en cierto modo corroborada por las aplicaciones de Maritain al ámbito de la teología natural y sobrenatural. Así, pues, por razones hermenéuticas y de contenido entendemos que esta última opinión debe ser considerada la más ajustada a su pensamiento definitivo.

Si recordamos aquí lo dicho en el capítulo anterior sobre los niveles de abstracción, resultará que, además de la distinción entre lo dianoético y lo perinoético (o abstracción *pura y simple*) que se verifican en el primer grado, es preciso añadir una puntualización más: sólo las ciencias empirio-esquemáticas se consideran plenamente en el primer grado, debido a su subordinación a la filosofía. En cambio, las ciencias empirio-métricas, justamente en cuanto representan la versión actual de las *scientiae mediae* de los medievales, sólo se ubican en ese nivel a título material.⁴²

Proponemos un resumen de lo dicho en la siguiente tabla:

³⁹ *Ibid.* pp. 164-165.

⁴⁰

⁴¹

⁴² Cf. M.A. VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain* p. 235.

Orden de abstracción	Ciencia	Objeto material	ratio formalis quae (1°)	ratio formalis quae (2°)	ratio formalis sub qua
(infusión) ⁴³	beatitud	Dios	deidad	evidente	<i>lumen gloriae</i>
ananoético	teología	Dios	deidad	probado	Revelación
ananoético ⁴⁴	metafísica	todo ente	entidad		Separación
dianoético	Matemática	Ente cuantitativo	cantidad		abstracción de la forma
dianoético	filosofía de la naturaleza	Ente corpóreo	movilidad	Ser	abstracción del todo
perinoético	Biología	Ente corpóreo	movilidad	fenómeno	generalización por lo observable
perinoético	Física	Ente corpóreo	cantidad	fenómeno	generalización por lo mensurable

3. La subalternación y sus formas

A partir de las últimas consideraciones podremos abordar con más precisión el marco de fundamentación de la unidad de orden entre los saberes. Se trata de un elaborado planteo epistemológico, trabajado intensamente por la escolástica, que se conoce como *teoría de la subalternación*. Maritain la conoce muy bien y recurre a ella con asiduidad. Nos parece oportuno recordar sus puntos esenciales a medida que vayamos acompañando los pasos de nuestro autor.

La subalternación puede definirse como la relación por la cual una ciencia depende de otra para la plena intelección de su objeto. Esa plenitud supone, fundamentalmente, la comprensión de ese objeto en la totalidad real de la que es parte, y sobre todo en sus

⁴³ Según Juan de Santo Tomás, en quien se inspira Maritain "... en las ciencias de orden sobrenatural, por cuanto no se toman por abstracción de las cosas, sino por participación y derivación de la misma luz de la ciencia divina, su razón específica y determinada se ha de asumir a partir del diverso modo de participación, como de una manera es participada la revelación en la fe oscura por razón del testimonio, de otra manera en la profecía, que puede ser oscura o clara según no sólo la revelación que testimonia sino también que representa y declara lo revelado, de otra manera la ciencia infusa, que conoce las esencias sobrenaturales a modo esencial, de otra manera la visión beatífica, que alcanza claramente a Dios en sí. Y en cada una de estas conoce a Dios de cuántas participaciones diversas pueden multiplicarse." JUAN DE SANTO TOMÁS *Ars Logica* 825b – 826 a. Acerca de la diferencia entre el conocimiento por abstracción y por luz infusa cf. *In Böheth. De Trinitate* II, 2.

⁴⁴ Ananoético para la teología natural y dianoético para la ontología, cf. capítulo IV.

principios. También pide que, de algún modo, le sean asignadas las causas propias a las que remite por estricta necesidad. Pero, como recién aclaró el propio Maritain, la subalternación de una ciencia a otra puede ser propia o impropia. Para una apreciación más completa de esta doctrina traeremos aquí la palabra del maestro inspirador de Maritain en este asunto. En su extenso tratamiento sobre la cuestión, en la IIª parte de su *Ars Logica*, enseña Juan de Santo Tomás que

... los autores distinguen por lo común TRES MODOS de subalternación. En efecto, algunas se subalternan por razón del *fin*, otras por razón de los *principios* y otras por razón del *sujeto*. En virtud del *fin*, como cuando una ciencia considera el fin superior y la otra el fin inferior y sujeto a aquél. Como las [ciencias] arquitectónicas que someten a sí las [disciplinas] ministeriales, por caso la de la fabricación de frenos que se somete a la ecuestre, y la ecuestre a la militar, y ésta a la política. En virtud de los *principios*, cuando una ciencia toma de otra sus principios, lo cual puede darse o bien porque toma los principios comunes a todas las demás ciencias, como pueden hacerlo todas las ciencias a partir de la Metafísica y de la Lógica, o bien porque toma sus principios propios, dado que tal ciencia no resuelve de suyo en principios conocidos por sí mismos, sino que son demostrados y enseñados por otra ciencia superior, como la Música toma de la Aritmética y la Perspectiva de la Geometría. Finalmente en virtud del sujeto se dice que las ciencias se subalternan cuando el sujeto de una se contiene bajo el sujeto de otra. Y esto acontece de dos modos, o bien porque el sujeto de una se contiene esencialmente como especie bajo el sujeto de otra, como la ciencia del hombre trata de un *sujeto* contenido bajo lo animal, [y] la ciencia del cielo trata de un sujeto contenido bajo el ente móvil, o bien porque el sujeto está accidentalmente bajo otro, como la música trata acerca del número sonoro y la perspectiva acerca de la línea visual, donde lo visual y lo sonoro agregan diferencias accidentales al número y la línea.

De estos tres modos de subalternación el primero es *impropio*, porque aquí la subalternación no siempre presenta la manifestación de la verdad sino sólo la ejecución o el mandato. Lo que también ocurre en las virtudes, que se hallan en la voluntad, como la templanza es imperada por la caridad y la religión. Mas una cosa es sujetarse según el mandato y otra según la subalternación, porque la subalternación significa dependencia en la manifestación de la verdad.

El segundo modo de subalternación es *propio*, pero en este caso se da en absoluto cuando una ciencia no posee principios en sentido estricto sino en cuanto manifestados por otra ciencia, de tal modo que no resuelva de por sí en principios conocidos por sí mismos, por cuya razón nuestra Teología se subalterna a la ciencia bienaventurada, como inmediatamente diremos. Si en cambio alguna ciencia resuelve en principios conocidos por sí mismos, aunque de vez en cuando tome algún principio de otra ciencia, o para probar simplemente o para defender, se tratará de una subalternación en términos relativos.

El tercer modo introduce la subalternación *en sentido más propio*, cuando el sujeto de la ciencia inferior añade una diferencia accidental al sujeto de la superior, no un calificativo esencial o propio. Cuya razón es porque el sujeto de la subalternada debe ser extraño o distinto al sujeto de la subalternante, como también son distintas las ciencias mismas, aunque una depende de la otra. La especie esencial, en cambio, no vuelve al sujeto extraño al sujeto genérico, pues la misma ciencia que trata de un género trata de sus especies, ya que explica su sujeto por división así como por definición. Y así la Filosofía [Natural], que trata acerca del movimiento, trata también de las especies de movimiento, y la Metafísica, que trata acerca del ente, trata de la sustancia y de entes determinados. Si en verdad agrega un calificativo propio, éste no produce una ciencia

distinta, como si una ciencia tratara acerca del sujeto y otra acerca de sus calificativos, pues toda ciencia más bien demuestra algún calificativo de su sujeto. De donde si a una ciencia pertenece tratar acerca del objeto común y de sus especies, consecuentemente le pertenecerá tratar acerca de los atributos comunes y específicos. Por lo tanto para que haya subalternación propia en razón del sujeto es preciso que un sujeto añada una diferencia accidental a otro, como lo sonoro al número y lo visual a la línea.⁴⁵

Conforme a esta doctrina, se hablará de subalternación *propia* o *impropia* según que haya una dependencia en razón de los *principios* o sólo en razón del *fin*. En este último caso se trata tan sólo de una dependencia extrínseca, según el orden de la existencia o del ejercicio del saber, más que de su especificación. Y se lo considera impropio ya que la subalternación significa orden a la *manifestación* de la verdad y no al *uso* que se haga de ella. En cambio, habrá verdadera subalternación cada vez que los principios de una ciencia, de acuerdo a la naturaleza práctica de su objeto, correspondan a un cierto fin operable. Entonces el primer tipo de subalternación quedará reducido al segundo o al tercero.⁴⁶

Empero, cuando Maritain habla de subalternación propia e impropia, se refiere a otra cosa, que el texto de Juan de Santo Tomás apenas insinúa. En efecto, si se toma el término en forma estricta, se dirá que “la ciencia subalternada no resuelve por sí misma en los primeros principios de la razón, en principios evidentes por sí mismos; y al contrario, la ciencia subalternante resuelve en sí misma sus conclusiones, en los primeros principios, y tales conclusiones sirven de principios a la ciencia subalternada.”⁴⁷ Esta subalternación estricta se cumple acabadamente, como pronto veremos, en las ciencias físico matemáticas o empiriométricas. En cambio, las ciencias empirioesquemáticas están sometidas a un saber superior, en este caso de tipo filosófico, mas no según los principios, pues las conclusiones de la subalternante no pertenecen de suyo al discurso de la subalternada. Además el léxico empiriológico y el ontológico difieren esencialmente, y no podrían constituir una unidad epistémica. Aquí parece más indicado hablar de *subordinación* o *infra-posición*:

... las ciencias de orden empirioesquemático *necesitan* conclusiones y verdades establecidas por la filosofía de la naturaleza, *no ciertamente como principios constitutivos*, sino, para emplear una distinción kantiana, *como principios reguladores*, como principios directivos que orientan el pensamiento y la investigación sin intervenir en la estructura misma del saber. [...] esta necesidad de las verdades de la filosofía de la

⁴⁵ q.26 a.2 795 a 34 – 796 a 46. Los énfasis son nuestros. Cf. la exposición de Maritain en *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 135-141.

⁴⁶ *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 136.

⁴⁷ *Filosofía de la Naturaleza* pp. 125-126.

naturaleza, como *principios directivos*, permite hablar aquí de subalternación impropriamente dicha o de subordinación orgánica y vital⁴⁸.

Todavía es posible identificar otro sentido en el que cabe aplicar la idea de subordinación. Lo que acabamos de exponer se funda, en última instancia, en la sujeción del orden empiriológico al ontológico, la cual reposa en la primacía metafísica de ser esencial sobre el accidental. Pero también se ha aclarado en su momento que el saber ontológico da lugar a dos modos de realización: uno pleno (según la medida de la naturaleza humana), o sabiduría simplemente dicha, que corresponde a la metafísica, y otro por participación o relativo, donde lo ontológico es contemplado no según el ente en cuanto tal, sino bajo una cierta especie, y así se da lugar a la sabiduría en sentido restringido o *secundum quid*, de la cual la filosofía de la naturaleza es un buen ejemplo. De modo que, además de la subordinación que podríamos caracterizar como meramente *atractiva*, en la cual lo empiriológico requiere la plenitud de luz derivada de lo ontológico, hay otra subordinación según la cual *todas* las ciencias se someten al influjo de la sabiduría sin más, o sea de la metafísica. Aquí se trata de una ordenación en términos mucho más amplios, no sólo por el rango al que se extiende, sino también por las funciones que en ella se incluyen, y que se condensan en tres: *regulación negativa*, *dirección positiva* y *defensa*. En otro pasaje del texto de Juan de Santo Tomás, inspirador de las ideas maritainianas, leemos:

... la Metafísica es la ciencia suprema, porque su objeto es lo supremo y más universal que los otros y procede por principios primeros. Sin embargo, las demás ciencias no toman la manifestación y demostración de sus principios de aquella, ya que poseen otros principios conocidos a partir de sus términos, en los que resuelven de por sí. Mas toda ciencia que resuelve de por sí en principios conocidos por sí no está subalternada, sino que, para estarlo, debe poseer principios manifestados y probados por otra ciencia. La Metafísica, empero, explica ciertamente y defiende los principios de las otras ciencias por deducción al imposible, mas no probando y ostentándolos *a priori*...⁴⁹

En definitiva, no hay subalternación en sentido estricto porque las ciencias en cuestión gozan de autonomía en cuanto a la evidencia de sus principios propios. Pero sí hay subordinación, ya que si bien tales principios “pueden ser conocidos sin que sean explícitamente conocidos los principios de la metafísica, no serían verdaderos si a la vez no son verdaderos los de la metafísica. En este sentido les están indirectamente subordinados.”⁵⁰

⁴⁸ *ibid.* p. 134. Cf. N.LOSS “Filosofía naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” pp.104-105. Acerca del sentido de los principios reguladores en la filosofía kantiana véase J.J.SANGUINETI *Ciencia aristotélica y ciencia moderna* cap. V.

⁴⁹ *ibid.* 798 a 30-48.

⁵⁰ *Introducción a la filosofía* p. 91.

Por motivos análogos, que más adelante serán explicitados, la teología también desempeña un influjo ordenador, desde sus principios captados por fe sobrenatural, con respecto a todo saber de orden natural.

De paso se debe añadir que, si se trata de subalternación estricta, no sólo habrá de distinguirse, como lo hace Juan de Santo Tomás, según los principios solamente, o según el sujeto, sino que, si se trata de una dependencia conforme a los principios, será sólo restringida o relativa cuando el recurso a los principios de la subalternante sea ocasional o esporádico. Y así acota Maritain que “muchas veces (las demás ciencias) emplean principios comunes y universales de la metafísica. Y en este sentido se dice que están “subalternadas” a la metafísica *relativamente (secundum quid)*”.⁵¹

Para intentar una clarificación mayor de las distinciones que se están planteando, veamos cómo se conjugan los modos de subalternación con la constitución de los objetos en cada tipo de saber:

- ✓ En la *subalternación según los principios* hay un mismo objeto formal de primera determinación, p.ej. la deidad, contemplado bajo luces distintas, de suerte que la ciencia subalternada capta según la fe (humana o divina) lo que la subalternante ve según evidencia. El objeto formal de segunda determinación que resulta de aquí es diferente en cada caso, pero sólo por denominación extrínseca, “simplemente como repercusiones o reflexiones ideales del modo de conocer sobre el objeto” (p.ej. la deidad en cuanto vista y la deidad en cuanto sabida bajo régimen de demostración)⁵².
- ✓ En la *subalternación según el objeto*, es este mismo objeto el que se configura bajo la formalidad de la ciencia subalternante con materia propia de la subalternada, como sería el caso de la *quantitas* aplicada a una materia móvil.⁵³
- ✓ En la *subordinación* el objeto formal de primera determinación es el mismo, la movilidad, pero hay diferencia en cuanto a la luz objetiva: abstracción dianoética y perinoética, lo sensible *como inteligible* y lo sensible *como observable*.⁵⁴ Por otra

⁵¹ *Ibid.* p. 92. Así, por ejemplo, se pregunta Maritain: “¿Puede la historia tener los ojos sanos si no es alimentada por una metafísica sana? No lo creo. Para ella es imposible no presuponer una concepción del universo.” “Histoire et métaphysique” en OC III p. 1372.

⁵² *Filosofía de la naturaleza* p. 160. Según aclara JUAN DE SANTO TOMÁS, esto es posible porque “la especie de las ciencias se toma de la diversa inmaterialidad objetiva o fundamental, no en cuanto se da entitativamente en la misma cosa, sino en cuanto resplandece en el medio o principio mediante el cual aparece y es demostrada al intelecto.” *op.cit.* 828 b.

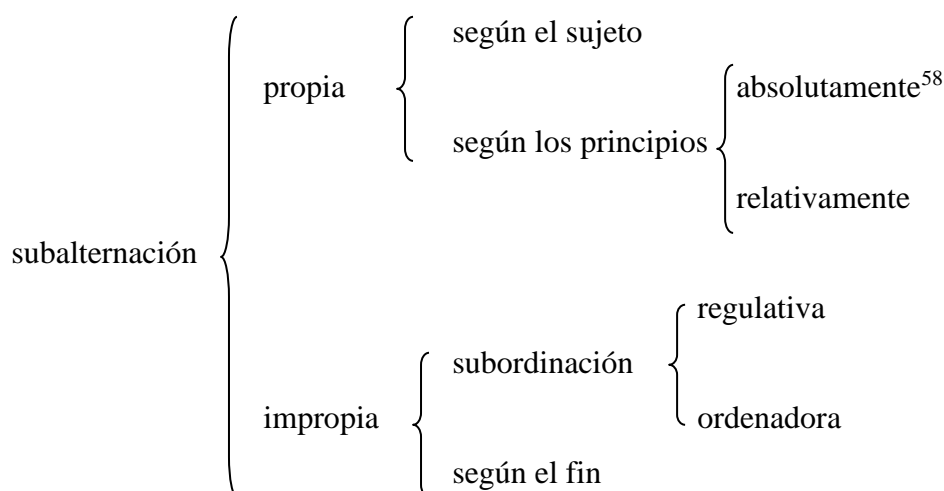
⁵³ *Filosofía de la naturaleza* p. 164. Cf. N.LOSS “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” pp. 103-104.

⁵⁴ *Filosofía de la naturaleza* p. 162.

parte, la formalidad de segunda determinación que de aquí resulta tiene fundamento intrínseco, a saber la diferencia real entre lo esencial y lo accidental-fenoménico, aunque estas perspectivas “no se diferenciarán más que en la sollicitación de la luz objetiva y como respondiendo a distintos puntos de vista en la misma esfera de inteligibilidad fundamental”.⁵⁵ Por eso no hay continuidad, ni se piden los principios de la subalternante para argumentar directamente en la ciencia subalternada.⁵⁶

Finalmente, puede afirmarse que toda ciencia subalternada es, en cierto modo, imperfecta.⁵⁷ Tal imperfección cabe entenderla, o bien por discontinuidad entre el hábito de la subalternada respecto al de la subalternante, o bien porque no se alcanza la *evidencia* misma acerca de los principios, cuando se trata de una materia de orden sobrenatural.

En síntesis, podemos mostrar todas estas variantes en el siguiente cuadro sinóptico:



Puede verse que la relación de subalternación se realiza según variedades analógicas. En este cuadro hemos distribuido las especies de subalternación desde el grado más intenso al más débil, ya que en la presentación de Maritain lo inferior aparece entendido por participación de lo superior. El modelo de subalternación es, a su juicio, el que afecta al sujeto, en el sentido de engendrar una nueva ciencia mixta (por ejemplo la física matemática), constituida a partir de la conjunción de otras dos. En los demás la conexión aparece como atemperada, y prevalece la identidad de los extremos. Nos parece, pues, que

⁵⁵ *Ibid.* p. 160.

⁵⁶ *Ibid.* p. 133.

⁵⁷ Cf. *Ciencia y sabiduría* p. 127 n.1 y JUAN DE SANTO TOMÁS *cit.* q.26 a.3 800 b 8-12.

⁵⁸ A su tiempo aclararemos que dentro de esta forma de subalternación cabe discernir matices, y así no es igual el caso de la teología que el de la filosofía moral.

será más fiel al espíritu de nuestro autor reproducir su pensamiento según dicha lógica de la participación. Sin embargo, como la subalternación según el sujeto es también una dependencia en cuanto a los principios, conviene tal vez empezar por este último caso para ver el otro como una acentuación.

Así pues, abordaremos en primer lugar la subalternación propia y luego la impropia. Y en el primer rubro consideraremos la subalternación según los principios y luego la que corresponde al sujeto.

3.1 La subalternación propia

a) Subalternación según los principios

Conforme a lo dicho recientemente, la subalternación según los principios es lo que podríamos llamar subalternación propia en grado mínimo. Maritain se introduce en la cuestión a partir de la cita de Juan de Santo Tomás⁵⁹ para resaltar la diferencia entre este modo de relación y el que corresponde a la subalternación según el sujeto. Mientras en este último caso hay un *sujeto nuevo*, constituido por la adición de una nota accidental respecto del sujeto de la subalternante (número *sonoro*, línea *visual*, etc.), la subalternación fundada *sólo* en los principios “sólo es posible cuando la ciencia subalternada alcanza el mismo objeto que la ciencia subalternante bajo una luz disminuida”.⁶⁰ Se trata de una relación en la cual ambos saberes “se apoyan en la misma *cosa* ofrecida bajo el mismo llamado de inteligibilidad”.⁶¹ Pero la luz bajo la cual conoce la ciencia subalternada, pese a estar sobrelevada por participación de un orden superior, “es inferior y restringida por relación a la de la ciencia subalternante”.⁶²

⁵⁹ Cf. nota 37.

⁶⁰ *Filosofía de la naturaleza* p. 132.

⁶¹ *ibid.* Así, señala Juan de Santo Tomás, “... nuestra Teología no se subalterna a la ciencia bienaventurada por parte del sujeto, como un sujeto extraño y distinto que se subalternase al sujeto de la ciencia superior, sino por parte de los principios y de la evidencia, pues por parte de la ciencia bienaventurada la Teología posee la evidencia de sus principios, en los que ahora cree por fe. Y esto basta para una subalternación verdadera y propiamente dicha, en cuanto la evidencia de los principios de una ciencia depende de otra. Sin embargo, nuestra Teología no posee todas las condiciones requeridas para la subalternación en razón del sujeto, porque ciertamente no posee un sujeto distinto del de la ciencia beatífica, y así no hay subalternación por parte del sujeto, sino identidad, y por consiguiente no añade diferencia accidental al sujeto subalternante, sino que mira al mismo sujeto bajo diversa razón formal, esto es como virtualmente revelado, y la ciencia bienaventurada como claramente visto.” Juan de Santo Tomás *op.cit.* 797 a 19-44.

⁶² *Ciencia y sabiduría* p. 178.

a.1 En absoluto o la teología respecto a la visión beatífica

Este modo de subalternación tiene su ejemplo arquetípico en la teología, “cuyo objeto es el mismo que el de la ciencia intuitiva de los bienaventurados, y que no obstante está subalternada a ella en cuanto a los principios que recibe de esta ciencia superior por medio de la fe.”⁶³

En tal sentido, la ciencia subalternada asume por *fe* aquello que es de *evidencia* para la ciencia subalternante. De modo que, como bien se aclara en la enseñanza tradicional, se verifica el requisito aristotélico que exige conocer los principios de la ciencia con *certeza*, aunque no vaya acompañada de evidencia (en esto sólo hay diferencia entre ciencia perfecta e imperfecta⁶⁴). Y como aclara Juan de Santo Tomás, lo que le da fuerza y estado de ciencia propiamente dicha a la subalternada no es la firmeza de la fe, sino la evidencia de la subalternante que es el objeto de esa fe. Por eso la evidencia de que gozan los bienaventurados hace digna la fe del teólogo y legitima con creces su condición de ciencia.⁶⁵

Según advierte Maritain, el carácter científico a modo humano de la teología, lo cual quiere decir que sería deductiva, impide establecer un régimen análogo de subalternación entre la teología y la filosofía. No es posible que el filósofo se someta por subalternación a las conclusiones de la teología, precisamente porque estas últimas son conclusiones y no fruto de evidencia directa. Hay un proceso inferencial que distingue al *saber* teológico de la *visión* en la gloria. Y, por igual motivo, “las mismas conclusiones del teólogo, que proceden de la fe pero por intermedio de un discurso natural, no son objeto de fe, sino de saber humano.”⁶⁶ De más está decir que esta caracterización epistemológica de la teología, de cuño medieval, no está presente en la teología contemporánea. En Santo Tomás se comprende como un esfuerzo por adaptar a la teología el concepto de ciencia de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles.

⁶³ *Filosofía de la naturaleza* p. 132.

⁶⁴ Por eso, cuando la tradición aristotélica sostiene que el saber científico procede “constreñido por la evidencia” sólo hace referencia al “tipo puro de la ciencia”, cuyo ejemplo más acabado es, para nosotros, el de la matemática. *Los grados del saber* pp. 51 y 52. Cf. Juan de Santo Tomás *Cursus Theologicus* I, 1, 2, 3.

⁶⁵ Cf. *Ars Logica* 801b 28-41. Naturalmente aquí se sigue el esquema de Santo Tomás, que presenta a la teología como ciencia de fe subalternada a la ciencia de los bienaventurados. Esta solución epistemológica responde a la necesidad de aquella época de remitir las conclusiones teológicas, en cuanto científicamente consideradas, a algún principio evidente. Cf. COURTINE, J.-F. “Philosophie et théologie. Remarque sur la situation aristotélicienne de la détermination thomiste de la ‘theologia’ (S. Th., Ia, qu. 1, a. 1 et 5)” en *Revue Philosophique de Louvain* a. 84, 1986, n.3 pp. 315-344.

⁶⁶ *Ciencia y sabiduría* p. 185 n. 1.

a.2 Relativamente

Recordemos ante todo que este modo de subalternación técnicamente llamado *secundum quid* consiste para Maritain en la dependencia de una ciencia respecto de otra sólo respecto a algunos de sus principios, lo cual sucede principalmente en el caso de la metafísica y de la lógica, cuya universalidad ejerce una dependencia, al menos parcial, sobre el resto de las ciencias.⁶⁷ Los otros casos, que por su densidad y naturaleza peculiar tendrán un apartado propio, son el de las ciencias humanas en su vinculación con la ética (en este mismo capítulo), y el de la misma ética filosófica con relación a la teología (capítulo VIII).

Un caso poco claro, pero que quizá debería considerarse dentro de este tipo de subalternación, se refiere a la relación entre la matemática y la filosofía de la naturaleza. En efecto, Maritain alude varias veces a una especie de “filosofía de la matemática”, que “suele darse” en el ámbito de la filosofía de la naturaleza o de la metafísica, tal como propone su *Introducción a la filosofía*.⁶⁸ No obstante en sus *Réflexions...* (el capítulo VI es de 1918 pero figura publicado en una revisión de 1924, mientras la *Introducción* es de 1921) sostiene que, al parecer, la filosofía de las matemáticas “debe ser vista como un capítulo particular de la Filosofía de la Naturaleza”.⁶⁹ Tampoco es claro el objeto de esta disciplina, pues la cuestión de “la naturaleza de la cantidad, de la extensión y del número” se adjudica en la *Introducción* a la filosofía de las matemáticas,⁷⁰ mientras en la *Filosofía de la naturaleza* dice que a la filosofía de la naturaleza “le corresponderá informarnos sobre la naturaleza de la continuidad, el número, la cantidad, el espacio” etc.⁷¹ Hay una cita de Santo Tomás en *Los grados del saber* p. 79 n.30 a partir de la cual afirma que “los postulados del matemático deberían ser probados por el filósofo de la naturaleza”.⁷² No conocemos otras referencias o ejemplos aplicativos que permitan definir más claramente este punto. De todos modos, ya sea desde una instancia especial (filosofía de la matemática) o desde la filosofía de la naturaleza

⁶⁷ “Si en cambio alguna ciencia resuelve en principios conocidos por sí mismos, aunque de vez en cuando tome algún principio de otra ciencia, o para probar simplemente o para defender, se tratará de una subalternación en términos relativos.” JUAN DE SANTO TOMÁS *ibid.* “...si de vez en cuando las demás ciencias proceden a partir de principios de la Metafísica en sus demostraciones, como así también de vez en cuando las demás ciencias proceden a partir de los principios de la Lógica, según dijimos, empero esto no es una subalternación *simpliciter* de dichas ciencias, ya que esto no significa depender totalmente de otra ciencia en la evidencia de sus principios, de modo que carezca de principios conocidos de por sí, en los cuales resuelva, sino que en alguna prueba se sirva de los principios de otra ciencia como por una prueba extraña a sí y tomada en préstamo, lo cual es subalternación *secundum quid*.” *Ibid.* 798 a 49 – b 13.

⁶⁸ *Ibid.* pp. 138-139.

⁶⁹ *Ibid.* pp. 189-190.

⁷⁰ *Ibid.* p. 138.

⁷¹ *Ibid.* p. 118.

⁷² En oposición a esto el P.Régis dice que el fundamento de las matemáticas está más bien en la metafísica, y se apoya para ello en los textos de Santo Tomás. “La philosophie de la nature - quelques apories” p. 151.

misma, está claro que Maritain toma partido por una relación de dependencia de la matemática con respecto al orden sapiencial. En cambio, la matemática moderna suele “subalternarse” a la lógica, como ocurre en Frege y Russell. Volveremos sobre este punto al considerar la subalternación por el sujeto.

Otro tema que no nos parece suficientemente definido en la exposición de Maritain se refiere a la relación entre los saberes teóricos y los prácticos. En efecto, todo conocimiento orientado a la acción debe someterse a las indicaciones de la rama especulativa, para saber al menos qué modificaciones son *posibles* y qué medios exige cada una de ellas, conforme a la naturaleza y resistencia de la cosa operable. Así sostiene Maritain que

Las ciencias prácticas están evidentemente subordinadas a las ciencias especulativas, 1º en el sentido de que presuponen (si no en el orden del tiempo, al menos en cuanto a la naturaleza de las cosas) las verdades establecidas por estas ciencias que ellas aplican al bien del hombre; así la medicina como arte de sanar supone la anatomía. 2º en el sentido de que son, como ciencias, inferiores en dignidad a las ciencias especulativas, las cuales son practicadas por sí mismas; luego tienen en sí mismas la bondad; mientras que las ciencias prácticas que buscan el bien y utilidad del hombre, no son buenas sino por relación al bien o utilidad que reportan.⁷³

Evidentemente el segundo sentido no afecta a lo que hemos definido como *manifestación de la verdad*, y por lo tanto no corresponde incluirlo en las especies de subalternación. En cuanto al primero, es posible reconocerlo *in actu exercito* en varios trabajos de Maritain referidos al orden práctico, aunque de manera apenas sugerida. Tal es el caso de sus acotaciones antropológicas concernientes a ciertos planteos de tipo moral, y que se conectan con la problemática de las ciencias humanas de lo que hablaremos más adelante. También en sus indicaciones referidas a la enseñanza del saber y el orden que cabe guardar en cuanto a la línea de justificación, donde lo teórico se antepone precisamente a lo práctico.

b. Subalternación según el sujeto y la física matemática

Antes de desarrollar este importantísimo punto hemos de interponer una aclaración terminológica. En el lenguaje de la escolástica primitiva, se denomina *sujeto* “aquello cuyas

⁷³ *Introducción a la filosofía* p. 125. *Ciencia y sabiduría* pp. 81-82. El Dr. Soaje Ramos ha tratado esta cuestión en la *Semana Tomista* de 1995 titulada “¿La doctrina de la subalternación de los saberes es aplicable al tema de la conexión entre antropología y ética filosófica?” para concluir que “la ética filosófica tomasiana ... depende, aunque *relativamente*, de la antropología filosófica en línea de *fundamentación teórica* en algunos de sus temas, incluso algunos entre los principales.” (p. 13)

propiedades y accidentes específicos se alcanzan por demostración”.⁷⁴ Actualmente ha desaparecido este uso del término “sujeto”, y se habla sin más de *objeto material* en referencia a la cosa que se conoce, y de *objeto formal* cuando se trata del punto de vista o perspectiva bajo la cual se considera el objeto material. A los efectos de nuestra exposición, y conforme al criterio del propio Maritain, es indistinto hablar de subalternación según el sujeto (terminología antigua) o según el objeto (terminología actual).⁷⁵ Lo que en ambos casos se expresa es que la dependencia de una ciencia respecto a otra afecta a las nociones mismas de ese saber, y no solamente a sus medios de justificación.

b.1 Las “ciencias medias”

Este género de subalternación ha sido profusamente desarrollado en los escritos de Maritain, y no es sorprendente. Como ya se deja ver en los ejemplos de Juan de Santo Tomás, la subalternación por el sujeto se encarna en la disciplina conocida como física matemática, la cual representa el paradigma del pensamiento científico moderno y, en consecuencia, el principal interlocutor en el debate epistemológico. Así la caracteriza Maritain:

... una ciencia de la naturaleza sensible que aplica al detalle de los fenómenos mismos, tal como están coordinados en el espacio y en el tiempo, las conexiones formales de las relaciones matemáticas, y que se aproxima, gracias a la ciencia de la cantidad ideal, al carácter deductivo al que aspira y sin el cual no sería ciencia perfecta. Experimental (por su materia) y a la vez deductiva (por su forma, pero ante todo en cuanto a las leyes de variación de los tamaños en juego), tal es en consecuencia el ideal propio de la ciencia moderna.⁷⁶

Sin embargo, y pese a su carácter paradigmático, no puede soslayarse el hecho de que esta ciencia, tan desarrollada y admirada, permanezca fuera del reducto donde habita la esencia del ser físico. Esta especie de lejanía que supone la especulación físico-matemática

⁷⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO *In I Post.Anal.* lect. 15 n° 3. S.Magnavacca *Léxico técnico de filosofía medieval* Buenos Aires, Fac.de Filosofía y Letras UBA – Niño y Dávila, 2005, pp. 484 y 661.

⁷⁵ *Filosofía de la naturaleza* p. 126.

⁷⁶ *Los grados del saber* p. 85. En *Utilidad de la filosofía* la física matemática es llamada “la reina de las ciencias” (p.71). Y en *Antimoderne* se refiere a ella como “la ciencia moderna propiamente dicha, *strictu sensu*” (OC II p. 952). Por último en *Réflexions...* en OC III pp. 183-184 afirma que “la Física de la cantidad *tiene éxito* allí donde fracasó la Física antigua : tiene éxito al analizar de una manera exacta y precisa, determinando con rigor los límites más allá de los cuales se puede introducir el error, el detalle de los fenómenos ; y al establecer en el flujo del devenir sensible, entre los diversos “factores” cuantitativos que el espíritu puede considerar allí, relaciones estables que, por su fijeza y su certidumbre, son objeto no de opinión sino de ciencia.”

con respecto al orden del ser esencial ha sido interpretada por Maritain, al menos en un tramo juvenil de su vida, como señal de la “degradación” de la inteligencia en la época moderna. Tal vez por eso añade que la entronización de esta ciencia implica, sin embargo, una reducción al plano de lo menos inteligible.⁷⁷

En el catálogo clásico de las ciencias la física matemática sería denominada una *ciencia media* (intermedia, mixta), en virtud de la composición que resulta en su objeto. En éste confluye el plano de la abstracción física, o de primer grado, con el de la matemática, de segundo grado. Semejante configuración objetiva no sólo estaba prevista por los cánones aristotélicos, sino incluso ejercida en ciertos dominios, en especial algunos que integraban el *quadrivium* medieval: la astronomía y la música (entendida como estudio de las relaciones matemáticas en que se funda la armonía sonora), como así también la óptica geométrica.⁷⁸

A partir de aquí se suscita un cierto tironeo o disputa jurisdiccional. Podríamos enunciar el interrogante en estos términos: ¿la ciencia media es *principalmente* física o matemática? La tradición inspirada en Santo Tomás la ha declarado como “materialmente física y formalmente matemática”, una fórmula “que condensa maravillosamente todas sus propiedades”⁷⁹ y así consta en la definición de la subalternación por el sujeto, pues, invocando al Aquinate, “en la consideración de estas ciencias lo que es físico hace las veces de lo material, y lo que es matemático hace las veces de lo formal”.⁸⁰ Visto de ese modo, la respuesta parecería inclinarse en beneficio de la matemática, debido a la natural preeminencia de la forma en cuanto acto respecto a la materia. Por eso afirma Maritain que estas ciencias “están como cabalgando sobre el primero y el segundo orden de visualización abstractiva. Materialmente pertenecen al primero; formalmente –y esto es lo que importa

⁷⁷ “Es en el orden de las cosas que para alcanzar con la perfección (y las ventajas prácticas) de la ciencia lo que es en sí lo menos inteligible, nuestro conocimiento humano, impotente para devenir angélico o divino, no tiene otro recurso que hacerse él mismo menos intelectual, quiero decir de contentarse con tomar medidas exteriores de lo que ocurre, en lugar de penetrar en lo que es.” *Réflexions...* en OC III p. 184. Cf. también RENOIRTE “La philosophie des sciences selon Jacques Maritain” p. 102. En la actualidad parece darse cierto agotamiento de las teorías físicas, en parte por los frustrados intentos de alcanzar la unificación entre la relatividad y la cuántica, en parte por la escasa trascendencia de los últimos hallazgos en el campo de la física de partículas y por la creciente desviación del apoyo económico hacia proyectos físicos muy ambiciosos. El relativo estancamiento de la física contrasta en tal sentido con la pujanza de las ciencias biológicas, a las que hoy se mira como emblema del pensamiento científico puro. Varios autores, entre los que destacamos a M. Artigas, han hecho notar que el enfoque biológico proporciona mayor riqueza de elementos, porque introduce la proyección temporal de la organización de la naturaleza y la cuestión de la finalidad. El interés de Maritain por el evolucionismo en sus últimos años atestigua en él una predisposición que no alcanzó a desarrollarse.

⁷⁸ “Esta combinación, en los grados más variados, de descripción unívoca de la realidad experimental y de interpretación simbólica de esta misma realidad, nos parece caracterizar el conocimiento físico-matemático” *Los grados del saber* p. 83 y también pp. 80 y 225; *Filosofía de la naturaleza* pp. 50-51; *De la notion de philosophie de la nature* en OC XVI p. 96.

⁷⁹ *Réflexions...* p. 187.

⁸⁰ *In Böhethium De Trinitate* V, 3, ad 6m.

particularmente en una ciencia: su regla de explicación e interpretación- pertenecen al segundo orden de abstracción, al orden matemático.”⁸¹ De hecho, el propio Aristóteles en la *Física* parece entenderlo así, ya que menciona a estas disciplinas como “las partes más físicas de las matemáticas”, mostrando inequívocamente la preeminencia del enfoque cuantitativo.⁸² Más aún, debido a la estructura peculiar del objeto constituido a partir de los diferentes niveles de abstracción, resulta patente que, en el caso de una concurrencia entre lo físico y lo matemático, el tipo de inmaterialidad característico del segundo grado hace comprender mejor que las ciencias naturales presuponen las matemáticas. El objeto de las ciencias medias es alcanzado, así, por una suerte de adición o añadidura a partir de la formalidad matemática, de la cual viene a ser como su encarnación o concreción.⁸³

Sin embargo, el comentario de Santo Tomás sobre este último texto modifica sustancialmente el encuadre, ya que en la versión de la *Física* sobre la cual trabajó se lee en este pasaje que se trata de ciencias “más físicas que matemáticas”. Más allá de la fidelidad al espíritu del texto aristotélico, el Aquinate introduce como contrapeso la imagen ya evocada del proceso conceptual como un devenir. Y así como lo formal haría las veces de la trayectoria o derrotero que la mente adopta en la explicitación de su saber, el término *ad quem* de este periplo tiene que ver más con la materia a considerar. De modo que, si nos es lícita la metáfora de un viaje, en estas ciencias prevalece lo matemático según el medio de transporte, pero prevalece lo físico según el lugar al que arribamos.⁸⁴

⁸¹ *Filosofía de la naturaleza* p. 51. En tal sentido podría entenderse a las ciencias medias como una suerte de “matemática aplicada”, según dice Juan de Santo Tomás: “la ciencia subalternante conoce *propter quid* aisladamente y en común, no en forma aplicada a esta materia, esto es, enseña sólo en general los principios, que posteriormente son aplicados a determinada materia por la [ciencia] subalternada. Pues la Geometría no demuestra que las heridas circulares sanan más lentamente, ya que en nada se ocupa el geómetra de las heridas, sino sólo enseña en común que la figura circular, dado que carece de ángulos, se une más difícilmente, lo cual demuestra así abstractamente. Pero de ahí el cirujano asume y aplica a su materia y manifiesta que las heridas circulares cierran más tardíamente.” *Ars Logica* 799 a 28 – b 8. J.RODRÍGUEZ ARIAS en el artículo ya citado (“Las fronteras de la cosmología” pp. 282-287) rechaza, en cambio, toda relación de la física matemática con lo propiamente físico.

⁸² *Física* II, 2, 194 a 7. Cf. J.J.SANGUINETI *Ciencia aristotélica y ciencia moderna* cc. II y IV.

⁸³ *Los grados del saber* pp. 77-78. Es bien sabido que para Aristóteles el carácter abstracto se entiende exclusivamente a propósito del objeto matemático, mientras que para la física utiliza el término “adición”. Cf. M.-D. PHILIPPE “Abstraction, addition, séparation dans la philosophie d’Aristote” en *Revue Thomiste* a.XLVIII, 1948 pp. 461-479.

⁸⁴ “Tales ciencias, aunque son intermedias entre la ciencia natural y la matemática, son designadas aquí por el Filósofo como más naturales que matemáticas, porque todo saber recibe su nombre y toma su especie a partir del término: por lo cual, ya que la consideración de estas ciencias termina en una materia natural, aunque procedan mediante principios matemáticos, son más naturales que matemáticas.” *In II Phys.* lec. 3 n.8. Las investigaciones actuales ya casi no ponen en duda que el comentario de Santo Tomás parte de una versión corrompida del texto original aristotélico, según la cual dichas ciencias medias son “más físicas que matemáticas”. La tradición de los comentaristas de Aristóteles, en particular Avicena y Alberto Magno, así como el tratadista inglés R.Kilwardby, situaron a las ciencias intermedias como parte “aplicada” de la matemática. De esta manera se consolida la disposición de los estudios del *quadrivium* donde la astronomía y la música se plantean en la órbita de lo matemático. El mismo Santo Tomás reconoce en otros textos que estas ciencias pueden, bajo algún aspecto, ser

Aquí reposa, en buena medida, la tensión e inestabilidad que signa a la ciencia física matemática, que lucha por alcanzar el equilibrio pendulando hacia dos extremos que la atraen poderosamente: por un lado la contundencia del dato bruto, la solidez de lo real, por decirlo así, y por el otro la elegancia y claridad de la trama matemática.

Su peso de ciencia las arrastra hacia la existencia física aunque su regla de interpretación y deducción sea matemática. De donde inmediatamente veremos la especie de disparidad interna que habrá en este campo científico: el sabio será atraído simultáneamente hacia lo real físico en sus misterios propios y en su existencialidad, y hacia la intelección y explicación matemáticas. En ciertos momentos parecerá predominar una u otra tendencia; en realidad, está en ambos planos a la vez, pero preferentemente en el plano físico en cuanto al término del saber, aún manteniéndose formalmente en el plano matemático en cuanto a la regla de interpretación y explicación.⁸⁵

b.2 La perspectiva de lo mensurable

El interés de Maritain por afianzar el valor estrictamente *físico* de las ciencias medias lo condujo, en cierto momento, a una polémica con P.Hoenen, por entonces una autoridad preclara en el campo de la filosofía de la naturaleza y agudo intérprete de las corrientes más avanzadas de la ciencia de comienzos del siglo XX. En oportunidad de su visita a Amsterdam, en 1926, Maritain dictó una conferencia bajo el título de *Philosophie et science expérimentale*.⁸⁶ En un escrito publicado en 1927 Hoenen⁸⁷ le reprocha a Maritain un cierto matematismo en la concepción de la física, afín a la posición de P.Duhem. Pero nuestro autor

consideradas como más matemáticas que físicas, y en el texto antes citado se ocupa de atribuir la responsabilidad de la sentencia al propio Aristóteles. (Cf. J.RODRÍGUEZ ARIAS “Las fronteras de la cosmología” pp. 286-287 y “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino” 2º parte p. 491). El propio Maritain destaca que el Card.Cayetano introduce a su vez otra variante, cuando considera que las ciencias medias son en verdad “las más matemáticas de las físicas”, cf. *In II-II*, 9, 2 ad 3m. (*Los grados del saber* p. 81).

⁸⁵ *Filosofía de la naturaleza* pp. 52-53. Esta oscilación no es extraña al mismo Maritain, tal como se observa en ciertas expresiones de su primera etapa. Así en su artículo de 1918 sobre la física de la cantidad (*Réflexions...* en OC III p. 183) sostiene que “la nueva física descuida en lo real aquello que precisamente interesa a la inteligencia. Lo que esta física alcanza de manera inteligible es el objeto propio de las matemáticas; el objeto propiamente físico (los cuerpos mismos con todas sus cualidades activas), no lo capta más que a ciegas.” En un *Post scriptum* de 1930, en cambio, aparece la aclaración de Santo Tomás según la cual la física matemática es “principalmente física desde el punto de vista del sujeto o del término en el que se verifica.” (OC III p. 372) La observación de Cayetano que Maritain cita en *Los grados del saber*, obra de 1932, bien podría aplicarse para sí mismo: “Puesto que lo verdadero que está en el medio apetece uno y otro extremo, y estas ciencias provienen y dependen por parte de la forma de la matemática, y son físicas por parte de la materia, los textos de los entendidos deben interpretarse con benevolencia, si de vez en cuando se inclinan demasiado hacia uno u otro extremo” (p.82).

⁸⁶ Luego de algunos retoques, ese texto acabó como capítulo II de *Los grados del saber* (pp. 49-118), al que estamos citando profusamente. Cf. VITORIA, M.A. *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 174-175.

⁸⁷ “Maritain’s rede te Amsterdam, Thomistische philosophie en mathematische natuurwetenschap” en *Stüdien* 107, 1927, pp. 333-352.

se defiende recordando los párrafos en los que destaca el sentido *materialmente físico* de su concepción acerca de la física matemática. Si bien la física moderna se basa en principios y medios de demostración matemáticos, conserva plenamente su carácter físico en razón del *término* en el que se verifican sus juicios, a saber el orden real empírico de los cuerpos naturales. Esta aseveración de nuestro autor no sólo ha sido expresada con suficiente claridad en diversas ocasiones, sino incluso como una crítica a la visión de Duhem con la que Hoenen parecería asociarlo.

A la vez Maritain contraataca sobre las afirmaciones de Hoenen respecto de las teorías físicas como conocimiento por analogía. A su entender habría en este caso un empleo abusivo u oscuro del término, ya que la analogía en sentido estricto, o sea la analogía de proporcionalidad propia, sólo tiene lugar en el ámbito de la disciplina ananoética, es decir la metafísica de los seres espirituales, en la cual no llegamos directamente a la cosa según su ser propio, y acudimos a un acceso indirecto mediante el recurso a un esquema de proporcionalidad (ejemplo: el entender divino es a su ser como el entender humano lo es al suyo). En cambio, las ciencias físico-matemáticas no trabajan con analogías sino con *símbolos*, es decir con sustitutos de lo real que no pretenden comparar su objeto con otra cosa, sino más bien construir una imagen o representación matemática que sirva, al menos provisoriamente, para dar cuenta de los datos observados y medidos (en esto Maritain permanece cercano a la línea de Duhem). Mientras el objeto metafísico, aun veladamente, queda en su grado entitativo propio, el físico capta un objeto natural transformándolo, en cierto modo, en algo de grado diverso, de tipo matemático. Las hipótesis de la física, en tal sentido, no serían, como sostuvo Hoenen, una representación analógica de la verdadera causa de un fenómeno, sino

o bien un sustituto unívoco, en cuanto la teoría física traduce hechos, y nos hace alcanzar estructuras o causaciones (codeterminaciones) observables y mensurables que tienen el valor de *entia realia*, o ya un sustituto simbólico o metafórico, en cuanto la teoría física construye a su gusto seres de razón que le ayuden a reunir e interpretar esos datos en una explicación deductiva. *Esta combinación, en los grados más variados, de descripción unívoca de la realidad experimental y de interpretación simbólica de esa misma realidad, nos parece caracterizar el conocimiento físico-matemático.*⁸⁸

En cuanto a las ideas de Duhem, hay mayor benevolencia respecto a él en los primeros estudios de Maritain que en sus intervenciones posteriores. En *La physique de la quantité* le reconoce haber mostrado “cómo es posible –en la línea misma de la ciencia

⁸⁸ *Los grados del saber* pp. 81-83. Las cursivas son nuestras.

moderna- una Físico-Matemática pura, que analiza cuantitativamente los fenómenos pero que no niega la existencia de cualidades”.⁸⁹ Pero en los estudios posteriores su visión se vuelve más severa, ya que le atribuye haber considerado al saber científico sólo como un intento de “salvar los fenómenos” sin interesarse por las relaciones de causalidad estricta que haya detrás de ellos. Para Duhem “la física y, en general, la ciencia de los fenómenos, sólo tiene por objeto la pura legalidad matemática de los fenómenos, sin búsqueda alguna de causalidad. [...] Se trata de un simple sistema de ecuaciones diferenciales sin sentido mecanicista, precisamente por carecer de significación propiamente física”. En la perspectiva del erudito investigador francés se impone netamente, de esta manera, la estructura formal y el aparato matemático sobre la identificación de las causas reales. En definitiva, “Duhem caía en una concepción demasiado idealista, casi nominalista, de la ciencia, de la ciencia de los físicos, y al mismo tiempo suprimía –y esto es lo más grave, desde el punto de vista de la ciencia, en tal concepción- los estímulos propios de la investigación física”.⁹⁰

Si nos adentramos en la línea de fundamentación del saber físico matemático, podemos empezar por la distinción entre dos sentidos de la cantidad: uno de carácter físico, en cuanto se la entiende como “la extensión de la sustancia y de su unidad metafísica en partes diversas según la posición”, por lo cual se reconoce como “una propiedad real de los cuerpos”.⁹¹ En cambio, puede ser entendida también en clave matemática, o tomada en sí misma, al margen de su estado como accidente físico:

Extraída de su sujeto por la *abstractio formalis*, puesta por sí misma delante del espíritu, constituyendo por sí sola un universo de conocimiento separado (universo de la preterrealidad); es entonces considerada, no ya ontológicamente o desde el punto de vista del ser, sino cuantitativamente o desde el punto de vista de las relaciones mismas de orden y de medida que entre sí mantienen los objetos de pensamiento discernibles en ella como formas o esencias que le sean propias. Así considerada, es ella el objeto del matemático.⁹²

A estos dos aspectos de la cantidad les corresponden otras tantas especies de medida. La cantidad en sentido físico funda la medida de *especificación*, que determina intrínsecamente a la cosa *secundum commensurationem esse et veritatis*, mientras la cantidad

⁸⁹ *Réflexions...* en OC III p. 187.

⁹⁰ *Filosofía de la naturaleza* pp. 78-79. Cf. *Los grados del saber* pp. 85 y 309; Y. SIMON “La philosophie des sciences de Jacques Maritain” p. 235. Gracias a estudios más detallados, como el de S.Jaki (*Uneasy Genius: The Life and Works of Pierre Duhem*, Boston, International Archive of the History of Ideas, M.Nihjoff Publ., 1984) hoy se considera a Duhem más cercano al realismo epistemológico, al menos en cuanto al reconocimiento de un trasfondo metafísico de las teorías científicas y de su orden lógico. Así lo señala SANGUINETI “Science, Metaphysics, Philosophy...” p.85.

⁹¹ *Los grados del saber* p.230.

⁹² *Ibid.* p.230-232.

matemática se refleja en la medida de *comparación*, así denominada porque “compara en particular un número a una unidad, una dimensión a un etalón.”⁹³

Este último género de medida es el que se involucra en el conocimiento físico matemático. En este campo se parte, indudablemente, de las cosas físicas, que prestan así su soporte de realidad. En cuanto materialmente física, esta disciplina se nutre de referencias empíricas a una cantidad real afectada por la mensura de especificación. Pero desde ella se desarrolla propiamente la tarea del científico que inviste esa realidad de las formas propiamente matemáticas.

La física se apoya sobre la realidad ontológica; su preocupación son las causas y, al ponerse en actividad, lo hace movida por amor a la naturaleza de las cosas. Pero esa realidad ontológica, esas causas físicas las contempla exclusivamente bajo el ángulo matemático; las considera tan sólo según ciertas traducciones analíticas, según ciertos cortes efectuados matemáticamente. De lo real, no conserva sino lo mensurable, las medidas tomadas sobre él por nuestros instrumentos, -y estas medidas son algo real; y merced a ellas las entidades y los símbolos de la físico-matemática están fundados en la realidad. Mas ella resuelve todos sus conceptos en lo mensurable; sólo éste tiene sentido para ella. Y una vez en posesión de sus medidas, preocupase esencialmente de urdir entre ellas una trama de relaciones matemáticas de forma deductiva que constituyen su objeto formal y que, sin duda, se deberán completar por cierta reconstrucción hipotética de lo real físico, pero a las cuales no se les pide sino que sus últimos resultados numéricos coincidan con las medidas efectuadas sobre las cosas por nuestros instrumentos.⁹⁴

El género de medidas en que se basa esta ciencia es, pues, estrictamente *relativo* a los instrumentos y condiciones concretas de mensuración, tal como fue establecido al definir la *ratio formalis sub quae* de este saber. En su condición de conocimiento empiriológico, se somete a las reglas de aproximación experimental, y en cuanto pertenece al ámbito empiriométrico depende intrínsecamente del acto de medir. Ahora bien, lo que resulta de ese acto es un valor fundado en cantidades absolutas, pero expresado a través de condiciones relativas y, por tanto, relativo él mismo. Los valores que el físico obtiene no son, pues, la cantidad real o absoluta (ni mucho menos la esencia de la cosa), pero al filósofo le basta con advertirlo. Él bien sabe que la prolijidad del enfoque dianoético se paga con la pobreza de los detalles, y lo asume sin complejos. En cuanto al físico mismo, “la existencia de estos absolutos no tiene interés alguno, y en su lugar no conoce ni maneja sino entidades relativas

⁹³ *Ibid.* n.13. Con más detalle en *Théonas* pp. 89-94.

⁹⁴ pp. 242-243. Véanse también las conclusiones de M.Castagnino en la obra escrita en colaboración con J.J.Sanguinetti *Tiempo y Universo* Buenos Aires, Catálogos, 2006, pp. 370-373.

reconstruídas mediante determinaciones mensurables: *entia rationis cum fundamento in re*".⁹⁵

Es oportuno recordar que la característica principal del enfoque empiriológico, que consecuentemente se aplica en el caso del saber empiriométrico, es la ausencia de toda referencia al ser *esencial* de las cosas, a *lo que* propiamente son, poniendo en su lugar ciertos caracteres reveladores de una inteligibilidad secundaria, si bien conectada con la esencia y fundada en ella. Estos caracteres se obtienen, precisamente, mediante operaciones de medición que dan lugar al modo típico de definir, o *lumen sub quo*, de la física matemática:

No hay interés por *lo que* las cosas son en sí mismas; lo que importa son las posibilidades de verificación empírica y de medición que representan; es también la posibilidad de vincular entre sí, según ciertas leyes estables, los datos proporcionados por estas verificaciones y medidas. Toda definición deberá hacerse, no ya "por el género próximo y la diferencia específica", sino por propiedades observables y mensurables bien determinadas, cuyos medios de señalamiento y de verificación práctica se asignarán en cada caso. La posibilidad de observación y de medición reemplaza así en un saber de esa índole a la esencia o quiddidad buscada en las cosas por la filosofía.⁹⁶

b.3 El realismo de las teorías físico matemáticas

A partir de las cantidades obtenidas se construye una trama de conceptos y relaciones matemáticas que vienen a ser el punto de vista específico de esta ciencia, que tienen siempre un carácter de síntesis provisoria,⁹⁷ y que dan lugar a conclusiones que piden una instancia de corroboración en los hechos. De manera que, en cuanto formalmente matemática, esta disciplina tiende a corporizarse en teorías o complejos conceptuales, y en cuanto materialmente física requiere la oportuna verificación métrica de aquellos cálculos inferidos por la lógica del sistema: "La teoría física se verifica en conjunto, mediante la correspondencia establecida entre el sistema de signos que emplea y los acontecimientos mensurables experimentalmente reconocidos."⁹⁸ Esta característica de la metodología físico

⁹⁵ *Los grados del saber* pp. 253-255. En opinión de Loss hay aquí un pecado de omisión de parte de Maritain, ya que no se plantea en su exposición la diferencia clásica entre número abstracto y número concreto. De esta manera el enfoque de Maritain parece aplicar números abstractos a la física, más que hablar de magnitudes o números de una dimensión real ("Filosofía naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain" p. 119). Por nuestra parte no vemos que, en una perspectiva más contextual, se pueda justificar ese reproche.

⁹⁶ *Los grados del saber* p. 242. También en *Utilidad de la filosofía* (p.74): "en esas altas regiones donde actúa más la imaginación creadora que la inducción clásica, la ciencia intenta traducir los multiformes aspectos observables del mundo en sistemas de signos coherentes". "El gran descubrimiento ha sido la de sustituir, en nuestras fórmulas, una naturaleza que no conocemos por medidas que conocemos" S.VANNI ROVIGHI "Física, filosofía della natura, metafísica" en *Rivista Filosofia Neoscolastica* a.XLI 1949 p.87.

⁹⁷ *Approches sans entraves* en OC XIII p. 657-658.

⁹⁸ *Los grados del saber* p. 226. Es curioso que Maritain casi no haga referencia al hecho de que los números obtenidos a partir de esas observaciones son siempre aproximados, y que su precisión habrá de crecer

matemática permite proponer una definición de lo que esta ciencia asume como verdadero. Ya no se trata de una adecuación entre pensamiento y ser, sino entre cálculo y medida empíricamente efectuada.

Una teoría físico-matemática será “verdadera” cuando el sistema coherente y lo más amplio posible de símbolos matemáticos y de entidades explicativas que hubiere organizado, coincida en todas sus conclusiones numéricas con las medidas realmente efectuadas por nosotros, sin que de ningún modo sea necesario que una realidad física, una cierta naturaleza o ley ontológica en el mundo de los cuerpos, corresponda *determinadamente* a cada uno de los símbolos y de los seres matemáticos en cuestión.⁹⁹

Esta perspectiva sobre la verdad se reconoce ya en las más antiguas teorías cosmológicas, en las cuales el elemento matemático se postulaba al solo efecto de “salvar los fenómenos”, o sea presentar un estado de cosas y un juego de causalidades del cual pudiesen deducirse los hechos previamente observados. No otra cosa eran las hipótesis sobre esferas geocéntricas o los deferentes y epiciclos que se introducían para dar razón del movimiento “errático” de los planetas. Esas hipótesis son verdaderas sólo en el sentido “débil” de una congruencia con los fenómenos, pero no en sentido metafísico o de conformidad al *ser* mismo. Y por eso “pasa a lugar secundario la cuestión de saber si un sabio atribuye a una teoría un valor de simple representación matemática o un valor de explicación causal, o los dos a al vez, o si oscila entre una y otra manera de ver.”¹⁰⁰

Estas y otras expresiones de Maritain parecen descartar la posibilidad de un significado realista en las teorías físico matemáticas. Justamente esa ausencia aparente de sentido realista obligaría a rechazar toda posibilidad de un vínculo de continuidad entre el saber científico y filosófico acerca de la naturaleza: “es preciso abandonar, como contraria a la naturaleza de las cosas, la esperanza de hallar una continuidad o un engranaje en cuanto a la explicación de lo real”, y más precisamente, “entre las *teorías*, las elaboraciones conceptuales físico-matemáticas y la contextura propia del saber filosófico y metafísico. La discontinuidad es

indefinidamente sin alcanzar jamás el valor exacto. Por eso acota Loss que “en esta imperfección congénita de la observación física, y de la consiguiente indefinida posibilidad de perfección, ha de verse una de las raíces del modo de progresar de la física, la cual progresa no tanto por evolución sino por revolución.”: “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” p. 119.

⁹⁹ *Los grados del saber* p. 109. Cf. “De la notion de philosophie de la nature” p. 97; *Réflexions...* en OC III p. 182. Y.SIMON “La science moderne de la nature et la philosophie” p. 74. Ante esto Sanguineti propone considerar distintos grados de hipótesis, ya que no todas tienen por igual el carácter problemático o dudoso. Así, por ejemplo, “hoy en día la existencia de átomos es tan cierta como la existencia de elefantes”. Hoy en día, aunque no tal vez en los tiempos de Maritain. (cf. “Science, Metaphysics, Philosophy...” pp. 78-79 n. 25). A propósito de la verdad científica remitimos a R.MARTÍNEZ (ed.) *La verità scientifica* Roma, Armando, 1995.

¹⁰⁰ *Los grados del saber* p. 111. Más adelante aclarará nuestro autor que “esta ley gobierna todo el dominio empíriológico, ya sea empirioesquemático o empiriométrico” (p. 309 n. 97).

resueltamente un hecho, debido a la esencia misma de estas ciencias.”¹⁰¹ Intentaremos seguidamente continuar las apreciaciones desarrolladas en el capítulo IV acerca del valor de realidad de la ciencia en general.

El problema que aquí se presenta es el de la matemática como lenguaje idealizado que impregnaría de su sesgo de ficción a todos los conceptos en los que se aplica. Ahora bien, ¿de qué índole es el ente matemático? La tesis escolástica dice que se trata de un ente de razón, es decir, concebido bajo condiciones no realizables fuera de la mente, pero con fundamento en la realidad, o sea como reflejo de algún aspecto o dimensión de lo real, en este caso la cantidad corpórea. Recordemos aquí lo anticipado en el capítulo III: los entes matemáticos se asumen como entes de razón cuando su definición *se opone* directamente al orden de lo real (vg. un número imaginario o un espacio no-euclideo), pero si responden a la abstracción de un aspecto cuantitativo tomado de las cosas se los considera como reales posibles de derecho (vg. el número 2 o la circunferencia). Gracias a su relativa independencia del mundo real, y con una creatividad que asombra y desconcierta, los matemáticos amplían los campos numéricos o las dimensiones del espacio, e introducen “axiomas”, o por mejor decir postulados, que respetan la ley de la no contradicción pero hacen zozobrar las intuiciones del sentido común. Por eso Maritain describe el mundo matemático no como real (sería entonces pitagórico), sino como *preterreal*, “al margen” de lo real, o dicho gráficamente, como una divergencia, un desprendimiento o ramificación del tronco principal que une lo físico con lo metafísico.¹⁰²

Los conceptos físico-matemáticos deberán ser considerados de un modo semejante. Ante todo cabe la distinción entre ciencias *completamente matematizadas* (como la física nuclear) o *las más matematizadas* (física en general).¹⁰³ Excepto en el nivel más cercano a la descripción empírica, donde no hay inconveniente en reconocer ejemplos de términos

¹⁰¹ Nótese la apelación a la esencia de cada ciencia, y no a la circunstancia de que se hallen inmaduras o incompletas. En efecto, si imaginásemos en el futuro un conocimiento empiriológico perfecto del ser físico, en el sentido de no acudir ya a una mediación simbólica, no será al fin y al cabo más que el conocimiento de la configuración de la materia, no de su esencia: “Si, en cuanto a su configuración, un cuerpo puede estar compuesto de un enjambre de electrones y de átomos, en cuanto a la esencia es un compuesto sustancial de potencia y de acto.” *Ibid.* p. 288 n. 71

¹⁰² *op.cit.* pp. 75 ss.; *La filosofía de la naturaleza* pp. 40-43. *Utilidad de la filosofía* p. 73. “Las Matemáticas no consideran ni el ser mismo, ni la acción, ni el movimiento en su realidad, ni la causalidad eficiente, ni la causalidad material; no consideran tampoco la causalidad final [...] trabajan sobre las diversas especies de Magnitudes continuas y discretas, separadas por la abstracción de la realidad corpórea y del orden mismo a la existencia, y tratadas como formas puras.” (*Réflexions...* en OC III pp. 181-182). Es interesante, a propósito de la teoría del espacio, la distinción que propone Maritain respecto del uso del término “real” para el matemático, el físico y el filósofo. En matemática un espacio es “real” en el sentido de “bien construido”, o sea sin contradicción interna ni con los axiomas de un determinado sistema geométrico. En física el espacio “real” es aquel que satisface la descripción que exigen los fenómenos comprobados por observación. Por último, en filosofía se denomina espacio real al que expresa una característica o dimensión de lo existente fuera del espíritu y no causada o diseñada por él. Cf. *Los grados del saber* pp. 265-277.

¹⁰³ *Los grados del saber* 84 y 263; *El Campesino del Garona* pp. 345-346.

directamente asociados a lo real, no puede decirse con propiedad que esos conceptos designen algo existente tal como en ellos se lo significa. Son expresiones acuñadas por la mente a partir de un rasgo específico de las cosas, que es su cantidad, y de un procedimiento bien definido para conocerla, o sea, la medición.

Conviene destacar que el inmenso vocabulario de la ciencia actual acoge, a lo largo de una amplia línea, diversas categorías de conceptos, cuyo nexos con lo real se presenta como más o menos accesible. Aparentemente nuestro autor distingue tres categorías en tal sentido:¹⁰⁴

- ✓ entidades simplemente reales, objeto de una observación inmediata o al menos próxima, como la presión atmosférica;
- ✓ entidades reales en su existencia, susceptibles de observación lejana o indirecta, pero simbolizadas por una representación funcional y sólo parcialmente adecuada (las partículas en cuanto corpúsculos y en cuanto ondas);
- ✓ entidades puramente racionales (siempre con fundamento *in re*), de valor meramente teórico y sin un referente directo en lo real (curvatura del espacio-tiempo en la teoría general de la relatividad).

Lo que en última instancia justifica esa versatilidad de la conceptualización físico-matemática es que, por su índole propia, este saber abstrae de las condiciones de existencia de su objeto, y en consecuencia vale decir que ese objeto es *indiferentemente* real. Que exista o no realmente es accidental y superfluo a la inteligibilidad matemática en cuanto tal.

Pero así como no puede admitirse a la ligera la substantificación de ciertos términos científicos, tampoco es admisible la pura idealización que parece proponer Eddington al hablar de la física como “un mundo de sombras”.¹⁰⁵ Sin duda que la operación de medir y los sistemas de ecuaciones ahuecan, por así decirlo, la realidad, la desdibujan y simplifican.¹⁰⁶ Pero aún bajo su aspecto de “sombra” las afirmaciones de la ciencia reflejan ciertos aspectos de las cosas en sí mismas, y dan cuenta de hechos tan reales como los de nuestra experiencia cotidiana:

¹⁰⁴ *Los grados del saber* pp. 229 y 258. Luego de aclarar que “el conocimiento matemático de la naturaleza puede ser también cualitativo, y en principio es capaz de guiar la captación de algo referido a los niveles ontológicos de la realidad”, Sanguineti reconoce que “algunas construcciones matemáticas pueden ser ficticias, y los aparatos matemáticos, tales como los espacios, no son simplemente hechos naturales. Una imagen científica de la realidad no es realidad así nomás: es muy parcial, y en cierto modo una construcción intelectual en diferentes grados” “Science, Metaphysics, Philosophy...” p. 92.

¹⁰⁵ Cf. *La naturaleza del mundo físico* Buenos Aires, Sudamericana, 1945.

¹⁰⁶ Cf. CH.DE KONINCK *El universo vacío* (orig.inglés *The hollow universe*) Madrid, Rialp, 1963.

[La física matemática] no es un conocimiento de la realidad (de la realidad dada) por la realidad (por una realidad más profunda), sino un conocimiento de la realidad por la preterrealidad matemática; es un conocimiento de la realidad física que llega a ser simbólico por lo mismo que su regulación matemática le obliga a intentar una explicación completa de esa realidad, en la que será formulado de modo puramente cuantitativo aquello cuya forma y formación dependen de un mundo de cualidades; o también, si se nos permite emplear aquí un antiguo término platónico, más expresivo quizá que el moderno vocablo “símbolo”, es [...] un conocimiento de la realidad física por vía de mitos, es decir de mitos verificados, o sea, que concuerdan con las “apariencias” mensurables y que “salvan” a éstas: una ciencia a la vez *experimental* y *mito-poética* de la realidad física.¹⁰⁷

Suena desconcertante el empleo del término *mito* asociado a las teorías de la física matemática. Efectivamente Maritain atribuye al objeto físico matemático una peculiar simbiosis de realismo y simbolismo, típico de los “mitos”, y considera a las teorías de este género como “mitos bien fundados”. Pero se descubre fácilmente la intención de aludir al mito no como relato ficticio sino como elaboración no directamente real de sentido etiológico, a la manera de los mitos platónicos. Se evoca así un género que intentaba dar razón de un hecho presente imaginando una circunstancia del pasado del cual este hecho provendría. Es un esquema semejante al de las hipótesis, y que lejos de proponer una experiencia poética o mística, debe ser evaluado bajo los patrones de lo verdadero y lo falso.¹⁰⁸

Creemos que, en buena medida, las apreciaciones de reserva que se leen en Maritain acerca del desarrollo de la ciencia físico matemática no se refieren tanto a una presunta ausencia de contacto con lo real, sino en todo caso al riesgo que implica traducir los conceptos

¹⁰⁷ *Los grados del saber* pp. 260-261. En este sentido, comenta M.A.Vitoria que “en la físico-matemática no tiene lugar un conocimiento de la realidad a través de una realidad más profunda, o de unos fenómenos a partir de otros, sino un conocimiento de la realidad por medio de la preterrealidad matemática. Y como entiende los inteligibles matemáticos fuera de toda referencia a la realidad, como dotados de una existencia lógica puramente ideal, de ahí que sitúe las entidades físico-matemáticas entre los entes de razón y que separe tanto las ciencias *empírico-esquemáticas* de las *empírico-métricas*. En la medida en que la matematización de las ciencias es mayor, sus enunciados van perdiendo densidad ontológica, y se acentúa cada vez más el carácter simbólico de este conocimiento.” M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* p. 256. Los signos o símbolos pueden ser simples ecuaciones o conjuntos de ellas, o más aún todo un cuerpo de teoría de amplio alcance, como en el caso de la relatividad (*El Campesino del Garona* p. 345).

¹⁰⁸ *Los grados del saber* pp. 83 n., 259-263 y 291-293; *Théonas* en OC II 111-112; “Le discernement médical du merveilleux d’origine divine” en OC VI 1109. Hay un análisis muy claro y equilibrado de este punto en M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 321-332. Y.SIMON en “La science moderne de la nature et la philosophie” pp. 73-74 ejemplifica el tema desde la historia reciente de las teorías acerca del átomo. Allí propone distinguir entre la existencia y ciertas características fundamentales de esa realidad (p.ej. sus dimensiones o su carga eléctrica) y otras construcciones hipotéticas más sofisticadas, como la estructura estereoquímica. En este último caso, se trata de ficciones y no de entes de razón en sentido estricto, en la medida en que dichas construcciones no implican necesariamente la imposibilidad de darse en la realidad. Otra observación de Maritain que puede resultar en principio sorprendente es que las teorías físico-matemáticas más elevadas son, por cierto, las más simbólicas y reacias a la intuición, pero al mismo tiempo las que, en su capacidad de comprensión, apuntan a lo más profundo de la realidad (*Los grados del saber* p. 263).

matemáticos empleados en este discurso como realidades en sí mismas. El ente matemático, dicho una vez más, tiene una significación abstracta en relación a la existencia, con lo cual se afirma su estricta indiferencia acerca de la realización o no de aquello que él designa. Pero el natural atractivo que la mente experimenta hacia lo ontológico provoca, en no pocos casos, un deslizamiento de la abstracción matemática hacia una hipóstasis física, como introduciendo una pseudo-ontología funcional al marco teórico de la ciencia. Como señala Y.Simon, en el nivel físico y metafísico el ente real ejerce sobre el ente de razón una doble prioridad: de origen (por cuanto el ente de razón se construye a partir de la experiencia de lo real) y de finalidad (las construcciones racionales están en función del conocimiento de lo real). Pero en matemáticas, si bien subsiste la primera de esas prioridades, no se da igualmente la segunda. Y por eso el carácter formalmente matemático de la física actual genera una vigorosa tendencia a identificar las ficciones de la mente con las cosas reales.¹⁰⁹

Esta situación resulta particularmente apreciable, según Maritain, en el caso del mecanicismo, doctrina de vieja data pero que ha mutado considerablemente a partir de la representación ontológica ingenua de los antiguos. El “error trágico” de la física moderna fue el asumirse como una filosofía de la naturaleza. De allí su pretensión de asignar un valor ontológico a las representaciones de las partículas, el movimiento y el espacio dentro del régimen de las nuevas teorías. En efecto, “las representaciones mecanísticas son los únicos residuos de explicación ontológica capaces de entrar en la textura físico-matemática”. Y lo grave sería no advertir que “se trata de representaciones provisorias cuyo valor integral se toma, no en relación a la esencia de la realidad considerada en sí misma, sino con referencia a las relaciones matemáticas que ellas sostienen; se trata aquí, no de un mecanicismo filosófico, sino de un mecanicismo metodológico, problemático y auxiliar.”¹¹⁰ Afortunadamente la física más reciente ha retrocedido en ese afán, en parte obligada por la contundencia de las cosas que, a cierto nivel, ya no admiten modelos intuitivos que convidan a resbalar hacia una falsa ontología. La pérdida del sentido absoluto de ciertas magnitudes y hasta del sentido de la simultaneidad en la teoría de Einstein, y la fractura del continuo espacio-temporal requerido por el análisis matemático tradicional, tal como se da en la física cuántica, son ejemplos que

¹⁰⁹ “la ciencia moderna de la naturaleza sufre a la vez la atracción de un ideal propiamente físico que exige la prevalencia de lo real sobre lo ficticio y la de un ideal propiamente matemático que postula la equivalencia de lo real y de la ficción.” Y.Simon “La science de la nature physique et la philosophie” p.76.

¹¹⁰ *Los grados del saber* p. 294. Cf. *Filosofía de la naturaleza* pp. 128-129; “De la notion de philosophie de la nature” en OC XVI p. 97; *Antimoderne* en OC II pp. 954-955.

hacen ver “el carácter simplemente metodológico y auxiliar del mecanicismo o del pitagorismo del sabio.”¹¹¹

En definitiva, tanto en la física matemática como en la ciencia empiriológica Maritain considera de valor fundamental la aplicación de la doctrina clásica del ente de razón, a pesar de los reproches que se le han endilgado por su presunta caducidad e inoperancia: “los espíritus débiles que se creen fuertes han hecho mucha burla de los *entes de razón* de la escolástica. Pero vemos aquí cómo la teoría del *ente de razón fundado en lo real* es la única que pueda procurarnos una interpretación acabada y plenamente satisfactoria del doble carácter, *realista y simbólico* a la vez, que presentan las ciencias de los fenómenos”.¹¹²

Este enfoque procura, a la vez, sostener el realismo científico *incluso para aquellos conceptos fuertemente marcados por el sesgo matemático*, pero sin caer a la vez en un platonismo ingenuo. En la órbita de los estudios inspirados en la metafísica tradicional vemos actualmente una firme tendencia a reivindicar ese realismo. Para no tomar más que un ejemplo, Sanguineti sostiene que “Las medidas no son meramente convencionales: ellas nos dicen algo esencial acerca de los cuerpos materiales y sus capacidades y relaciones mutuas. El descubrimiento de maravillosas estructuras matemáticas en la materia es un puente hacia una comprensión ontológica más precisa de las sustancias naturales”. Es hora de dejar atrás los prejuicios filosóficos contra el lenguaje matemático como una pura idealización que conduzca fatalmente a un reduccionismo. Por el contrario se debe admitir que “la cantidad permanece como una propiedad importante del mundo material, y ha de ser integrada con las cualidades y las esencias naturales.”¹¹³

En su exposición crítica de la epistemología maritainiana, Loss establece una diferencia entre la presencia meramente instrumental de la matemática en la física, y su presencia formal. Visto desde la física misma, cabría discernir una dimensión de tipo *quia*, donde la tarea del científico se limita a la descripción de fenómenos según las mediciones que se efectúan sobre ellos,¹¹⁴ y una de tipo *propter quid*. Recuérdese que este carácter dependía de la atracción de un saber dianoético que, en el caso que estamos evaluando, se injerta en el objeto mismo y permite su reducción a una demostración perfecta. Así, pues, en este nivel se plantea, por una parte, una síntesis teórica de los fenómenos conforme a un cierto esquema

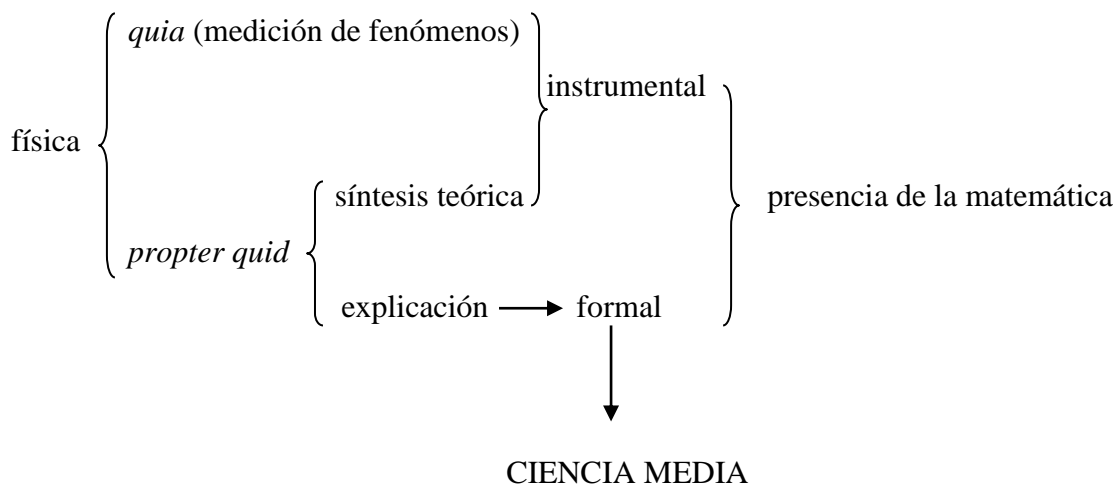
¹¹¹ *Los grados del saber* pp. 250-251, 256 y 295-296.

¹¹² *Para una filosofía de la persona humana* p. 30.

¹¹³ “Science, Metaphysics, Philosophy...” p.77.

¹¹⁴ El propio Maritain asegura que la física matemática contiene aspectos más idealizados, pero también un “inmenso tesoro de resultados puramente físicos, de hechos y causaciones observables, en resumen, de *entia realia* – de orden por otra parte más particular y menos interesantes para el filósofo- acumulados por la física de laboratorio, es decir, por la parte más experimental de la físico-matemática.” *Los grados del saber* pp. 237-238.

formal, y por otra una explicación en sentido estricto, que estaría a cargo de la matemática. Para mayor claridad proponemos el siguiente esquema:¹¹⁵



En última instancia, nos parece que la analogía hilemórfica (formal-material) a la que en este caso se acude no sólo es conforme a las exigencias del objeto, sino que facilita la solución de la aparente antinomia entre ambos perfiles. En todos los casos donde se aplica puede verse, al mismo tiempo, cierta contraposición de principios por sobre la cual se yergue la unidad que los asume sin anularlos.

Nos hemos detenido en este punto ya que, en buena medida, las controversias epistemológicas involucran al saber físico-matemático, y ello torna urgente una reflexión esclarecedora. Al hacerlo,

la metafísica no sólo mantiene en orden el sistema de nuestros conocimientos, sino que presta a la físico-matemática el servicio esencial de protegerla contra deformaciones que de otro modo serían casi inevitables; ante todo contra esa ilusión perniciosa que la lleva a considerarse a sí misma como una filosofía de la naturaleza, y creer que las cosas no comienzan a existir sino cuando son medidas por nuestros instrumentos.¹¹⁶

Para tener un panorama más preciso e ilustrado de la función protectora y reguladora de la metafísica respecto a las ciencias en general, debemos dar paso ahora al otro tipo de vínculo de dependencia, que Maritain ha denominado subordinación.

¹¹⁵ Loss "Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain" p. 120.

¹¹⁶ *Los grados del saber* p. 113. Cf. también J.P.DOUGHERTY "Maritain on the Limits of the Empiricometric" en *Jacques Maritain Center* <http://maritain.nd.edu/jmc/ti01/doughert.htm>.

3.2 La subordinación (por subalternación impropia)

a) subordinación ordenadora

En este caso se encuentran, por su oficio propio, las dos formas racionalmente elaboradas de la sabiduría humana, esto es, la teología y la metafísica. La primera tiene un influjo de alcance universal, ya que se alimenta de la luz sobrenatural de la fe que trasciende todo conocimiento racional y ante cuya autoridad como emanada de la Palabra de Dios se inclina cualquier otro saber. La metafísica, por su parte, ejerce en este punto su condición sapiencial desde la reflexión sobre los primeros principios y su congruencia con las afirmaciones de las demás disciplinas del saber. En ambos casos se verifica la consigna aristotélica según la cual “el sabio no debe recibir leyes, sino darlas; ni es preciso que obedezca a otro, sino que debe obedecerle todo aquel que sea menos sabio”.¹¹⁷ Esta ordenación, según veremos, propone un equilibrio entre las exigencias de fundamentación radical y consecuente jerarquización de las ciencias, y su consistencia y autonomía de objeto y método.

a.1 La teología y la filosofía

Estos saberes constituyen las máximas instancias del conocimiento discursivo a las que puede acceder el hombre, y por su carácter sapiencial ejercen una influencia decisiva en el conjunto de las ciencias. La naturaleza de las relaciones que las afectan es, pues, un asunto de la máxima importancia y delicadeza. En pocos lugares como éste se manifiesta con tanta claridad la firmeza de la visión maritainiana, conectada con la tradición viva y atenta al mismo tiempo a los climas de su época.

Hay ante todo una afirmación contundente de la autonomía del saber filosófico con respecto a la teología. Y ello por un motivo tan básico como la afirmación de la naturaleza misma, que en la inteligencia humana vive en ese resplandor a cuya luz reconoce con certeza los principios que orientan su especulación.

¹¹⁷ *Metafísica* I, 2, 982 a 17-19.

Los principios de la filosofía son independientes de la teología, ya que esos principios son las verdades primeras cuya evidencia se impone por sí misma a la inteligencia, mientras que los principios de la teología son las verdades reveladas por Dios. Los principios de la filosofía se bastan a sí mismos y no se derivan de los de la teología. De igual modo, la luz por medio de la cual la filosofía conoce su objeto es independiente de la teología, por ser esta luz, la luz de la razón, autónoma en su propio terreno.¹¹⁸

Esta autonomía, según podrá apreciarse luego, tiene aquí su expresión más perfecta, ya que al margen de que la razón humana, en cuanto creatura, está “en sus mismos principios subordinada a la Inteligencia primera”¹¹⁹, no se establece ninguna dependencia *directa* o *positiva* con respecto a la teología. La filosofía es sabiduría, meramente humana por cierto, pero acabada e independiente en su orden, en cuanto sabiduría *simpliciter*, aunque participada. No sería propio de ella el someterse a una regla externa y positiva sin desmentir su condición sapiencial. No hay, en síntesis, ninguna relación de subalternación en sentido estricto, sino más bien subordinación o infraposición. De suerte que, “tomada en su obra propia, tiene la iniciativa de las operaciones y trabaja para sus propios fines; y aquí, en su obra propia, ella es a la vez autónoma e infravalente.”¹²⁰

Bajo este carácter de subordinación, el influjo de la teología se reduce a una regulación de tipo *negativo*, a un arbitraje que impide a la filosofía abrazar lo que sea contrario a la fe. Esta dirección negativa “consiste en declarar falsa toda proposición filosófica incompatible con una verdad teológica”. No se trata de una tutela agobiante o de una sujeción despótica, sino de preservar la ordenación natural de la mente hacia la verdad. La teología no dirige a la filosofía, simplemente cierra a su paso los caminos que podrían extravíarla. Gracias a este control externo la filosofía “es protegida por la teología contra gran número de errores: de este modo, si su libertad de engañarse queda así restringida, resulta grandemente fortalecida en su libertad de ir hacia la verdad”. Si se admite que la teología es estrictamente una *ciencia*, cuyos principios se constituyen por la revelación infalible de Dios, “se seguirá lógicamente que deberá ejercer funciones de norma negativa con relación a la filosofía, ya que una misma cosa no puede ser verdadera en filosofía y falsa en teología”. Esta supervisión es particularmente deseable no sólo por la relevancia que tiene el quehacer filosófico en la vida del hombre, como instancia de orientación fundamental de

¹¹⁸ *Introducción a la filosofía* p. 103. Aquí también se reconoce la inspiración y la guía del Doctor Angélico sobre el pensamiento de Maritain, quien la invoca ante las amenazas del “imperialismo” teológico y antiteológico que percibe en la historia: “si la filosofía ha de llegar a conseguir su autonomía, no sólo en los principios sino en los hechos, de esta victoria habrá de ser deudora a Aristóteles y Tomás de Aquino.” *Breve tratado...* p. 172

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ciencia y sabiduría* p. 107.

su existencia, sino por las especiales dificultades que acosan su ejercicio en el estado deprimido de la naturaleza humana. Siguiendo la enseñanza de una larga tradición, Maritain estima que la filosofía “no puede sin una gracia especial, o sin la dirección negativa de la revelación y de la teología, constituir una sabiduría perfecta”.¹²¹

Semejantes consideraciones podrían añadirse aquí cuando, por una suerte de transitividad, la teología regula indirectamente el quehacer científico en lo que éste presupone como marco filosófico. Al preservar a la razón de posibles desviaciones en cuanto a sus principios y verdades de mayor envergadura, la teología asegura a la ciencia la inmunidad ante aquellas falsas opciones metafísicas que, bajo la pretensión de secundarla, la han llevado por caminos extraviados.

En consecuencia, la filosofía y la teología son distintas, pero no separadas. Su distinción es tan clara como la que corresponde a la naturaleza y la gracia: “la teología es cosa de la Iglesia, mientras que la filosofía es cosa del mundo, o de la cultura”.¹²² Pero esa distinción significa, a la vez, que no están divorciadas ni confrontadas. Ambas trabajan para cosechar la verdad y en esto la garantía de la sabiduría divina prevalece sobre la libertad de la razón. Ambas sostienen el edificio del saber, ya que a través de la metafísica desciende desde lo sobrenatural la luz que vivifica y reconforta la búsqueda del espíritu. La negación de esta relación, característica de la ruptura racionalista cartesiana, ha degradado a la razón entregada a una falsa autonomía. En síntesis,

la filosofía no se liberará completamente de cualquier servidumbre reformadora, originada en la herencia teológica o basada en la herencia antiteológica, ni será verdaderamente autónoma, si antes no reconoce la existencia y los valores propios de la teología y protege a la vez su propia autonomía (que no es suprema) por la aceptación libre y normal de su inferioridad con respecto a una sabiduría más alta que la suya.¹²³

Así, pues, queda planteada una clara defensa del papel regulador de la teología, por su doble condición de ciencia fundada en la fe y el orden sobrenatural, y su perfil estrictamente metódico y discursivo, que la pone en cercanía dialogal con el resto de los saberes. Por eso

¹²¹ *Ibid.* pp. 102-103, 105 y 107. “Es necesario situarse por encima de la razón para defenderla; o debajo de la misma, para combatirla.” *Los grados del saber* p. 41. “Para la filosofía especulativa, la única manera de ejercer verdaderamente su autonomía y de proceder puramente según su propio modo y estilo, consiste no en negar su subordinación, sino en conocerla, en perfeccionar y profundizar su toma de conciencia de sí misma, digo a la vez de su naturaleza y de sus propias exigencias y de sus relaciones con la sabiduría teológica y con la sabiduría infusa. Estas le ayudarán a ser ella misma.” *Ciencia y sabiduría* pp. 110-111. Cf. también *Breve tratado...* p. 173. Esta regulación es particularmente resistida por los herederos del pensamiento moderno, según el cual importa más el método que la verdad.

¹²² *El Campesino del Garona* p. 225.

¹²³ *Breve tratado...* p. 173.

Maritain se sintió hondamente preocupado por las crisis y desviaciones que, a su entender, comprometían a la reflexión teológica y por lo tanto a su misión sapiencial.

a.2 La filosofía y la ciencia

Lo propio de la sabiduría es ordenar, como señalaba Aristóteles. En el caso de la filosofía, esta tarea recae sobre el universo de las ciencias cultivadas bajo la luz natural de la razón. Es vital para las ciencias la posibilidad de una disposición y una convivencia armoniosa que, en virtud de las restricciones de sus objetos, ninguna está en condiciones de aportar. Cada una se desenvuelve según un repertorio conceptual incomunicable con el resto, y así aparece la amenaza de una nueva Babel. La unidad de las que todas dependen “no puede ser alcanzada sino a nivel de un saber sobreordenado, que acuda a otros procedimientos y a otras vías de aproximación para conquistar intelectualmente lo real. Un saber tal, sobreordenado a las ciencias, es la filosofía.”¹²⁴ Con más precisión, será la sabiduría *simpliciter*, la metafísica, la que desempeñará el oficio de *scientia reatrix* con respecto a las demás disciplinas.

Maritain vivió permanentemente en intercambio con una cultura científica más bien hostil y despreciativa de la filosofía y de la sabiduría en general. Por eso experimentó la necesidad de expresarse con énfasis en este punto, a favor de una disciplina jerárquica del conocimiento, y ese mismo espíritu le atrajo rechazos y rivalidades. En su polémica con J.Huxley, quien “es un convencido de que aseveraciones filosóficas y religiosas no son sino contrasentidos e inútiles hipótesis”, responde que, aún reconociendo sus meritorios aportes a la biología

M.Huxley no comprende nuestros libros y se cree de este modo con razones para prohibir a la filosofía penetrar en el terreno del conocimiento. Pero la filosofía puede devolver el desafío. Y lo hace acusando aun al mismo método de los sabios a que nos referimos, como incompatible con su propio método científico, ya que es más bien algo infantil. Porque critican la filosofía y la religión en nombre de la ciencia, la cual, según su propia confesión, no tiene conocimiento de tales materias ni criterio respecto de ellas, y tampoco podría formular sobre ellas un juicio sino a condición de hacerse antes filosofía. Estos campeones hallanse en la misma situación que un automovilista que sostuviera que los aviones no sirven para nada porque él sabe conducir y volar no es conducir. Vivir en un

¹²⁴ “La philosophie et l’unité des sciences” en OC VII p.252; “Science, Philosophy and Faith” en OC VII p. 1029; *Los grados del saber* p. 78. Cf. sobre el tema M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 391-400 y TERAN, S. “La superioridad de la filosofía sobre las demás disciplinas humanas, desde la ciencia misma” en *Ortodoxia*, 1943, pp.245-280.

estado de duda es una actitud altamente civilizada en lo que concierne a las infinitas posibilidades y a las futuras conquistas de la ciencia al descifrar los fenómenos. Pero vivir en un estado de duda en lo que concierne, no a los fenómenos, sino a las últimas realidades cuyo conocimiento es una posibilidad natural, un privilegio y un deber para la humana inteligencia, es vivir más miserablemente que los animales que tienden al menos con seguridad instintiva, sólida y confiada, hacia los objetivos de su efímera vida.¹²⁵

Ese influjo arquitectónico de la filosofía primera se despliega, por una parte, como iluminación e inspiración, no respecto de los principios y medios de demostración de cada ciencia (pues en ese aspecto son autónomas y dueñas de sus principios propios, y así no se trata de una subalternación), sino en referencia al equilibrio de base, el equipamiento general y la actitud fundamental del espíritu. Por otra parte, como fuerza organizadora a partir de su virtud reflexiva y crítica: “es el privilegio de la sabiduría elucidar y defender reflexivamente o críticamente sus propios principios como también los principios de las otras esferas del saber y de las diversas ciencias, a las que, de esta manera, las vuelve concientes de la verdad y de la competencia que les son propias y de sus auténticas fronteras.”¹²⁶

Esa iluminación e inspiración de las que habla Maritain nos parece que está adecuadamente ilustrada en esa suerte de “filosofía vivida” que impregna la tarea del científico y que, como bien destaca M.A.Vitoria constituye un meritorio anticipo de la investigación epistemológica que, desde mediados del siglo XX, “fue abandonando el ideal de pureza metódica, y puso de manifiesto que las ciencias no son ‘puras’, que nacen y se desarrollan en el seno de cosmovisiones más amplias que contienen elementos filosóficos” a menudo presentados como “factores sociológicos o culturales”.¹²⁷ En efecto, en la labor del hombre de ciencia hay un ejercicio activo de la disciplina lógica, que no llega a ser explícito. Es como una disposición natural a reconocer las estructuras válidas de la presentación argumental, lo que en terminología tradicional se llama la *logica utens*. Hay también un realismo vivido, no sólo en el sentido de creer en la existencia independiente de las cosas sino en nuestra posibilidad de conocerlas tal como son. Luego descubrimos en su actitud la adhesión a los primeros principios, tal vez incapaz de formularlos. Esto es notable acerca del principio de causalidad, ya que “si no estuviera prácticamente persuadido de que todo lo que sucede tiene una causa, nunca se entregaría a un trabajo de investigación, ni siquiera lo comenzaría.” Por último, el científico ejerce una actitud secretamente crítica, que lo guía en el reconocimiento de lo que su ciencia es y de lo que puede esperar de ella, una “gnoseología

¹²⁵ *La educación en este momento crucial* p. 140.

¹²⁶ “La philosophie et l’unité des sciences” pp. 260-261.

¹²⁷ *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* p. 347, donde alude en particular a Kuhn, Lakatos y Polanyi.

vivida.”¹²⁸ Todo esto puede resumirse al decir que la ciencia permanece existencialmente “adherida” a la metafísica:

En definitiva, se puede decir que las ciencias de la naturaleza están adheridas a la ontología de una manera implícita, oscura, ingrata e inconfesada; y esto por dos títulos: primero en cuanto que dichas ciencias *presuponen* necesariamente una filosofía o una prefilosofía, subestructura latente que podrá ser rudimentaria, sin formular, inconsciente, pero que no por eso es menos real, y para la cual la existencia de cosas distintas del pensamiento, y la posibilidad de alcanzar más o menos completamente esas cosas por el conocimiento, son postulados indiscutibles. Y luego en cuanto que la ciencia en sí misma se refiere *oblicuamente* al ser de las cosas como fundamente de las representaciones explicativas que ella elabora.¹²⁹

Estos supuestos filosóficos de la tarea científica no tienen por qué ser conscientes a quienes se sirven de ellos. Los hombres de ciencia, por lo general, se concentran en su trabajo y, a menudo sin darse cuenta, se apoyan sin vacilar en los principios metafísicos, pero no los toman como objeto de reflexión. A lo sumo, si lo advierten, pueden incorporarlos como una especie de “fe” o creencia.¹³⁰ Pero no en un sentido irracional, y además de ningún modo se puede proponer que esos principios sustentadores sean parte integrante del saber científico. He aquí un punto delicado y no exento de controversias, ya que si se sostiene, por una parte, que esos principios son necesarios para el quehacer científico (como la práctica lo demuestra) habría una considerable pérdida de autonomía por parte de las ciencias en general. Si en cambio se afirma la independencia del trabajo científico, ¿para qué recurrir a esos principios? Maritain, aunque no entra en detalles, establece la pauta fundamental para resolver este dilema: el ser, que es objeto de *todas* las ciencias, se expresa de múltiples formas analógicas, pero tomado *en cuanto ser* constituye la sabiduría metafísica. Y así como las formas accidentales se distinguen realmente de la forma substancial, y todas las formas son finalmente actualizadas por el *actus essendi*, el saber que examina los aspectos

¹²⁸ *Los grados del saber* pp. 90-93. “La creencia en la existencia de la misteriosa realidad del universo precede a la investigación científica en el pensamiento del científico, y su afán (posiblemente más o menos reprimido) de llegar a esta realidad en sus aspectos más íntimos y profundos está latente en él, de una manera natural.” *Utilidad de la filosofía* p. 74.

¹²⁹ *Los grados del saber* pp. 248-249. *Filosofía de la Naturaleza* pp. 82-83. El carácter salutífero de este soporte metafísico-crítico se pone de relieve por contraposición, cuando Maritain recuerda los efectos destructivos de la pseudometafísica que la ciencia moderna intentó edificar a su servicio: “el espíritu humano no puede satisfacerse con magnitudes abstractas y modelos ideales; desea lo real; y si nada de substancial lo alimenta, es preciso que, fatalmente, se deslice hacia la incompetencia y se extravíe, buscando una proa ilusoria, en el fondo de la falsa metafísica que es hipócritamente llamada ciencia moderna.” *Antimoderne* en OC II p. 955.

¹³⁰ Este tema ha sido ampliamente tratado e ilustrado por S.Jaki, por ejemplo en el capítulo titulado “La función de la fe en la física” del libro *Ciencia, fe, cultura* pp. 117-138.

accidentales de las cosas, sin confundirse con la metafísica que aborda lo substancial, queda bajo dependencia de ella en virtud de las relaciones que corresponden a sus objetos.¹³¹

La función ordenadora que la filosofía en general, y la metafísica en particular, ejercen sobre las ciencias puede condensarse en tres verbos: *juzgar, dirigir, defender*. Con respecto a lo primero, sostiene Maritain que a la metafísica, por ser la disciplina más elevada, “corresponde juzgar a todas las demás ciencias humanas, en el sentido de condenar como falsa toda proposición científica incompatible con sus propias verdades”.¹³² Esta potestad, que así planteada suena un poco ingenua, aparece matizada en otros pasajes:

la autoridad de la metafísica consistirá entonces en mantener firmes sus propios enunciados, en dejar en claro los alcances y las limitaciones de las ciencias particulares, en refutar las falsas conclusiones metafísicas aparentemente implicadas en la conceptualización científica o en la generalización de nuevos hechos, sosteniendo que dichas conceptualizaciones o generalizaciones serán abandonadas o conducidas a proporciones más modestas por la ciencia misma, al progresar en su propio camino a lo largo del tiempo.¹³³

El influjo que la metafísica representa ante las demás ciencias debe tomarse, empero, conforme a la analogía, pero no debe excluirse que un saber inferior actúe como censura de otro de orden superior cada vez que éste último se entrometa en los dominios de aquél. La química o la astronomía bien pueden llamarle la atención a la metafísica si ésta pretende juzgar sobre cuestiones de esas disciplinas. Estos “dictámenes” remiten a la dimensión personal y encarnada de la ciencia, de la que hablaremos en el capítulo VIII. En realidad le corresponde al experto en la ciencia superior juzgar a quien, desde la perspectiva inferior, omite o lesione la integridad de los principios del saber. Incluso nada impide que el científico mismo se auto-examine y corrija, llegado el caso, sus conclusiones, si está dispuesto y tiene conciencia de pasar al plano filosófico.

El rol directivo de la filosofía se entiende, ante todo, por la subordinación natural de los principios propios de las ciencias respecto a los principios universales de la ciencia suprema del ser. En efecto, aunque por ser justamente propios, esos principios bastan para

¹³¹ Como observa atinadamente M.A.VITORIA esto “también tiene como consecuencia que la relación de la filosofía con las ciencias no pueda plantearse como de mera yuxtaposición”, sino que, debido a su carácter fundativo, la filosofía “no se pone al lado de las ciencias, sino por debajo. La situación podría compararse – contando con los límites propios de todo ejemplo- con un gran edificio. La construcción visible de grandes dimensiones sería la ciencia, y los elementos filosóficos que estamos considerando, los cimientos. Ciertamente lo que se ve del inmueble es la construcción exterior –a la vista de los transeuntes no aparecen los cimientos- pero están allí realmente, sosteniendo el edificio y, en último término, haciendo posible que permanezca levantado. *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 353-354.

¹³² *Introducción a la filosofía* pp. 89-91.

¹³³ “Science, Philosophy and Faith” en OC VII p. 1069.

sostener las conclusiones de cada ciencia, no podrían hacerlo a menos que tuviesen valor los principios primeros. Considérese tan sólo cómo se desvanecerían en el acto todas las ciencias si se negase o se considerara problemático el principio de no-contradicción. Si bien esta función directiva atañe por autonomasia al saber metafísico, también la cumplen, en un modo participado, las otras partes de la filosofía especulativa, especialmente la filosofía de la naturaleza y la antropología filosófica. El proceso que conduce de los principios particulares de cada ciencia a la afirmación de los principios máximamente universales de los cuales dependen se denomina *resolución*.

Un caso testigo de esta forma de subordinación aparece desarrollado a propósito de la relación entre filosofía de la naturaleza y metafísica. Nuestro autor se distancia de cierta tradición con reminiscencias wolffianas y suscripta por varios tratadistas de su época, inclinándose por el análisis de Cayetano. De acuerdo con ello, como ya vimos, “la filosofía de la naturaleza no es una parte de la metafísica, ni un saber propiamente subalternado a ésta”¹³⁴. Como ya hubo oportunidad de establecerlo, el objeto formal de la filosofía de la naturaleza es el *ente móvil*, que no es sin más una especie unívoca del *ente ut sic*, y por eso no se deduce propiamente del objeto de la metafísica. Sin embargo, al tratarse de una perspectiva parcial dentro del campo ontológico, recibe por cierta participación la luz de la inmaterialidad metafísica, y por virtud de ese reflejo es capaz de sostener una consideración estrictamente deductiva o *propter quid* acerca del mundo físico. En lenguaje escolástico, se puede decir que la filosofía de la naturaleza, en cuanto sabiduría participada, es *resolutive* metafísica.

La Física y la Metafísica están, en tanto que ciencias o *habitus*, constituidas en *géneros* diferentes en razón de sus objetos formales; pero en tanto que proceden ambas de la inteligencia humana y de la luz del intelecto agente, suponen una luz *natural* común, la luz *trascendental*, naturalmente ordenada al ser en general, que irradia el intelecto agente, y de la cual la luz metafísica es el principal analogado. Del mismo modo que podría decirse que la luz de la luna, aunque diferente de la del sol, es *resolutive* solar, la Física filosófica es *resolutive* metafísica.¹³⁵

En otro sentido, se trata de reflexionar sobre el fin que corresponde alcanzar a cada ciencia, con los medios y el dinamismo propio de cada una, cosa que puede hacer el mismo científico, si pasa al plano metafísico. De este modo la instancia metafísica orienta la visión

¹³⁴ *Filosofía de la naturaleza* p.143.

¹³⁵ *Réflexions...* en OC III p. 178 n.1 La discusión ya aludida entre Maritain y Régis aparece nuevamente aquí, ya que el primero sostiene que la filosofía de la naturaleza establece sus propios principios, mientras que para el autor dominicano se trata de una competencia de la metafísica. *Filosofía de la naturaleza* pp. 95, 101, 106-107 y 118; L.-M.RÉGIS “La philosophie de la nature – quelques apories” pp. 148-151.

científica que se extralimita y pretende sostener una afirmación que quizá compete a un campo distinto. Ejemplos de extrapolaciones pseudocientíficas son la negación de la finalidad o de las cualidades, el determinismo, o el dogmatismo transformista y mecanicista en biología. En definitiva, se trata de orientar a las ciencias hacia sus fines “no en el sentido de señalárselos, sino evitando que se extravíen”, lo cual incluye también el fin común a todas las ciencias, que no es otro que “el conocimiento en el que el espíritu encuentra su bien definitivo” y que se realiza temporalmente en la sabiduría.

... la ciencia nos provee de medios –de medios más y más poderosos, más y más maravillosos. Pero estos medios pueden ser utilizados ya para el bien ya para el mal. Ello depende de los fines para los que se los emplee. Y la determinación de los verdaderos y auténticos fines de la vida humana no tiene que ver con el dominio de la ciencia. Tiene que ver con el dominio de la sabiduría. En otras palabras, tiene que ver con el dominio de la filosofía ”¹³⁶

Precisamente en los años 50 Maritain fue testigo de un profundo debate sobre la regulación moral del conocimiento científico, instalado a partir del drama de Hiroshima y el potencial de autodestrucción de la humanidad a partir del despliegue de armamentos nucleares. En su visión, no es posible augurar un futuro de paz, libertad y dignidad sino en la medida en que las estructuras de la sociedad y la conciencia de los hombres, especialmente los que se dedican a la ciencia, sean capaces de reconciliar la ciencia y la sabiduría. Esto significa someter las aplicaciones del conocimiento científico a una estricta valoración moral, fundada en el fin último del hombre. Es notable la advertencia de nuestro autor, en el sentido de que, tras una época de hegemonía científicista, ha derivado en un clima de sospecha contra la ciencia, acusándola de ocasionar desastres humanos y ecológicos. Ante ello no es admisible suprimir la inteligencia científica, sino por el contrario reinsertarla en su justo lugar, bajo la luz de una sabiduría superior.

Es la dignidad misma de la ciencia y del científico que se pone en juego de este modo, y es para mantener y dejar a salvo esta dignidad, como para orientar las aplicaciones de la ciencia al bien del mundo, y no a su destrucción, que los hombres necesitan de un poder renovador de las disciplinas de sabiduría, de una reintegración en la cultura de las verdades éticas, metafísicas y religiosas, y de esta reconciliación de la ciencia y de la sabiduría.¹³⁷

¹³⁶ “La voie de la paix” en OC IX p. 154. *Introducción a la filosofía* p.92-93. “Science, Philosophy and Faith” en OC VII p. 1037.

¹³⁷ “La voie de la paix” en OC IX p. 156.

Por último, la filosofía para Maritain debe defender a las ciencias, lo cual significa que la filosofía se hará cargo de fundamentar, explicar e interpretar rectamente los principios metafísicos presuponen.

De esta manera la filosofía protege los fundamentos de la ciencia, como la realidad del orden causal, o el valor de la verdad y el bien. Aquí reaparece también la sombra de las falsas metafísicas, que resultan de una hipóstasis fallida de ciertos conceptos fraguados por la ciencia moderna, como en el caso del mecanicismo en física, el paralelismo psicofísico en psicología y el determinismo materialista en algunos aspectos de la teoría de Freud.¹³⁸

Un párrafo aparte en este caso merece la temática de la causalidad. Recién aludimos a ella como una intuición primitiva y neurálgica de la ciencia, como “una noción ontológica, suministrada en estado confuso por el sentido común y encarnada por él en una relación observable o mensurable”.¹³⁹ Pero además de esta noción propiamente metafísica, donde la causa se representa como productora del ser, pueden discernirse otros usos:

- empirio-ontológico vulgar (causa como fenómeno productor de otro);
- empirio-ontológico sabio (como relación necesaria entre fenómenos expresable en una ley);
- empiriológico puro (acondicionamiento espacio-temporal de un fenómeno, sobre todo cuando se expresa bajo relaciones matemáticas).¹⁴⁰

Desde una instancia reflexiva, corresponde al oficio sapiencial el poder reconocer y acomodar estos diferentes usos, cada uno de los cuales tendrá su propio valor en el contexto adecuado. En íntima relación con el tema aparece la cuestión del determinismo, que en sus formas más crudas se presenta como un sentido muy estrecho de la causalidad, el que Maritain menciona como empiriológico puro. En efecto, según esa perspectiva se pretende restringir la noción de “causa” a la de predictibilidad estricta. Con lo cual se introduce una discusión en la comunidad científica, en la cual se observa la tensión entre el “instinto metafísico” que busca asignar a la causalidad un sentido profundo y ontológico, y el apetito de inteligibilidad matemática unido al reduccionismo verificacionista. Es conocida la controversia en el seno de la física cuántica entre los “nuevos físicos” como Heisenberg o Dirac, para quienes la causalidad había sido derogada por el indeterminismo de los procesos subatómicos, y Einstein y Langevin, de extracción más “clásica” o “conservadora”, empeñados en recuperar, mediante la identificación de parámetros ocultos, la vigencia

¹³⁸ *Ibid.*; “Science, Philosophy and Faith” en OC VII p. 1037; *Cuatro ensayos ...* p. 48.

¹³⁹ *Los grados del saber* pp. 242.

¹⁴⁰ *Ibid.* pp. 242-243. Cf. *Grande Logique* en OC II p. 722.

estricta del determinismo causal. Aquí se pone al desnudo un doble equívoco, que confunde por una parte el determinismo científico con el filosófico (este último conlleva la negación del libre albedrío), y por otra parte los diversos planos de conceptualización de la idea de causa.¹⁴¹

Hay un ejemplo varias veces citado por Maritain en el cual se conjugan, por una parte, el carácter resolutivo de los principios filosófico-naturales en orden a la metafísica, y por otra el papel regulativo que la filosofía de la naturaleza, como sabiduría *secundum quid*, ejerce sobre las ciencias particulares del mundo físico. Se trata de las diferentes versiones que, según cada perspectiva, puede adoptar el enunciado del principio de causalidad.¹⁴² En filosofía de la naturaleza, dicho principio podría plantearse bajo la forma *quidquid movetur ab alio movetur*, pero restringido al orden del movimiento corpóreo. Pero en razón de su encuadre ontológico, tal principio admitiría una resolución en un enunciado idéntico pero de alcance más universal, pues en metafísica el principio parece aplicarse en virtud de la composición potencia-acto (y por eso valdría también para la actividad del intelecto y de la voluntad, que escapan al dominio de la física filosófica).¹⁴³

¹⁴¹ *Los grados del saber* pp. 244-247. Y.SIMON “La philosophie des sciences de Jacques Maritain” p.233. Acerca de la concepción de ley científica como una “causa escondida” véase *Grande Logique* en OC II pp. 689-692. Otros aspectos de la física cuántica, en particular la no-localidad, examinados a la luz de la epistemología de J.Maritain pueden leerse en J.ARRAJ “Nonlocality and Maritain’s Dream of a Philosophy of Nature” en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing* Washington American Maritain Association 2002 pp. 269-275.

¹⁴² Suponemos que este ejemplo estará inspirado en el interesante intercambio epistolar que sostuvieron acerca del mismo tema el P.Garrigou-Lagrange y P.Duhem, entre 1909 y 1914. Según cuenta S.Jaki, el pensador dominico había planteado, en el extenso artículo dedicado a “Dieu” en el *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique*, un minucioso desarrollo de la prueba de la existencia de Dios por la realidad del movimiento. Dicho argumento podría quedar impugnado a partir de la aplicación del principio de inercia, razón por la cual el P.Garrigou-Lagrange, en una de sus cartas a Duhem, sostiene que tal principio no sólo no se deduce del principio de razón suficiente sino que, inclusive, está en contradicción con él. Por lo tanto, si es verdad que toda la física moderna depende de él, habría que rechazarla por estar fundada en una aseveración metafísicamente contradictoria. La respuesta de Duhem aparece cabalmente sintetizada en una carta, en la que afirma que, si bien el método de la física no da pie a sostener como categóricamente verdadero ninguno de los principios teóricos, tampoco se pueden declarar falsos en la medida en que no aparezca ningún fenómeno que contradiga las consecuencias que se sigan de esos principios. En relación al tema de la inercia, el científico no puede abrir juicio sobre la existencia o no de una fuerza interior o *impetus* que explique la persistencia del movimiento. Y acota por último que “hay sólo un caso que podría inducir al físico a oponerse a esta libertad del metafísico. Es aquel en el que el metafísico formularía una proposición directamente en contradicción con el fenómeno o una proposición que, introducida en virtud de un principio en la teoría física, llevaría a consecuencias en contradicción con el fenómeno. En este caso, habría lugar para denegar al metafísico el derecho de formular tal proposición.” Véase “The Physicist and the Metaphysician” en *The New Scholasticism* a.LXIII 1989 n.2 pp. 183-205. Para una visión actual de la cuestión recomendamos J. WEISHEPL “Galileo and the Principle of Inertia,” in *Nature and Motion in the Middle Ages*, edited by William E. Carroll (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1985), pp. 49-73; W.CARROLL “The Scientific Revolution and Contemporary Discourse on Faith and Reason” Thomistic Institute, University of Notre Dame 16-23 July 1999; S.OLIVER “Motion According to Aquinas and Newton” en *Modern Theology* a.17 2001 n.2 pp. 163-199.

¹⁴³ *Réflexions...* en OC III p.178 n.1.

A partir de lo expuesto parece necesario distinguir entre la subordinación que experimentan las partes especiales de la filosofía con respecto a la metafísica, de aquella que se verifica en las ciencias particulares. En efecto, la *resolutio* de la filosofía de la naturaleza en la metafísica es más directa porque se da enteramente en el plano ontológico, mientras que la ciencia resuelve en la metafísica de modo más lejano, a través de lo empiriológico e hipotético. Podríamos denominarlas “subordinación fuerte” y “subordinación débil”.¹⁴⁴ Se trata de un asunto interesante, pero escasamente trabajado hasta el presente.

b) Subordinación regulativa

En el campo de las ciencias empiriométricas se da un influjo filosófico al que Maritain decidió designarlo, tal vez por inspiración de Kant, como *regulativo*. Habría efectivamente una atracción filosófica peculiar sobre estas ciencias, en cuanto menos matematizadas y con mayor peso de lo cualitativo.

En estas ciencias el contenido empírico tiene, por así decirlo, un carácter más descriptivo. La comprobación tiene más peso que la explicación o la deducción. Por eso deben considerarse también como “ante todo inductivas”. En este grupo sobresale la biología, pero también se cuentan la geología, la meteorología, la psicología y la sociología.¹⁴⁵ La biología y la psicología han merecido una atención destacada por parte de Maritain. En el caso de la biología, no olvidemos que durante su etapa de estudios científicos nuestro autor se dedicó a profundizar en esta disciplina de la mano de Hans Driesch, y siempre retuvo su connaturalidad con esa clase de temáticas.

Lo peculiar de estas ciencias, a diferencia de las que pertenecen al ámbito físico, es el nivel jerárquico que ostenta su objeto en línea ontológica. Si bien se reconoce en ellos un sustrato de organización físico-química, a partir del cual cabe cierta presencia del discurso matemático, pronto éste se agota para abrir una instancia completamente diferente, que apunta a lo vital en sentido propio. Hay aquí, pues, una perspectiva especial sobre los condicionamientos materiales de la vida, que autoriza un desarrollo progresivo de

¹⁴⁴ cf. SANGUINETI “Science, Metaphysics, Philosophy...” pp. 77-80.

¹⁴⁵ *Los grados del saber* p. 73; *Réflexions...* en OC III p. 176; *El Campesino del Garona* p. 347. Acerca de la inducción puede consultarse la parte pertinente de *El orden de los conceptos* como así también la “Recension du livre de B.A.E. Van Benthem *Essai sur l'induction*” (OC III, pp.1353-1361).

consideraciones de estilo físico-matemático, una suerte de “biología matemática”.¹⁴⁶ Pero Maritain, recurriendo a una noción que luego descubriremos bajo un mayor alcance, atribuye a esta parte matemática una función meramente *instrumental*, del mismo modo que las energías desplegadas a ese nivel son instrumentos del alma del viviente. De lo contrario se acabaría en una “biología sin el ser viviente”, en un mecanicismo. Por encima de este sector matemático aparece así la *biología tipológica o experimental*, que todos reconocemos como la biología propiamente dicha. Este saber “tiene por objeto la vida misma y se basa en lo viviente, pero sirviéndose, para analizar la vida, de medios de pensar, de nociones y definiciones de tipo empiriológico, no de tipo ontológico, en suma, resolviendo sus conceptos en lo observable.” Y por último, trascendiendo este nivel, nos encontramos con una biología filosófica, donde “se buscará una explicación por la razón de ser, por la esencia, [...] que descansará en las realidades más generales y fundamentales presentadas por el ser viviente”, a la manera de una rama especial de la filosofía de la naturaleza.¹⁴⁷

Al dar un paso más allá del enfoque estrictamente físico-cuantitativo, estas ciencias ya no pueden quedar en estado de subalternación estricta. Ni por parte de los principios, pues son autónomas en ello; ni por parte del sujeto en cuanto retienen un ámbito de definición estrictamente empiriológico. En general, “las ciencias experimentales están, por sí mismas y sin la mediación obligada de la filosofía, en continuidad con las evidencias naturales”.¹⁴⁸ El tipo de dependencia que aquí corresponde establecer se describe como una atracción regulativa, gracias a la cual las ciencias empirioesquemáticas, sin apartarse de sus propios dominios de conceptos, se abrirían a una luz de tipo ontológico que completaría la consistencia de tipo experimental y permitiría darle a estos saberes una impronta explicativa de fondo. Para Maritain no es posible que los conceptos más auténticos de la biología, por poner el caso, se tomen en su verdadera impronta sin alguna reducción, oblicua y orientativa, hacia lo filosófico:

Las ciencias de orden empirioesquemático *necesitan* conclusiones y verdades establecidas por la filosofía de la naturaleza, *no ciertamente como principios constitutivos*, sino, para emplear una distinción kantiana, *como principios reguladores*, como principios directivos

¹⁴⁶ Decía C. Bernard que “es necesario no sólo observar y comprobar los fenómenos vitales, sino que se precisa además fijar numéricamente sus relaciones recíprocas de intensidad. Esta aplicación de las matemáticas a los fenómenos naturales es la finalidad de toda ciencia, ya que la expresión de la ley de los fenómenos debe ser siempre matemática” (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* pp.43-44).

¹⁴⁷ *Filosofía de la naturaleza* pp. 137-141; *Los grados del saber* pp. 114, 305-307 y 314; *Approches sans entraves* pp. 649-651. Esta distinción tiene cierta semejanza con la que aplica Maritain para analizar la obra de S. Freud, pues allí diferencia el método, la teoría psicológica y la filosofía de fondo. Más adelante separa netamente la psicología experimental de la psicología filosófica. Cf. *Cuatro ensayos...* pp. 26 ss. y 182-183.

¹⁴⁸ *Filosofía de la naturaleza* p. 133.

que orientan el pensamiento y la investigación sin intervenir en la estructura misma del saber.¹⁴⁹

Según Maritain, es mérito de notables investigadores, como el varias veces citado H. Driesch, el haber puesto a la biología en la senda de su objeto propio, lo viviente como tal. Gracias a este reencauzamiento, “la biología comienza hoy a darse cuenta de que, aun concediendo un lugar cada vez mayor al análisis físico-químico y energético de los fenómenos de la vida, no progresará verdaderamente sin romper de una manera expresa con el mecanicismo”.¹⁵⁰ Si bien no desaparece en este saber la ley típica que exige “salvar las apariencias sensibles” mediante hipótesis cada vez más ingeniosas, si bien hay en ellas una deducción incompleta, que no goza de la consistencia estructural de las teorías matemáticas, queda empero abierta y como en cierta continuidad con la filosofía de la naturaleza. Las progresivas generalizaciones que practica la biología se vuelven fértiles a medida que se dejan atraer por un sustrato de nociones filosóficas que permanecen tangentes y a las que en cierto modo imitan.¹⁵¹

En los tiempos de Maritain llamaban especialmente la atención ciertos conceptos como *factor E* vinculado a la conservación del tipo específico en el desarrollo embrionario, y el factor *psicoide* como instancia de elaboración de estímulos en el animal, capaz de romper el esquematismo del modelo de la máquina cartesiana. Si bien ya no tienen vigencia estas

¹⁴⁹ *Filosofía de la naturaleza* p. 134. Sobre el lugar de la biología en la epistemología de Maritain cf. CALAMOSCA, M. “Il sapere biologico nell’epistemologia di Maritain” en *Conoscere Maritain* (a cura di G. Galeazzi) Ancona, Istituto Marchigiano “Maritain” 1985 pp.79-93; NELSON, R. “On the philosophy of Organism” pp. 45-56; y *Quaderni Marchigiani di Cultura* a.4, 1988, f.4 dedicado a “Filosofía e biología nel pensiero di Maritain e nella scienza attuale”. Evidentemente han quedado superadas las afirmaciones de la primera época de Maritain, como aquella según la cual la biología científica y la filosófica serían lo mismo (*Le neo-vitalisme...* p. 819).

¹⁵⁰ *Los grados del saber* p. 310.

¹⁵¹ *Filosofía de la naturaleza* p.115. “Driesch ha sido constreñido por la experiencia a volver a la idea de la *entelequia*, y a una concepción de la vida que es substancialmente la de Aristóteles ... Es difícil no ver allí un signo de la inagotable fecundidad de las concepciones de Aristóteles y de nuestros viejos maestros del siglo XIII, como de las posibilidades abiertas al pensamiento tomista, único capaz de asimilar en una síntesis viviente y progresiva los materiales acumulados por la ciencia. [...] La filosofía biológica de Driesch, es la doctrina de Aristóteles rehabilitada por un científico aplicado a los métodos modernos, pero ajeno a los estudios propiamente metafísicos, y que viene a reencontrar, -después de algunas vueltas laboriosas-, ciertos conceptos fundamentales del peripatetismo; no nos asombramos que esos conceptos sean a menudo tomados por él desde afuera, y en su *uso* científico más bien que en su significación propia; admiramos más bien la manera como los extrae de los fenómenos observados y los reintroduce en la ciencia (contra su voluntad, y en perjuicio de su propio sistema) junto con la *prospektive Potenz*, la distinción de la *potencia* y el *acto*; con su “entelequia”, la doctrina de la *materia* y de la *forma*; con su “finalidad dinámica”, la gran idea aristotélica de la *actividad immanente* [...] Con respecto a la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás el “neo-vitalismo” de Driesch no aporta ninguna conclusión nueva, aporta solamente a la teoría de la vida propuesta por esta filosofía una verificación nueva, apoyada sobre todos los documentos de la biología experimental, y aceptable desde el punto de vista de nuestra ciencia positiva.” *Préface à “La philosophie de l’organisme”* OC II, p. 1256-8. En su correspondencia con Gilson Maritain no duda en considerar a Driesch “muy cercano a Aristóteles” (G. PROUVOST *Gilson-Maritain* p. 246).

propuestas, vale reconocerlas como ejemplificación del modo particularmente estrecho en que se vincularían para Maritain lo metafísico, lo filosófico natural y lo biológico. Podemos suponer, en tal sentido, que la predilección de Jacques y Raïssa Maritain por las ciencias biológicas, al margen de la influencia de Bergson, tiene mucho que ver con la especial permeabilidad que ellos veían en estas disciplinas respecto al orden sapiencial. No es casual que el mismo Aristóteles haya encontrado en ese terreno las inspiraciones más vigorosas para sus tesis filosóficas. Permítasenos acompañar esto con una extensa cita en la que se exponen, sucesivamente, la perspectiva metafísica, filosófico natural y propiamente biológica acerca del alma como principio de la vida:

Para establecer la doctrina animista se pueden seguir tres vías : el metafísico, que ya conoce, por una determinación más estrecha de sus principios universales (potencia y acto) la composición hilemórfica de la substancia corpórea en general, no precisa más que asegurarse de que el organismo viviente está dotado de *actividad inmanente* y constituye un cuerpo substancialmente uno (*unum per se*), específicamente diferente de los otros cuerpos, para concluir que su forma substancial es el principio de su vida.

El filósofo de la naturaleza, bajo el supuesto de no estar aún en posesión de la doctrina hilemórfica, debe por el contrario extraer esta doctrina del estudio de los cuerpos vivientes, deberá mostrar que un cuerpo dotado de actividad inmanente y substancialmente uno (*y por consecuencia* absolutamente diferente de una máquina), está necesariamente compuesto de un principio de ser indeterminado por sí mismo (materia) y de un principio de ser especificador y determinante (“forma”, llamada “alma” en el caso del viviente): es imposible, en efecto, entre otros argumentos, dar razón sin el hecho fundamental de la asimilación, por la cual el organismo transforma otras substancias en sí mismo.

En fin el biólogo experimental, supuesto que tenga que elevarse por sus solos medios a una filosofía del organismo, deberá establecer *en principio, sin utilizar* los conceptos de actividad inmanente y de unidad substancial (que trascienden el orden de la ciencia de los fenómenos) que el cuerpo viviente es cierta cosa absolutamente irreductible a una máquina físico-química: demostración laboriosa y complicada que hace a lo esencial de las pruebas desarrolladas por Driesch. Tras lo cual solamente podrá concluir en la existencia de algún “factor” de especificación, irreductible a toda constelación de agentes espaciales, “factor E” o “psicoide”, que un escrúpulo de prudencia científica le impedirá no obstante denominar “alma”, ya que no lo alcanza sino desde fuera y no discierne metafísicamente su naturaleza.¹⁵²

El análisis de las teorías vitalistas a cargo de Maritain tal vez no sea indispensable en este lugar. Bástenos con apuntar sus críticas a un vitalismo demasiado esquemático, de rasgos dualistas que, en el intento de querer superar el mecanicismo, pretende introducir un principio extraño al plano de la materia corporal de los seres vivos, una suerte de “espíritu

¹⁵² *Préface à “Philosophie de l’organisme”* en OC II pp. 1259-1260. Cf. “Philosophie de l’organisme. Notes sur la fonction de nutrition” en OC VI, pp.981-1000 y B.HUBERT “Jacques Maritain et la science” pp. 568-572, donde aclara que “si la distinción de estos tres caminos indica con nitidez la diversidad de saberes que conciernen a lo viviente, el hecho de que traten acerca de una misma verdad invita a vincularlos entre sí”.

vital” basado en un régimen contrario al del orden físico-químico, y por ende expuesto a retroceder a medida que las investigaciones de este último tipo se afiancen.¹⁵³

La noción que mejor permite descubrir la sutil articulación entre el saber biológico y la filosofía es la de finalidad. Mientras se reconoce su relevancia explicativa en el terreno de la filosofía de la naturaleza (que por la *resolutio* en la metafísica participa aquí de la contemplación del fin como *causa causarum*), el análisis físico-químico quizá puede captarla como algo irracional y sospechado de subjetividad. En cambio, en el ámbito de la biología tipológica se la llamará por su nombre. Aunque “dejando de lado todo empleo de la finalidad como explicación causal, expresará simplemente esta *condición* preexplicativa general; de que las funciones del viviente, y el uso que efectúa de sus estructuras, sirven para la continuación de la vida.”¹⁵⁴

La función regulativa que acabamos de describir podría extenderse, si entendemos bien la postura de Maritain, al vínculo entre las bellas artes y la filosofía del arte. En efecto, el quehacer artístico está en cierto modo regulado por determinados patrones que constituyen la idea universal de belleza. Por amplia y conflictiva que sea esa noción, no es posible juzgar la rectitud de una obra de arte sin algún parámetro estético. Pero, por otra parte, y a pesar de su riqueza analógica, lo bello tiene un núcleo inteligible al que se supone que todos los paradigmas deben acomodarse: “La belleza tiene una amplitud infinita, como el ser. Pero la obra como tal, realizada en la materia, está contenida en un cierto género, *in aliquo genere*. Y es imposible que un género agote un trascendental. Aparte del género artístico a que esta obra pertenece, hay siempre una infinidad de maneras de una obra sea *bella*”.¹⁵⁵ La consistencia misma del hacer del arte depende de que haya reglas, y de que esas reglas se sometan a determinados principios. En la medida en que el conocimiento artístico gravita alrededor de esos principios, que son objeto de la reflexión filosófica, le corresponde a ésta “ejercer efectivamente, aunque desde muy arriba, su oficio de dirigente suprema”.¹⁵⁶ Y así se puede decir que hay un influjo de tipo regulativo desde la filosofía hacia las bellas artes.

¹⁵³ *Los grados del saber* pp. 314-315. Cf. también *Le néo-vitalisme en Allemagne et le darwinisme* en OC I, pp.793-821.

¹⁵⁴ *Op.cit.* pp. 307-308; *Razón y razones* pp. 68-69; *Approches sans entraves* en OC XIII p. 649 n.1. Son por demás interesantes las cartas que se intercambian Gilson y Maritain a propósito de la obra *De Aristóteles a Darwin* (y vuelta) que aquél escribiera hacia el final de su vida, y donde reivindica para la filosofía los términos de “finalidad” y de “evolución”, al mismo tiempo que demuestra la extraordinaria influencia que han tenido en el desarrollo de la ciencia biológica. La coincidencia de ambos en este punto es completa. Cf. *Gilson-Maritain* pp. 246-253.

¹⁵⁵ *Arte y escolástica* pp. 58-59.

¹⁵⁶ *Introducción a la filosofía* p. 228.

En términos críticos debemos mencionar una vez más a N.Loss, quien plantea la siguiente dificultad: si las ciencias empirioesquemáticas no está propiamente subalternadas a la filosofía de la naturaleza ni a la matemática, entonces no pueden alcanzar en sentido estricto las razones *propter quid* de su objeto, y por lo tanto nunca obtienen en plenitud la condición de ciencias. La instancia explicativa que este autor propone a fin de salvar el estatus científico de estas disciplinas sería la elaboración de teorías que, si bien se plantean en altos niveles de generalidad y requieren la regulación de la filosofía, no contienen ninguno de sus principios.¹⁵⁷

Por nuestra parte, juzgamos como acertado el régimen de dependencia especial que vincula a la biología y demás ciencias “de lo cualitativo” con la filosofía de la naturaleza y la metafísica. No cabe duda de que en el ámbito de lo viviente se manifiesta una cierta intensidad o perfección de ser, condensada en la noción clásica de *alma*. Esa plenitud ontológica provoca indagaciones cada vez más próximas a lo filosófico, sobre todo en el campo de la evolución, la individualidad “fuerte” del ser viviente y la cuestión de la conducta animal y el orden de lo sensitivo. No obstante, queda la impresión de que Maritain establece fronteras demasiado nítidas entre lo empiriométrico y lo empirioesquemático. Las teorías físico-matemáticas de las últimas décadas han ido incorporando crecientemente elementos de orden cualitativo, como “complejidad”, “caos”, “atractores”, “auto-organización”, “principio antrópico”, y otros semejantes. En la misma medida, se ha debilitado su dependencia estricta del orden matemático. Y por eso habría que flexibilizar un poco los esquemas de subalternación que ya han sido presentados. Al mismo tiempo, la biología en la línea “dura” se ha ido afianzando de manera considerable, principalmente en el ámbito de la genética, gracias a los aportes de la teoría de la información y de ciertos modelos de lógica avanzada. Teniendo en cuenta estos progresos cabría adjudicarle un valor de explicación *propter quid*, siquiera parcial, que nuestro autor no alcanzó a reconocer. Todo ello es materia de reflexión para una filosofía de la biología, que Maritain avizoró con sus incursiones, y que por otra parte debe permanecer subsidiaria de una filosofía de la naturaleza sólida y de soporte metafísico.

¹⁵⁷ “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” p. 117.

3.3 Las ciencias humanas¹⁵⁸

Se trata de un capítulo no muy trabajado por Maritain, sobre todo si se lo compara con el ámbito de las ciencias de la naturaleza. Las reflexiones que nos ha dejado sobre este tema son más bien episódicas y de escasa profundidad, aunque no descartamos que, en un marco de investigación más específico, se pueda dilucidar con mayor precisión el pensamiento de nuestro autor al respecto. Entre los motivos que pueden explicar ese aparente desinterés por las disciplinas humanas se nos ocurre el hecho de que la mayor amenaza para la filosofía, al menos en la época en que vivió Maritain, estaba representada en las propuestas de reduccionismo fisicalista del Círculo de Viena. Como ya hemos destacado, el discurso de las ciencias físico-matemáticas se proponía como superación de la filosofía de la naturaleza, y ello preocupaba en gran medida a Maritain. En el campo de las humanidades, en cambio, la autonomía conceptual y metodológica no era tan nítida sino que el peligro, en todo caso, se presentaba en cierta confusión epistemológica acerca de lo que corresponde afirmar en términos filosóficos, por un lado, y de lo que resulta de una profundización en la línea empiriológica sobre lo humano, que compete más bien a las ciencias humanas.

a) Subordinación a la ética

Nuestro autor observa que en su tiempo florecían diferentes disciplinas derivadas de un conocimiento pormenorizado de la experiencia del obrar humano. Algunos las agrupaban como “ciencias de la cultura”, y si bien tratan acerca de “cosas morales”, pretenden adoptar un método estrictamente descriptivo y completamente autónomo de la filosofía en general y de la ética en particular, como si se tratase de ciencias naturales. Ahora bien, la cultura y la moral se refieren al obrar del hombre y todas las ciencias que se ocupan de ello pertenecen al ámbito del saber práctico. Pero a diferencia de lo que ocurre con el orden especulativo, donde los principios propios de cada ciencia la separan netamente del resto, no obstante su dependencia de la regulación metafísica, *todo* el saber práctico se relaciona con fines y valores, y la causalidad del fin supone a la vez un fin último que en principio sería único. Ese fin, en el caso del hombre, regula el saber práctico en toda la línea, desde la teología moral (para el cristianismo), pasando por la ética filosófica, hasta llegar a los más apartados rincones

¹⁵⁸ SCIVOLETTO, A. (a cura di) *Jacques Maritain e le scienze sociali* Milano, F. Angeli Ed., 1984.

de la investigación. Así, pues, la comprensión plena del obrar humano supone, tarde o temprano, la referencia a los fines fundamentales que lo orientan, y así se desemboca, en última instancia, en el campo de la filosofía práctica: “La ciencia de las cosas morales (en el preciso sentido que la tradición aristotélica y tomista reconoce a la palabra ciencia) no puede, pues, ser constituida y organizada sin el conocimiento de estos fines, y debe consistir por eso en un saber o en un cuerpo de saberes de orden filosófico”.¹⁵⁹ Para Maritain estas ciencias son radicalmente prácticas, y en tal sentido alcanzan su condición plena de ciencias al continuarse en una perspectiva filosófica sobre el sentido trascendente de la actividad humana. En la dimensión moral está propiamente la razón de ser última de aquellos actos particulares que son objeto de la política, la economía o la historia. Por eso Maritain las clasifica como *ciencias morales anexas*, cuya tarea es proporcionar la base material y empírica suficiente para juzgar respecto a la condición humana y aplicar en ella la valoración ética. En la medida en que persistan en aislar el dato empírico de su significación estrictamente humana, y por ende práctica,

no pueden siquiera ser llamadas *ciencias* sino en un sentido impropio, y en cuanto que en el lenguaje moderno se llama ciencia a toda disciplina que procede según rigurosos métodos de verificación. A decir verdad son entonces los datos empíricos preparatorios para la ciencia, materiales y expedientes de experiencia para el saber moral propiamente dicho; y los hechos que clasifican tienen un valor físico o técnico, pero no todavía propiamente “cultural” o sociológico.¹⁶⁰

En resumen, las ciencias humanas “en realidad son ciencias filosóficas y requieren (lo cual se les niega hoy en día) ser tratadas como tales”, y en ellas juega un papel central “el conocimiento por connaturalidad debido a nuestra experiencia acerca de los hombres”.¹⁶¹ De ahí que puedan entenderse como una suerte de “moral en sentido amplio”.¹⁶²

¹⁵⁹ “Una suerte de unidad de integración existe, así, entre la filosofía del arte y las diferentes artes como los géneros de críticas correspondientes, -o incluso entre la filosofía moral y las disciplinas inductivas concretas tales como la sociología y la etnología.” *La philosophie et l'unité des sciences* en OC VII p. 263. Cf. *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 136 n.

¹⁶⁰ *Ciencia y sabiduría* pp. 163-164. Cf. H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 199-200.

¹⁶¹ *Approches sans entraves* p. 980. Por este lado puede verse la conexión entre la idea de connaturalidad, que expondremos luego, y el desarrollo del método hermenéutico. Cf. L.GARDET “Scienza della storia e filosofia della storia (un apporto di Jacques Maritain)” en V.Possenti (a cura di) *Epistemologia e scienze umane* Milano Massimo 1979 pp. 98 ss.

¹⁶² *De la philosophie chrétienne* pp. 70-71. Siguiendo la exposición de T.de Athayde y de Y.Simon, F.ALVES RIBEIRO sostiene que el estudio de los hechos sociales es inseparable de la finalidad intrínseca de los actos humanos y por lo tanto de su referencia moral. Como concesión a los usos actuales, de Athayde propone dividir el saber social en tres ramas: la filosofía social (sociología propiamente dicha, o parte social de la moral), el empirismo social o sociografía, de orden puramente descriptivo (y no ciencia estricta como pretende el sociologismo) y la socioprudencia, o saber social prácticamente práctico. “Maritain e os graus do saber” en A.Coutinho et al. *Jacques Maritain* Sao Paulo Agir (1946) pp. 109-110.

Nótese que en este punto Maritain introduce un concepto epistemológico que luego retomará a propósito de la relación entre ética filosófica y teología, a saber el de *continuidad* de las ciencias. Si bien no explicita esta propuesta, nos parece interpretarla en el sentido de una unidad más estrecha entre los distintos niveles del saber práctico, a diferencia del terreno teórico, donde las distintas disciplinas operan con un mayor grado de aislamiento y autonomía. Ello se debe a que las disciplinas referidas a lo humano no obtienen el estatus de ciencia sino al dejarse iluminar por los fines y valores, hacia los cuales son atraídas en pos de su plena inteligibilidad. El punto es que la relación entre los fines intermedios del quehacer humano y el fin último, en la visión tomista, es mucho más íntima que la que existe entre los principios propios de cada dominio especulativo y los primeros principios metafísicos, y así se evidencia una especie de continuidad en el estudio de la historia y el derecho con respecto a la ética que no se daría propiamente entre, digamos, la química y la ontología. Esta condición de continuidad, digámoslo una vez más, aparece como necesaria para que las ciencias humanas adquieran plenamente ese carácter, y su conexión con la ética filosófica, en cuanto les otorga el genuino valor cultural a sus verdades, sería una integración a la que tenderían de suyo.¹⁶³

Pero es preciso aclarar, a continuación, que el estar conectadas con la ética no implica que las ciencias humanas deban formular juicios de valor ético. Por el contrario, su objeto formal no es la *ratio boni* de carácter moral, en cuanto tal ni les cabe competencia para juzgar en términos de valores morales, sino que se aplican a ciertos aspectos puntuales de la actividad humana, cuyo detalle ofrecen *en vistas a* un juicio de valor que las excede. Puesto que esa es su finalidad, esto es, ilustrar la reflexión sobre el hombre en su dimensión existencial, no son ciencias especulativas. Pero es parte de su método el lograr la más estricta pureza en la descripción y el análisis a fin de que la experiencia que ellas presentan aparezca oportuna para que la filosofía moral vea en ella la encarnación de un cierto valor. En consecuencia,

la *objetividad* de las ciencias morales de información experimental (y con mayor razón la historia) no se debe buscar en una desnaturalización y deshumanización especulativa de estas disciplinas, sino muy al contrario en una realización más profunda y más perfecta de

¹⁶³ "... a la consideración del filósofo se impone una cantidad de problemas derivados de la etnología, de la sociología, de la filosofía de la cultura y de las *Kulturwissenschaften*, de la psicología concreta y de la psicología trascendente, que interesan a la condición concreta del ser humano. Según la manera como el filósofo conciba la filosofía moral y la organización del saber moral, tratará dichos problemas en forma muy distinta." *Para una filosofía de la persona humana* p. 53. "Los principios éticos son los que proporcionan su carácter específico a las soluciones económicas." *A propos de "Lettre sur l'indépendance"* OC VI p. 1093.

su dependencia de un conocimiento de orden práctico y de su referencia a la filosofía del hombre y de los actos humanos.¹⁶⁴

En manifiesta sintonía con esta opinión, V.Possenti asume la pretensión actual de una absoluta independencia de las ciencias humanas respecto a la filosofía, así como la marcada tendencia a adoptar criterios metodológicos afines a los de las “ciencias duras”. Ahora bien, no se trata de negar el momento teórico y la base empírica que están presentes en estas disciplinas, como tampoco el sesgo crítico que caracteriza los planteos de la Escuela de Franckfurt. En todo caso se trata de enfatizar el hecho de que, en su condición de ciencias *humanas*, no pueden soslayar la dimensión ética como algo *esencial* al hombre, y que ciertamente debe presentarse como un principio regulador de la comprensión profunda de aquello que estas ciencias investigan. No se trata, entonces, de que la política, la economía o la sociología propongan afirmaciones de carácter normativo (en sentido ético, aunque sí en sentido técnico), sino más bien que sean capaces de ilustrar la realidad de lo humano para que sobre ella trabaje más eficazmente la ética según el *modus compositionis* que es propio del dominio práctico. Tampoco se desconoce la posibilidad de que el científico, como sujeto, pretenda orientar su investigación de un modo especulativo, porque el fin de la ciencia no necesariamente se identifica con el fin del científico.¹⁶⁵

La conexión de las ciencias humanas con la filosofía puede entenderse, también, a la luz de la consideración que planteamos al principio del capítulo en referencia a la atracción que ejercen las ciencias deductivas sobre las inductivas. Bajo este aspecto, afirma Possenti, las ciencias humanas pueden someterse, en parte, a una subordinación hacia lo matemático. Pero es claro que, en su contenido más específico, se orientan más hacia la filosofía no sólo en cuanto al “examen crítico del contenido y los resultados”, sino también porque en su dominio “el ‘hecho’ está cargado de valencias científicas y al mismo tiempo filosóficas”.¹⁶⁶

Un ejemplo interesante que le tocó vivir a nuestro autor fue el del célebre *Informe Kinsey*, una amplia encuesta sobre hábitos sexuales publicada en dos partes en 1948 y 1953. Las conclusiones dieron pie a una reacción escandalizada de la sociedad norteamericana, no sólo porque se trataba de temas considerados como tabúes, sino por haber puesto en evidencia la insospechada extensión de ciertas prácticas sexuales que hasta entonces se consideraban

¹⁶⁴ *Ciencia y sabiduría* p. 166.

¹⁶⁵ *Suma Teológica* I, 14, 16. Cf. V.POSSENTI “Introduzione” al volumen *Epistemologia e scienze umane* Milano, Massimo, 1979, pp. 27-29.

¹⁶⁶ art. cit. p. 31. Más adelante propone un ilustrativo ejemplo a propósito de la formación de determinados conceptos clave para estas ciencias, como la noción de “valor económico”, que si bien pertenece de suyo al marco de la economía, introduce fuertes referencias al contexto filosófico, como puede verse en los casos de Aristóteles, Marx y otros autores (p. 40).

minoritarias. Apoyado en la supuesta seriedad técnica de los procedimientos, ese informe es considerado la piedra fundacional de lo que hoy, bastante difusamente, se identifica como “sexología”. Pues bien, Maritain afirma que, más allá de la validez inobjetable de las muestras que permiten describir ciertos hechos sociales, su valor sólo puede comprenderse a la luz de una visión integral del hombre, que depende en última instancia de la sabiduría filosófica:

Solo el conocimiento filosófico del hombre nos permite, por ejemplo, distinguir entre lo que es conforme a la naturaleza y la razón del hombre, y la manera en que se presenta a los hombres el actuar de hecho, esto es en la mayoría de los casos ; en otros términos, distinguir entre los modos de comportamiento que son realmente *normales* y los modos de comportamiento que son estadísticamente frecuentes.¹⁶⁷

En resumen, y adoptando un lenguaje decididamente maritainiano, Possenti concluye que “las ciencias morales y humanas están subalternadas a la filosofía moral”, tratándose en este caso de una subalternación según los principios del orden práctico. Debido a este carácter subalternado, las ciencias humanas gozan de autonomía sólo en el terreno empírico-descriptivo, pero se sujetan a la regulación filosófica para alcanzar un estatus plenamente explicativo y normativo.¹⁶⁸ Por nuestra parte, nos parece pertinente aclarar que las ciencias humanas tienen margen para pronunciar juicios de valor no éticos, sino referidos a la conformidad de sus objetos con los fines de orden técnico o estético a los que se sujetan. Por eso la distinción más apropiada no sería entre lo valorativo y lo descriptivo, sino entre lo ético y lo no ético.

De Laubier,¹⁶⁹ por su parte, aplica estos parámetros para aclarar que en el universo de las ciencias humanas, al igual que en el caso de las disciplinas propiamente morales, el carácter práctico admite diferentes grados, según domine la consideración alrededor de los principios (orden especulativo-práctico) o de sus aplicaciones (orden práctico-práctico). Así, por ejemplo, una teoría sociológica, o acerca de los regímenes políticos o los modelos

¹⁶⁷ *Le philosophe dans la cité* en OC XI pp. 19-20.

¹⁶⁸ “Introduzione” al volumen *Epistemologia e scienze umane* p. 32. “(Las ciencias humanas) son fundamentalmente ciencias prácticas, en cuanto destinadas, en último análisis, a regular el obrar humano. La caracterización y la finalidad práctica de las ciencias humanas implica que incluso en el momento aparentemente más alejado y desvinculado del obrar, esto es en el momento teorético, requieren una regulación filosófica, en particular de la filosofía moral.[...] la filosofía moral procede a un análisis crítico de las conclusiones de cada una de las ciencias humanas, en particular de aquellas más puntualmente prácticas como por ejemplo la ciencia política, la economía política, verificando no tanto la metodología científica (que corresponde al científico mismo) cuanto la coherencia con los valores éticos fundamentales, y la adecuación de los conceptos basilares de la ciencia en cuestión. El diverso grado de practicidad de cada ciencia indica por sí mismo el tipo de vinculación que establece con la filosofía: más directamente práctico y normativo es su carácter, más estrecha será la relación con la filosofía moral.” pp. 25 y 42.

¹⁶⁹ “Riflessioni sui rapporti teoria-prassi nelle scienze sociali e la natura della loro ‘scientificità’” en V.Possenti (a cura di) *Epistemologia e scienze umane* cit. pp. 78-79.

económicos, pertenecerían al primer orden, mientras que una encuesta electoral, la redacción de las leyes o la elaboración de políticas económicas de coyuntura corresponderían más bien al segundo. Luego de recorrer el panorama de la sociología, la economía y la política contemporáneas, concluye que el olvido de la teología conduce a la gnosis o a un simple irracionalismo, así como el olvido de la metafísica pone en su lugar la formalización de los modelos matemáticos y el olvido de la ética desemboca en un dualismo entre teoría y praxis, donde el criterio de valor recae en el éxito utilitario o la satisfacción de un *a priori* ideológico.¹⁷⁰

b) La sociología

Tomando el caso de la *sociología*, Maritain declara por ella “el mayor respeto”¹⁷¹, no sólo como ciencia sino como soporte del conocimiento moral. En efecto, gracias a ella

...es posible estudiar las leyes, las reglas, los valores de una manera objetiva y como encarnados en los hábitos sociales, las creencias y las sanciones del cuerpo social. La sociología nos aporta así una contribución inapreciable por la manera como ella estudia la conducta humana. Y esto no solamente es cierto respecto de la sociología, sino también de toda ciencia de los fenómenos humanos, de la psicología por ejemplo. Y más aún de la etnología. La etnología y la sociología son ciencias auxiliares de la filosofía moral extremadamente preciosas. Los hechos cuyo conocimiento ellas nos aportan proporcionan un material indispensable a la filosofía moral.¹⁷²

Sin embargo, el aporte que cabe esperar de estas ciencias de ninguna manera les permite volverse sustitutas de la ética. Así como en el orden especulativo se detecta el predominio de las ciencias particulares sobre la sabiduría metafísica, consumado en el positivismo, hay una pretensión análoga de instalar el estudio meramente fenoménico de la conducta humana como única instancia decisoria del orden normativo. En el ejemplo histórico de Comte, la ciencia escogida es la sociología. En realidad, esta disciplina aparece como tal con el propósito de analizar el comportamiento ético como fenómeno social. Al discutir la pretensión positivista de sustituir la moral por la sociología (lo que podría denominarse *sociologismo*), Maritain aclara que

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 94.

¹⁷¹ *Lecciones fundamentales de la filosofía moral* p. 19.

¹⁷² *Ibid.* pp. 16-17. “De una manera general, podemos decir que el resultado más importante de las investigaciones sociológicas en el campo moral ha sido el sacar a luz el inmenso papel desempeñado por los tabúes sociales en el comportamiento moral del hombre; en otros términos, haber mostrado la existencia y la importancia de una muy vasta zona de moral socializada.” p. 20.

... la ciencia se ocupa, por naturaleza, únicamente con los hechos, o con los valores morales considerados como *hechos*, como materia de observación. La ciencia tiene, en este orden, que describir los valores morales, observar y clasificar los diversos sistemas de valores puestos en juego por los hombres, pero no puede ocuparse (y ello por su misma estructura noética) con los valores *como valores*. Los juicios de valor que afirman que tal acción es buena o mala, de manera tal que estoy obligado, en conciencia, a hacerla o abstenerme de ella –en otros términos, los juicios de valor incondicionados- no son asunto que competa a la ciencia.¹⁷³

Desde este punto de vista no es fácil esclarecer, al menos en la perspectiva de Maritain, qué grado de autonomía puede atribuírsele a estas disciplinas, y bajo qué concepto puede asumirse la relación que establecen con el tronco filosófico. Arriesgamos como sugerencia que, en este caso, es oportuno recordar la distinción ya planteada entre verificación o descripción y explicación. En estas ciencias podría reconocerse un doble estado o condición: en cuanto pretenden relatar minuciosamente la realidad del quehacer humano, en términos descriptivos, parecen más independientes y cercanas al modelo de ciencia positiva. Nuestro autor deplora la exacerbada consideración que se ha hecho de los métodos de indagación a los que se recurre, como la estadística, que por su elevada sofisticación hacen sospechar el olvido de la referencia sapiencial en beneficio de una esquematización seducida por las herramientas matemáticas. Al mismo tiempo, puede decirse que bajo ese estado son imperfectas como ciencias, en la medida en que suprimen la instancia explicativa, la justificación de sus afirmaciones. En cambio, si se las considera más comprometidas con una línea de fundamentación, que les aplique un estatus más acabado en cuanto ciencias, quedarán fuertemente vinculadas a la regulación de la psicología (en sentido filosófico, o antropología) y de la ética.¹⁷⁴

c) La psicología

Con respecto a la *psicología*, según una terminología en uso por aquel tiempo, Maritain distingue dos géneros de investigación, ontológico y empiriológico, que corresponden respectivamente a la filosofía del hombre y a la psicología científica. Para él está claro que estos géneros “son esencialmente distintos en el método, aunque mutuamente

¹⁷³ *Ibid.* p. 16.

¹⁷⁴ “Hay principios de explicación, pero si la explicación habría de ser definitivamente completa, pienso que el científico debería usar no solamente la psicología, que es especulativa, sino algunos principios definidos de la filosofía moral misma, tales como valores pertinentes, juicios de valor.” *Comments to the Committee of Self-Studies* – College of Arts and Letters - University of Notre Dame en Jacques Maritain Center www2.nd.edu/Departments/Maritain/jm2107.htm. Cf. LEROY “Le savoir spéculatif” p. 314; Y.SIMON “Réflexions sur la connaissance pratique” pp. 553-554.

se complementen.” La psicología moderna, de impronta científica, se halla envuelta en la corriente dominante en la que “se analiza, se conceptúa y se define la realidad, no en función del ser inteligible, sino en función de los datos observables y mensurables por los sentidos, por medios empíricos de comprobación”. Pero en ella, seguramente con más razón que en el caso de la biología, debe acogerse el influjo regulativo de la filosofía. En efecto

la Psicología no puede ser sometida a una completa sistematización matemática, como sucede con la Física, porque los fenómenos psicológicos, aun desde el punto de vista puramente empírico, están empapados en una unidad y totalidad vital, están inmersos en el dinamismo y en la finalidad de la realidad ontológica que ellos expresan, y no puede la ciencia captarlos sin alguna consideración, por lo menos indirecta, de dichos caracteres. Consiguientemente, la Psicología Científica debe tener en cuenta en su propio campo empírico y en sus mismas expresiones, la realidad más profunda que la Filosofía considera desde un punto de vista ontológico. Así podremos entender bien que la Psicología moderna no ha de emplear la conceptualización estrictamente ontológica de la Filosofía tomista –aunque sin mostrar hacia ella la desconfianza propia de la corriente positivista-, y que, a pesar de todo, en su tendencia común e inspiración general, la Psicología moderna marcha hacia una creciente afinidad con esta Filosofía...¹⁷⁵

Un ejemplo elocuente de esta regulación se puede observar en la conferencia de Maritain sobre la teoría psicoanalítica, recientemente evocada. Allí aclara, en primer lugar, que tal como se presenta en cuanto técnica terapéutica,

el psicoanálisis, conducido conforme a reglas metodológicas rigurosas, con mucha frecuencia no obtiene resultado; cuando llega a ellos, éstos muchas veces pertenecen más al orden de la probabilidad que al de la certeza; en todo caso es un conocimiento de lo singular, que explica el presente individual por el pasado individual. Todo lo cual significa que no pertenece al dominio de la ciencia especulativa, sino al dominio de la medicina y que padece las imperfecciones propias de los instrumentos lógicos de una tal ciencia.¹⁷⁶

Más adelante muestra hasta qué punto la deficiencia de la base antropológica de la técnica freudiana puede conducir a estrategias de investigación y curación inadecuadas:

la educación de la voluntad, en razón del *fin* que se propone, es obra moral o religiosa, pero no psicoterapéutica [...] La salud psíquica, lejos de confundirse con la virtud, se presupone a ésta. Se ve, pues, que mientras que la moral se propone operar el bien total y supremo del hombre por el medio de la voluntad libre, la psicoterapia se propone realizar

¹⁷⁵ “Prólogo” a R.E.BRENNAN O.P. *Historia de la Psicología según la visión tomista* Madrid Morata 1957 pp. 2-3. En términos esquematizados por J.CROTEAU existe entre la psicología filosófica y la psicología científica una discontinuidad de método pero una continuidad de conceptualización. Cf. *Le statut épistémologique de la psychologie selon Jacques Maritain* en “Revue de la Université d’Ottawa” vol.51 1981 n.4 pp.593-616.

¹⁷⁶ *Cuatro ensayos...* p. 31.

un bien humano parcial y relativo: la salud, sea psíquica, sea somática, por el medio del determinismo psicológico.¹⁷⁷

Así como es relevante distinguir el plano terapéutico y el de la moral, no hay que olvidar que

la psicoterapia, como la medicina en general, no es una ciencia especulativa sino una ciencia práctica, que procede *modo compositivo*, y que constituye un arte extrínsecamente relacionado con la ética, y que el ser que tiene por fin curar es un hombre, en el cual la libertad del querer y el determinismo de la naturaleza están en mutua acción.¹⁷⁸

Por eso sería perfectamente correcto, según Maritain, introducir en el paciente alguna consigna de orden moral si se entiende que gracias a ella se favorecerá la remoción de los desórdenes psíquicos. Igualmente debe entenderse bajo tal regulación el no exasperar al enfermo con exigencias morales desproporcionadas a su fragilidad actual, e incluso el abstenerse de aconsejar prácticas eventualmente benéficas para la salud psíquica pero objetables según la norma moral. En todos los casos hay una argumentación rigurosa que sostiene la conexión de las iniciativas del terapeuta con el fin de la medicina *en cuanto ordenado, a su vez, al fin último del hombre*.¹⁷⁹

d) La historia

Quisiéramos cerrar con algunas reflexiones de Maritain sobre la *historia*. En coherencia con su visión epistemológica nuestro autor no duda en afirmar que “la historia ... no es de ningún modo una ciencia”¹⁸⁰. En efecto, el objeto formal de la historia está en el campo de lo singular, adonde no llegan las razones de ser universales y necesarias propias del conocimiento científico, ni puede pergeñar nociones abstractas en sentido estricto. La explicación del historiador va de lo individual a lo individual, y permanece encadenada a la indefinición del mundo de la materia y de la libertad. Su dominio se restringe al orden de las causas próximas, y no es posible ascender más allá sin el conocimiento de los arcanos de la Providencia.

¹⁷⁷ *ibid.* pp. 39-40.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.* pp. 40-41. Cf. V.POSSENTI “Introduzione” pp. 26-27.

¹⁸⁰ *Approches sans entraves* en OC XIII p.815.

Esta limitación connota un par de matices. Por una parte, y según ya indicamos al hablar en el capítulo II sobre la visión de Maritain acerca de la historia del pensamiento, hay un dinamismo lógico de las ideas que puede reconocerse en el alma de los acontecimientos históricos y, en la misma medida, dar lugar a justificaciones filosóficas de valor universal.

La historia no es una ciencia, ya que no trata sino sobre hechos individuales y contingentes ; es una memoria y una experiencia, que corresponde usar a los Prudentes. Y en cuanto a discernir las causas y las leyes supremas en juego en el curso de los acontecimientos, precisaríamos, para hacerlo con certeza, del consejo del soberano Autor, o de su directo esclarecimiento. (...) Y si él [el filósofo] se eleva por encima del simple empirismo racional, que se limita a la constatación de las causas próximas, y que tiene que ver más con la ciencia política que con la filosofía, no esperará llegar a conclusiones ciertas, al interpretar la historia humana, sino en la medida en que los acontecimientos que él juzgue reciban su forma de la historia de las ideas y participen, por así decir, de su inteligibilidad, pues allí, en la determinación de las corrientes intelectuales, las necesidades lógicas y la significación objetiva de los conceptos pueden dar sustento a juicios absolutamente firmes del espíritu.¹⁸¹

En segundo lugar, los hechos históricos, al menos muchos de los que tienen un alto valor significativo, pueden conocerse con la certeza de la experiencia común y prestar así una base sólida para la interpretación reflexiva. Esta lectura que el historiador intenta acerca de lo singular parece seguir la norma de la proporción entre sujeto y objeto de conocimiento: del mismo modo que el objeto abstracto se ordena a una facultad concebida del mismo modo, cuando se trata de un objeto concreto se pide igualmente una disposición concreta, o, como dirá más tarde, una *connaturalidad* del sujeto con el asunto a considerar. El estudio de lo humano, en todas sus vertientes, exige no sólo una sólida preparación intelectual, sino también la disposición subjetiva que haga posible una cierta empatía o consonancia.

Para el historiador es un requisito previo que posea una profunda filosofía del hombre, una cultura integral, una aguda apreciación de las diversas actividades del ser humano y de su comparativa importancia, una correcta escala de los valores morales, políticos, religiosos, técnicos y artísticos. El valor, quiero decir, la *verdad*, de la labor histórica estará en relación con la riqueza humana del historiador.¹⁸²

La verdad histórica se alcanza, pues, por recurso a ciertos métodos de justificación (pruebas documentales, análisis de testimonios, etc.) pero nunca llega al valor demostrativo. En efecto, a la historia le cabrían los mismos reparos que a la exégesis, la cual para Maritain no puede equipararse con las ciencias naturales “pues la ciencia no es lo que es sino gracias a

¹⁸¹ *Une philosophie de l'histoire moderne* en OC II p.1159-60.

¹⁸² *Filosofía de la historia* p. 22.

las verificaciones de hecho que le aportan la observación y la experiencia; y es claro que tales verificaciones están fuera del dominio de la exégesis, que no puede transportarse hacia el pasado”¹⁸³. Más aún, mientras las ciencias proceden de las partes al todo, procurando reconstruir la totalidad por acumulación de hechos referidos a ella, la historia parte de algo ya concluído, determinado como un todo en las coordenadas del pasado. Por eso su dinámica es muy distinta a la de las ciencias empíricas. En éstas, el olvido de un hecho no invalida el valor de los demás, y cada nuevo descubrimiento se acopla al resto para lograr poco a poco una explicación indefinidamente perfectible de la totalidad. En historia, por el contrario, un hecho olvidado o recién descubierto suele desvirtuar el valor de todos los demás, y obliga a un replanteo de la visión totalizante.¹⁸⁴ Pero además de todo esto Maritain nos recuerda que “la misma verdad de la labor histórica envuelve toda la verdad que el historiador como hombre posee; presupone en él una verdadera sabiduría humana”.¹⁸⁵

En definitiva, la historia y la filosofía de la historia, en virtud de la indescifrable profundidad del espíritu humano y su inserción en el tiempo, no pueden más que pretender un estatus precario en el concierto de las ciencias. No obstante, a partir de su vinculación subordinada a las demás ciencias del hombre y especialmente a la disciplina moral, son una parte valiosa en la organización del saber y deben ser reconocidas en su justa autonomía.¹⁸⁶

Ofrecemos aquí, a manera ilustrativa, el esquema que el mismo Maritain propone para visualizar el lugar y la importancia de la ciencia histórica en el panorama total del conocimiento:¹⁸⁷

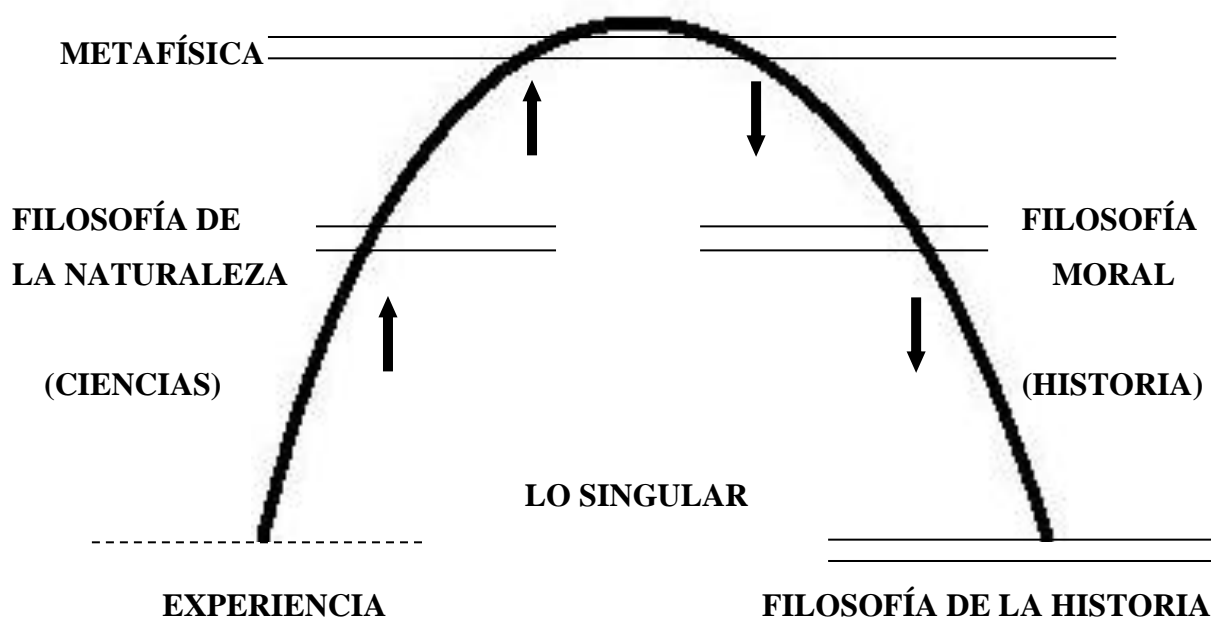
¹⁸³ *Approches sans entraves* en OC XIII p. 815.

¹⁸⁴ *Carnet de notes* OC XII p. 151.

¹⁸⁵ *Filosofía de la historia* p. 23. Añade más adelante: “precisamente porque la historia no es una ciencia, el historiador debe tener un conocimiento particular por estar compenetrado por connaturalización –debe tener cierta predisposición congénita hacia la materia que estudia. Por ejemplo, no puede saber de historia militar si carece de experiencia de las cosas militares.” (p. 28).

¹⁸⁶ L.GARDET “Scienza della storia e filosofia della storia (un apporto di Jacques Maritain)” p. 108. Para captar con más precisión el cuadro final, digamos que hay que distinguir, al menos en el pensamiento de Maritain, una filosofía política, derivada inmediatamente de la ética, una filosofía de la historia, y por último una dimensión prudencial que está reservada a la conciencia de cada uno. Cf. H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 147-148.

¹⁸⁷ *Filosofía de la historia* p. 27.



* * *

Para Maritain la unidad del saber es consecuencia de su previa distinción, la cual no sólo pide para cada saber aquello que lo complete en su finalidad, sino que declara, a la vez, la distribución jerárquica que les corresponde. Por eso la unidad debe entenderse según el orden que dispone niveles de dignidad entre las ciencias, y según las relaciones de mutua interacción que se desprenden de ello. Podríamos hablar, con una metáfora cercana al gusto de Maritain, de la anatomía y la fisiología del saber.

En este capítulo, el más extenso del conjunto, hemos prestado especial atención a la idea de atracción entre las ciencias, entendida a la luz de una teleología del conocimiento que no se detiene hasta llegar a las alturas de la sabiduría. Lo interesante del discurso de Maritain en este punto es extender la idea de atracción, tradicionalmente ilustrada con la búsqueda de las causas profundas de orden filosófico y teológico, junto con la incorporación de la matemática. La presencia dominante de esta disciplina en el ámbito científico desde hace cinco siglos requiere una explicación que vaya más allá de propuestas historicistas. Nuestro autor propone en tal sentido poner de relieve las virtudes de diafanidad conceptual y solidez demostrativa que indiscutiblemente exhibe la matemática con ventaja sobre cualquier otro saber. Se genera, así, un modo peculiar de atracción, no por el objeto (es decir, lo ontológico), sino por el método. Lo interesante es que, mientras esta atracción trabaja, la otra

sigue operando y aparecen turbulencias que conducen a efectos generalmente desorientados: falsas metafísicas, visión sólo estructuralista del conocimiento, y finalmente escepticismo.

Otra noción rescatada del acervo escolástico y aquí elaborada con gran detalle es la de subalternación. He aquí uno de los puntos en que más se nota la dependencia de Maritain respecto a los comentaristas de Santo Tomás, en especial Juan de Santo Tomás. La teoría de la subalternación, cuidadosamente matizada por nuestro autor, es uno de los puntos más discutidos de su propuesta epistemológica. Su influencia resulta difícil de comprender a algunos cuando implica la subordinación de la razón a la fe y de las ciencias humanas a la ética. Pese a ello, y sin perjuicio de los comentarios que haremos en el momento de las conclusiones finales, sucede aquí lo que tantas veces: se critica un pensamiento al que, por otra parte, no se deja de usar bajo otro nombre. Sea por subalternación u otro mecanismo por el estilo, el régimen de dependencia de unos conocimientos sobre otros sigue siendo lo más usual en nuestra cultura, aunque no exista conciencia explícita de su utilización.¹⁸⁸

En el siguiente capítulo completaremos este esquema de la unificación haciendo referencia al intercambio o flujo de iluminación que asciende y desciende entre la multiplicidad de las ciencias.

¹⁸⁸ Possenti sostiene que la noción de subalternación, “aunque ha sido puesta a la luz y elaborada por la epistemología clásica, se practica *de facto*, y no siempre de modo consciente, en todos los demás ámbitos filosófico-científicos, lo cual prueba que tal teoría no es una invención sin fundamento, sino una exigencia real para comprender las relaciones entre las ciencias. Hoy se dan varios ejemplos de aplicación de la doctrina de la subalternación epistemológica: la subalternación respecto a los principios del materialismo histórico-dialéctico en las ciencias humanas de impronta marxista, y aquella respecto a los principios del método cuantitativo matemático en la orientación neopositivista. Todo lo cual demuestra una vez más la intrínseca tendencia de las ciencias humanas a recibir la impronta de los dos saberes naturales supremos, la matemática y la filosofía.” “Introduzione” p. 32.

Capítulo VII

LA UNIDAD DE INTEGRACIÓN

Una vez establecidos los niveles jerárquicos y las dependencias naturales que por ellos se engendran, llega el momento de considerar de qué manera dialogan los saberes entre sí, cómo se verifica la corriente de mutua influencia que conserva la totalidad del conocimiento como un organismo viviente. Todas las figuras que pueden proponerse para ilustrar la distinción entre las ciencias implican, de un modo u otro, un vínculo y una comunicación vital que relativiza la autonomía de cada una, incluso de aquellas que aparecen en los estratos superiores. La integración del saber como consigna del pensamiento maritainiano significa, una vez más, distinguir para unir. Esa unión tiene rasgos peculiares y delicados que conviene precisar para no desvirtuarla. Hay que evitar, sobre todo, confundir la unidad de conexión que se establece entre las disciplinas con una simple homogeneidad, tal vez ambicionada por una mirada racionalista. Por eso “los investigadores deberán evitar por igual un separatismo perezoso y un concordismo demasiado condescendiente; y procurarán restablecer el vínculo vital sin destruir por eso las distinciones y las jerarquías esenciales del universo del saber.”¹ Por otra parte la razón no puede permitirse ningún reduccionismo, ninguna tentación de absolutizar alguna perspectiva, por más sublime que sea en sí misma, si con ello asfixia el libre desenvolvimiento de las demás.²

¹ *Los grados del saber* p. 107. Un ejemplo bastante frecuente de confusión se da acerca de la idea de substancia, particularmente en el uso filosófico y científico del término. *Ibid.* p. 290.

² “El autor de *Los grados del saber* y de *Humanismo integral*, católico y tomista convencido, no podía no instalarse en una prospectiva integral, la cual, por su naturaleza, no es una posición de ruptura o de discriminación, sino de reconciliación y de totalidad. No tolera los extremismos, vale decir las mutilaciones en cadena. La integralidad busca el todo de todo: medida del verdadero progreso y de la verdadera historicidad, promueve el desarrollo homogéneo e “integral” de toda realidad. En efecto en la realidad no se trata de escindir sino de integrar, de remitir cada cosa a su lugar propio. Preferir no significa subvaluar ni mucho menos despreciar; preferir significa escoger el todo en la parte. La más grave ofensa a la verdad es renegar de la verdad en nombre de la verdad. Se entiende, pues, la irritación causada por los excesos: sea el injustificado *desprecio* del mundo (pasado) o la *sobreexaltación* de los valores terrestres (presente), los formalismos tanto como los interiorismos, los individualismos tanto como la anarquía [...]. En efecto, no se ve por qué junto a una floreciente vida litúrgica no deba darse una igualmente floreciente vida cultural filosófico-teológica; o junto al interés práctico, un interés teórico igualmente vivo y activo. Para un espíritu integral tales favoritismos son, por decir poco, insostenibles, por la sencilla razón de que son falsos.” G.ZAPPONE *L'ultimo Maritain* pp. 21-22.

Esta vocación por la integración tiene tanta fuerza en Maritain, que sus efectos se prolongan más allá de lo estrictamente epistemológico (según veremos en el capítulo siguiente) e incluso de lo que atañe al orden meramente cognoscitivo. En su vocación de síntesis, tal como lo señala un destacadísimo difusor del tomismo y el pensamiento de nuestro autor en lengua portuguesa, Alceu Amoroso Lima, Maritain se opone enérgicamente al enfoque dialéctico que parecía ser la única vía de unificación racional y totalizante.³

Dividiremos este apartado en tres partes. En la primera hemos de considerar la relación de intercambio que se da entre la teología y la filosofía. Luego trataremos la cuestión del diálogo filosofía-ciencia, cuyas complicaciones exigirán un mayor desarrollo expositivo. Para concluir ofreceremos algunos ejemplos de esta interacción entre saberes, a los que nuestro autor dedicó mayor atención, y que pueden servir de ilustración a los tópicos presentados. Sabemos que hoy en día se da una intensa comunicación entre la teología y la ciencia, cuyos primeros signos asomaron poco tiempo después de la muerte de Maritain. Algunos de los ejemplos que propondremos en la última parte del capítulo bastarán para descubrir posibles vías de aplicación de los principios epistemológicos de nuestro autor a una experiencia que no alcanzó a vivir, pero que sin duda hubiese despertado todo su entusiasmo y confortado sus anhelos de una mayor cooperación entre las distintas disciplinas.

1. El diálogo entre la teología y la filosofía⁴

Lo esencial acerca de este punto aparece esquematizado en la *Introducción a la filosofía*. Vamos a referirnos al asunto a través de la formulación de ciertas tesis fundamentales.

³ “... el filósofo no es un hombre que aplica apenas *su inteligencia* en la investigación de los fenómenos naturales o sobrenaturales, sino que *aplica todo* –inteligencia, sentimiento, voluntad, contemplación y acción, cultura, técnica, en fin, el hombre *todo*- a la investigación del universo. [...] La filosofía sintética de Maritain es la gran corrección moderna a esa dialectización universal del pensamiento contemporáneo. Síntesis de lo natural y lo sobrenatural, síntesis del sentimiento y de la inteligencia, síntesis del pasado, del presente y del futuro, síntesis de los sistemas filosóficos unilaterales, síntesis de autoridad y de libertad, síntesis de persona y de comunidad, síntesis del pluralismo y de la integridad, síntesis de las distinciones parciales en orden a las unidades superiores, así mismo síntesis del gusto moderno y clásico en su estética...” A.AMOROSO LIMA “A filosofía sintética de Maritain” pp. 28-29.

⁴ GALEAZZI, G. “La interazione tra filosofia e teologia secondo Maritain” en A.A.V.V. *Maritain, Roma e il Concilio Vaticano II*, Massimo, Milano, 2000; COTTIER, G. “Un théologien? Non: un philosophe s’occupant de théologie” en *Nova et Vetera*, a.3, 1973, pp. 223-225; NEPI, P. “L’unità del sapere tra scienza e sapienza” en *Jacques Maritain e la liberazione della intelligenza* (a cura di P.Nepi) Brescia, Morcelliana, 1983; GILSON, E. *El filósofo y la teología*, Madrid, Guadarrama, 1962.

1. La teología, supone el conocimiento filosófico de los preámbulos de la fe.⁵

Hay, efectivamente, ciertos conocimientos de orden natural sin los cuales no podrían comprenderse adecuadamente los términos bajo los cuales se enuncian los misterios de la fe. Además, esos conocimientos acuden a completar las premisas del razonamiento teológico y no pueden faltar en la etapa preparatoria de la ciencia de la fe: “de este modo la fe misma exige completarse por una cierta captación intelectual, -inevitablemente imperfecta en lo que concierne al término a alcanzar, pero completamente firme en lo que concierne a las estructuras del saber humano”.⁶

2. La filosofía es instrumento de la teología.⁷

No se trata de instrumentalizar a la filosofía como si no tuviese más razón de ser que estar al servicio de la teología. Justamente el mejor servicio que la filosofía puede aportar depende de que conserve su naturaleza y su método propio.⁸

Por otra parte la teología, considerada en sí misma, no tendría necesidad de un auxilio natural. Pero *en razón del sujeto* en el que reside y que la ejerce, con toda su carga de limitaciones, la ayuda instrumental del aparato filosófico es indispensable. Y hasta tal punto que el silogismo teológico requiere de una premisa natural, por lo cual “no es posible que un sistema teológico sea verdadero si la metafísica en que se basa es falsa.”⁹

Maritain dedica un apartado de sus *Approches sans entraves* a la cuestión epistemológica planteada por la exégesis. Allí destaca la importancia del apoyo instrumental de las ciencias históricas y lingüísticas con respecto a la tarea exegética, y plantea las

⁵ p. 106.

⁶ *El Campesino del Garona* p. 129.

⁷ pp. 106-107

⁸ Cf. *De la philosophie chrétienne* en OC VII pp. 64-65; *Antimoderne* en OC II pp. 948-949 n.1. MCCOOL compara la actitud de Maritain, quien distingue netamente el discurso filosófico y el teológico, así como plantea la necesidad de un apoyo filosófico para la teología, de la posición de von Balthasar y Rahner, quienes proponen más bien una instancia teológica pura. Cf. “Jacques Maritain: A Neo-Thomist Classic” pp. 384-385.

⁹ *Introducción a la filosofía* p. 106. *Los grados del saber* p. 400. *El Campesino del Garona* p. 187. *Approches sans entraves* en OC XIII p. 865. En *Le philosophe dans la cité* señala la tentación utilitarista de una teología que adopta el instrumento filosófico no por ser verdadero, sino por ser más funcional a sus fines. Pero esta actitud sólo puede ser contraproducente para la teología: “El instrumento de conocimiento puesto al servicio de la verdad teológica no podría ser otro que la verdad filosófica, tal como la alcanzamos en principio en su propio orden, por completo natural y racional : por muy desproporcionada que sea frente al misterio divino, la filosofía se ve sobreelevada a su vez por el empleo mismo que la teología hace de ella, como la causa instrumental es sobreelevada al ser movida por el agente principal ; pero es la verdad filosófica, no el error filosófico, lo que puede ser sobreelevado de este modo. Para ser un instrumento útil, se le exige a la filosofía que sea verdadera, no se pide otra cosa que ser verdadera.” (p. 122). Esta incorporación de la filosofía en la teología no implica ninguna relación de subalternación, ni propia ni impropia. *Ciencia y sabiduría* p. 222.

peculiaridades de la relación cooperativa entre las distintas partes de la teología: exegética, histórica y dogmática. En efecto, no puede hablarse de una relación entre ciencias distintas, ya que todas están asumidas en la unidad estricta del saber teológico. Pero tampoco son comparables al caso de las partes de otras ciencias, donde se observa una mayor homogeneidad. Luego, y por referencia al uso instrumental de una ciencia en otra, afirma que no sólo se requiere que los conocimientos aportados por la ciencia auxiliar sean estrictamente verdaderos, sino que además sean utilizados según los principios y criterios adecuados, estos es, los que pertenecen a la ciencia superior o son dictados por el sentido común. Termina con una oportuna distinción entre el tipo de instrumentación “manual” y el “cerebral”: así como la mano es instrumento del alma, aunque más distante, del mismo modo auxilian a la exégesis las disciplinas positivas. Y así como el cerebro es herramienta próxima y decisiva del pensar, así también resulta la función instrumental de la filosofía en relación a la teología.¹⁰

Digamos, por otra parte, que este oficio instrumental depara a la filosofía la ocasión de recibir a su vez, por parte de la teología, un influjo fortalecedor y purificador que no sería capaz de conocer en su estado de pura separación. Si bien tendremos ocasión de desmenuzar este punto a propósito del tema de la filosofía cristiana, vale adelantar que la “ambientación” teológica a la que ciertas verdades de la filosofía son conducidas permiten revestirlas de una luz especial, como si la necesidad del teólogo hiciera posible extraer de la mentalidad filosófica lo mejor de ella.

La importancia que representa la función auxiliar de la filosofía explica el cuidado con el cual debe escogerse aquella fuente doctrinal que se ponga al servicio de la ciencia de la fe. En sus últimos años, visiblemente preocupado por los nuevos rumbos que se insinuaban en la Iglesia tras el Vaticano II, Maritain reflexionó sobre la necesidad de escoger para la teología una metafísica no sólo verdadera, sino también dócil al encuentro y a la interpenetración con las cuestiones sobrenaturales. En tal sentido insistió en destacar que el magisterio de la Iglesia debe rechazar toda filosofía o teología que se oponga al mensaje revelado que él custodia, pero debe preservar la libertad intelectual mientras no exista semejante incompatibilidad. En otras palabras, la Iglesia se conduce bajo un pluralismo que, por razones de disciplina, no es indiscriminado.¹¹ De acuerdo al magisterio de Juan Pablo II, ha de quedar a salvo, en cuanto sea posible, la autonomía del saber filosófico que por

¹⁰ OC XIII pp. 814-822.

¹¹ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 867-869. *Gilson-Maritain* p. 239. Maritain rechaza el proyecto de asimilar la filosofía moderna a la teología actual como lo hizo Santo Tomás con Aristóteles, porque su valor de verdad es problemático. R.DI CEGLE “Essenza della religione e fede della Chiesa” pp. 334-335.

naturaleza tiende a la verdad, y sólo en ese clima de independencia podrá ser útil a la teología. Pero dada la circunstancia histórica de un despliegue de múltiples escuelas filosóficas, a menudo afectadas de errores o visiones incompletas, la Iglesia debe indicar en cualquier caso la compatibilidad de los principios y conclusiones de esas doctrinas con la enseñanza de la fe. Tal discernimiento, muy difícil en el panorama actual, no busca por cierto perseguir o desalentar las iniciativas del pensamiento filosófico, sino al contrario se ofrece como gesto de estímulo y purificación, en la línea de la propia autocrítica que es corriente en esos ámbitos del quehacer intelectual.¹²

3. *La teología estimula el desarrollo de la investigación filosófica.*¹³

Un aporte de la teología a favor de la filosofía consiste en cierto estímulo o inspiración para orientar sus investigaciones, toda vez que por medio de ellas puede brindar un mejor servicio como causa instrumental. Las precisiones dogmáticas, las disputas y las herejías han conducido a los filósofos a profundizar en ciertos conceptos propios, como naturaleza, persona, hábito, etc., que de otra forma podrían haber quedado incompletos en su elaboración.

Hay por lo demás verdades de orden racional de las que se nos dice por la misma revelación que son accesibles a nosotros. Es así que la fe nos pide creer que la existencia de Dios puede ser alcanzada con plena certidumbre mediante los caminos de la razón. Y muchas otras verdades por el estilo se encuentran también en una conexión necesaria con los datos de la fe y están presupuestas por ellos. Por ejemplo el axioma mismo según el cual el hombre está hecho para la verdad; y también: la existencia del mundo sensible; la existencia del libre albedrío; la espiritualidad e inmortalidad del alma humana... Una lista así puede ser alargada, hasta el punto que ciertos filósofos han podido pensar que toda una metafísica está implicada en el dato revelado.¹⁴

¹² “El Magisterio eclesiástico puede y debe, por tanto, ejercer con autoridad, a la luz de la fe, su propio discernimiento crítico en relación con las filosofías y las afirmaciones que se contraponen a la doctrina cristiana. Corresponde al Magisterio indicar, ante todo, los presupuestos y conclusiones filosóficas que fueran incompatibles con la verdad revelada, formulando así las exigencias que desde el punto de vista de la fe se imponen a la filosofía. Además, en el desarrollo del saber filosófico han surgido diversas escuelas de pensamiento. Este pluralismo sitúa también al Magisterio ante la responsabilidad de expresar su juicio sobre la compatibilidad o no de las concepciones de fondo sobre las que estas escuelas se basan con las exigencias propias de la palabra de Dios y de la reflexión teológica.” *Fides et Ratio* n. 50. Como exigencia primordial de una filosofía puesta en diálogo con la fe el Papa subraya su dimensión metafísica: “No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación.” (*ibid.* n. 84).

¹³ *Introducción a la filosofía* p. 107.

¹⁴ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 519-520. “Es bajo una forma teológica, y en la cima de la conceptualización más abstracta, que las nociones de persona y personalidad han sido presentadas explícitamente por primera vez al espíritu humano, a saber en las fórmulas dogmáticas donde se expresa la fe cristiana en la

Tal como lo señala Maritain, la revelación que entra en contacto de modo objetivo con el filósofo no es la que, de suyo, atañe a la labor teológica, sino en los contenidos referidos al orden natural. Por otra parte, incluso en las nociones propias del orden sobrenatural, a veces se ha dado, como causa material dispositiva, una intuición oscura o inconsciente de aquello que el mensaje divino ofrece a plena luz. De esta manera, ciertos conceptos incoados en la inteligencia común de los hombres son revestidos de una significación incomparablemente más rica. Más aún, la revelación permite confirmar, con renovada fuerza, el valor de algunas nociones que la inteligencia ha sabido adquirir por sí sola, como sería el caso del valor mismo del conocimiento racional que nuestra fe avala. Por último, la atmósfera cristiana da al filósofo un sentido más profundo de la experiencia, no sólo porque lo abre a la intuición de lo que trasciende la naturaleza sino porque le inspira cierta cercanía afectiva con las cosas, a sabiendas de que son dones entregados por Dios a su descubrimiento. Con esa actitud se refuerza el interés por el estudio experiencial y también la búsqueda de los misterios de la vida interior, ambos caminos presentes en la Modernidad pero alimentados en la vivencia unificada de razón y fe típicas del medioevo.¹⁵

Este influjo, vale aclarar, no podría aceptarse desde posiciones extrañas a la fe. No se le puede pedir a un filósofo no-creyente que entienda esta relación de mutua fecundidad entre teología y filosofía, porque sólo desde la fe es posible comprender que la razón, lejos de quedar constreñida por la luz sobrenatural, es liberada, purificada y elevada por ella.¹⁶ Según nuestro autor, la crisis de nuestro tiempo ha descrito una curiosa parábola que empieza en el fideísmo, según el cual nada puede pedirse a la razón para entender el contenido de fe, y acaba en un “filosofismo” donde, a falta de verdades absolutas, el dato revelado se sometería en cada época a la interpretación de la filosofía vigente.¹⁷

divina Trinidad –una Naturaleza en tres Personas – y en la Encarnación del Verbo – una Persona divina que asume la naturaleza humana. El espíritu humano se encontraba al mismo tiempo delante de una nueva idea del hombre – los evangelios y san Pablo le descubrían la precedencia del hombre interior sobre el hombre exterior, de la vida interior del alma sobre las formas legales y exteriores, - y podía contemplar en el Hijo del Hombre coronado de espinas la abismal profundidad del Yo más vivo y más misterioso.” *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie* en OC X pp. 129-130.

¹⁵ *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 38-46

¹⁶ *Ibid.* pp. 65-66.

¹⁷ *El Campesino del Garona* pp. 197-198.

2. El diálogo entre la filosofía y la ciencia

Ya ha quedado establecido que la filosofía y la ciencia son tipos epistémicos verdaderamente diferentes. “Un hiato infranqueable testimoniará siempre la diferencia de orden que distingue la explicación filosófica de la explicación científica”.¹⁸ Por esa razón, la interacción entre filosofía y ciencia no puede pasar por alto el hecho de que “jamás una explicación de orden científico podrá desplazar ni reemplazar a una explicación de orden filosófico, y viceversa.”¹⁹ Bajo un planteo alimentado por errores de perspectiva histórica, se ha creído que la filosofía escolástica estaba asociada a una imagen científica del mundo completamente caduca, y por ese motivo hubo intentos de forzar un concordismo estéril con la ciencia. Otra actitud sobre la que Maritain advierte repetidas veces, y que nos parece de relevancia acerca de este punto, es la tendencia de los sistemas filosóficos surgidos en la modernidad a secundar en cierto modo los éxitos del pensamiento científico extrapolando sus conclusiones o proponiéndose como un apéndice capaz de sostenerlo “por arriba”, así como la base empírica lo sostendría “por debajo”.

En realidad, filosofía y ciencia no necesitan ser reconciliadas en la medida en que, ajustándose a sus respectivos objetos y métodos, concuerdan con la verdad y por ende concuerdan naturalmente entre sí. La distinción de la que ya hemos hablado garantiza, pues, que cada una avance indefinidamente sin temor a conflictos, porque “no cazan en el mismo predio”.²⁰ Pero una vez establecidas las distinciones y fronteras, ya no hay peligro de acercarse mutuamente ambos dominios, para que cada uno complete en el otro el afán del conocimiento que ningún enfoque particular puede agotar. Los términos del intercambio entre filosofía y ciencia, a nuestro juicio, se resumen adecuadamente en la metáfora del alma y el cuerpo, y en el sentido polivalente de la noción de “hecho”.

a) El alma y el cuerpo

Consideramos que éste es un punto clave en la comprensión del pensamiento de Maritain, pues a menudo se lo ha visto como un acérrimo partidario de la separación y la independencia de estos dos saberes, hasta el extremo de hacer casi impensable todo contacto

¹⁸ *Los grados del saber* p. 290.

¹⁹ *ibid.* p.89. Cf. *El Campesino del Garona* p. 347.

²⁰ “La philosophie et l’unité des sciences” en OC VII pp. 256-257.

entre ellos. Ciertamente nuestro autor no vacila en declarar que ambas perspectivas son diferentes. Pero al mismo tiempo se empeña en destacar que cada una es incompleta y se predispone de suyo a una relación de complementariedad con la otra: “Ciencia experimental de la naturaleza y Filosofía de la naturaleza son dos saberes distintos, pero cada uno de ellos incompleto; ambos dimanar de reguladores diferentes, uno sobre todo de lo inteligible, otro sobre todo de lo observable, y llegan, en cierto grado, a completarse.” De esta manera, “el universo de lo real sensible sólo puede ser integralmente conocido mediante la unión y colaboración entre el filósofo de la naturaleza y el sabio.”²¹

Una imagen a la que gusta recurrir Maritain es la de la relación alma-cuerpo. Esta analogía de origen biológico es valorada, sobre todo, porque incluye al mismo tiempo la organicidad y la vitalidad, el orden estructural y el intercambio fecundo. Nuestro autor ya había empleado la metáfora para distinguir entre el “espíritu” de la escolástica y la “carnalidad” del aparato sistemático.²² Al hablar de la filosofía y la ciencia como partes de la tarea intelectual, aplica con claridad esta imagen:

Entre estos dos tipos de saber específicamente distintos, existe sin embargo la misma clase de relación que entre el alma y el cuerpo, una relación de complementariedad a pesar de la distinción específica. La comparación es deficiente en este sentido: no obstante la diferencia de naturaleza entre el alma y el cuerpo, éstos constituyen una sola y misma *substancia* específicamente una.²³

Para Maritain no sólo está claro que la filosofía y la ciencia constituyen dominios autónomos, y de ningún modo partes de un único saber, sino que insiste en la anterior analogía para subrayar la condición de “libertad” y “subsistencia” de la sabiduría filosófica. En virtud de su dignidad, la ciencia de las causas primeras se solventa sin necesidad de ningún auxilio que le sea indispensable por el lado de los conocimientos científicos. Sin embargo, puede presentarse algún tipo de dependencia en términos *materiales*, esto es, en la línea de las evidencias empíricas a partir de las cuales construye su propia reflexión. El filósofo busca el ser, y lo busca ante todo en los datos de la realidad circundante. Con respecto a la experiencia común, la filosofía extrae de ella “proposiciones fundamentales que

²¹ *Los grados del saber* pp. 284-285; *Filosofía de la naturaleza* p. 150. Cf. también *Cuatro ensayos...* p. 181.

²² *Ciencia y sabiduría* p. 108; *Breve tratado...* p. 172.

²³ *Filosofía de la naturaleza* p.149. *Los grados del saber* pp. 285-286. Cf. M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 400-408. Según nuestro autor esta imagen no es aplicable en otros campos del saber: “Una dualidad de esta índole no se encuentra en los otros universos de inteligibilidad. Las matemáticas no tienen alma ontológica; no tienen sino un cuerpo, abstracto e ideal. La metafísica no tiene cuerpo empiriológico; no es más que espíritu.” *Los grados del saber* p. 293.

emplea como premisas en sus demostraciones, y para establecer sus propias verdades”.²⁴ Este recurso, empleado correctamente, ha demostrado ser suficiente para el desarrollo fecundo de la filosofía y le ha permitido alcanzar altísimas cumbres en tiempos donde no podía contarse con el dato científico o, peor aún, la ciencia proponía ciertas apreciaciones que conducían a conclusiones precipitadas y erróneas. En tal sentido, según Maritain, la inestabilidad característica de las observaciones de los hombres de ciencia contrasta con el testimonio seguro y contundente de la experiencia común.

Los datos experimentales en los que ante todo se funda la filosofía responden perfectamente a su carácter de ciencia suprema y universal; estos datos se los proporciona un instrumento –la evidencia sensible- anterior a la observación científica, infinitamente más seguro que las inducciones de las ciencias, y que está al alcance de todos los hombres; y consiste en verdades de hecho tan sencillas que tienen un valor universal, tan inmediatas y tan evidentes que su certeza es superior a la de las verdades científicas mejor establecidas.²⁵

Por lo tanto, debe rechazarse el carácter presuntamente instrumental que la ciencia tendría con relación a la filosofía, como si fuese análogo al de la filosofía con la teología. En este último caso, y por razón de las carencias de la mente humana, la ciencia de la fe exige el concurso de una premisa filosófica sin la cual no podría alcanzar sus conclusiones. Pero a la filosofía no le es menester utilizar premisas científicas, porque “no se puede filosofar con instrumentos no-filosóficos, del mismo modo que no es posible pintar con un laúd o un piano”.²⁶

Empero, la ciencia ofrece un valioso servicio a la filosofía, ante todo para *ilustrar* mediante sus conocimientos las verdades que ésta propone. Al margen del grado de certidumbre que las afirmaciones científicas puedan ostentar, constituyen un patrimonio apreciable para cada época y atesoran un núcleo ontológico del que la filosofía hace bien en apropiarse. Sin llegar, pues, a constituirse como premisas del argumento filosófico, las

²⁴ *Introducción a la filosofía* p. 97.

²⁵ *Introducción a la filosofía* pp. 97 y 98. Y. SIMON “Les préoccupations expérimentales des philosophes et la notion de fait philosophique” pp. 282-283. En el último capítulo de su ensayo *Dios y la filosofía* Gilson pone al descubierto la falacia que pretende hacer hablar a la filosofía *después* de que la ciencia haya dicho lo suyo. Y si bien es verdad que “cualquier muchacho de dieciséis años de nuestros colegios sabe más de la estructura física del mundo que Santo Tomás de Aquino, Aristóteles o Platón supieron jamás”, cuando intentan llegar a la respuesta última sobre el sentido del universo, los científicos suspiran diciendo que es “misterioso”, cosa que los filósofos ya supieron mucho *antes* de que la ciencia hablara. (cf. pp. 135-136).

²⁶ *Utilidad de la filosofía* p. 80. *Introducción a la filosofía* p.106 n.115. En la primera de estas obras Maritain distingue entre científicos *exclusivos* y científicos *liberales*. Los primeros rechazan todo saber filosófico, y cuando su incontrollable afán los impulsa más allá de las fronteras de la ciencia, no hacen sino extender o extrapolar sus teorías, convirtiendo así a su ciencia en una metafísica disfrazada. En cambio, los científicos liberales admiten que hay una instancia por encima de sus especulaciones, pero caen a menudo en la ingenuidad de practicar una metafísica con injertos de ciencia que desvirtúa la bondad de sus propósitos.

proposiciones científicas hacen efectiva la encarnación de los principios filosóficos y refuerzan accidentalmente su certidumbre. Pero además el dato científico permite a la filosofía en cierto modo “*confirmar* sus conclusiones, *interpretar*, aclarar y asimilar los resultados adquiridos por las ciencias, en la medida que interese a los problemas filosóficos y *refutar* las objeciones y los errores que pretendieran apoyarse en los resultados de la ciencia”.²⁷

En línea con el interés declarado por Maritain en el desarrollo de una renovada filosofía de la naturaleza, en estrecho contacto con las ciencias, hay que citar aquí su comentario respecto a que la descripción actual del mundo por parte de la ciencia, en la que sobresalen la teoría cuántica, la relatividad y el evolucionismo, aunque

no pasa de ser descripción externa, imaginería científica, más bien que vista ontológica, y no puede servir directamente a una extrapolación filosófica o metafísica, constituye una representación del mundo incomparablemente más a propósito para la edificación de una filosofía de la naturaleza y más abierta al trabajo de profundización de la razón metafísica que la vieja física newtoniana. Preséntase en estos momentos la ocasión y la posibilidad de intentar esta reconciliación de la ciencia y de la sabiduría que el espíritu humano ansía tanto.²⁸

Esta utilidad a la que la filosofía aspira exige, naturalmente, un conocimiento responsable de las ciencias particulares. Si no se contase con ese equipamiento fundamental de conceptos y teorías científicas, sería imposible aprovechar los beneficios de una consideración cooperativa. Maritain evoca el testimonio de grandes personajes que, o bien practicaron por igual la ciencia y la filosofía, o demostraron una lúcida intuición científica desde el puesto mismo de la filosofía. Nosotros agregamos que el propio Maritain, con el

²⁷ *Introducción a la filosofía* p.99. *Los grados del saber* p. 104. A modo de ejemplo, la quinta vía de Santo Tomás para probar la existencia de Dios asume el dato de la finalidad presente en los procesos naturales. Pues bien, “la ciencia moderna, al establecer que el movimiento del mundo en el tiempo está él mismo ordenado o se produce en cierta dirección bien determinada, confirma, y por así decir duplica, la certidumbre de esta conclusión”. *Búsqueda de Dios* p. 58. También se muestra la fecundidad ilustrativa de la ciencia en el campo de los estudios acerca de la vida, donde “el espíritu se eleva, desde el detalle experimental mejor controlado, a conclusiones demostrativamente establecidas que conciernen a los primeros principios de la vida orgánica.” “Préface à H.Driesch *Philosophie de l’organisme*” en OC II p.1255.

²⁸ *Razón y razones* p. 148. No obstante, Maritain advierte el peligro latente de los concordismos: “las perpetuas renovaciones de la ciencia (por ejemplo, en la actualidad, las recientes ideas sobre los fotones, y la nueva mecánica de Luis de Broglie y de Heisenberg) muestran que no es prudente de parte del filósofo pretender señalar dónde está la verdad y dónde lo falso en la teoría física de la luz o en la del átomo; le basta retener como verdaderos los hechos experimentales sobre los cuales estas teorías se hallan fundadas, y tomar prestada a esas mismas teorías una *imagen* provisoria de las cosas, destinada a subtender su pensamiento, no a formarlo.” *Los grados del saber* pp. 82-83.

tesón y la voracidad de sus investigaciones en muchos campos del saber, ha dado cumplido ejemplo de ello.²⁹

Este planteo de la “libertad” empírica de la filosofía no suena tan convincente en nuestro tiempo. En el último medio siglo las ciencias han alcanzado un nivel de confiabilidad, tanto en sus métodos de observación como en la consistencia de sus teorías fundamentales, que significa un salto cualitativo con respecto al pasado reciente. Hoy no se toman las hipótesis troncales de la ciencia con el mismo grado de provisionalidad de comienzos del siglo XX. Al mismo tiempo, han caído significativamente las prevenciones y suspicacias entre filósofos y científicos, abriendo un espacio en el que la interacción es casi insoslayable. Finalmente, hay que notar hasta qué punto la visión científica del mundo ha impregnado la percepción del hombre común, convirtiendo a muchos artefactos o procedimientos técnicos en una prolongación casi natural de los sentidos. Las placas radiográficas, la visión infrarroja o el tablero de comandos de un automóvil o un electrodoméstico proporcionan lecturas que todo el mundo equipara con el registro del propio cuerpo. Entonces parece sensato incorporar el bagaje de datos aportado por la ciencia en el terreno de la reflexión filosófica. Hablaremos de inmediato acerca de esto al referirnos a la noción de “hecho”. No se puede negar que, en el caso de los manuales de filosofía de la naturaleza de publicación más o menos reciente, se verifica una presencia creciente y hasta preponderante de los planteos emanados de la ciencia.³⁰ Sin embargo, no está del todo claro hasta qué punto la imagen científica del mundo puede rivalizar con la captación de modo espontáneo, y en consecuencia cuál llegará a ser la medida de la influencia del pensamiento científico en la síntesis futura que aguarda a la filosofía de la naturaleza.

Lo dicho hasta aquí propone un vínculo de utilidad más bien unilateral, donde parece que no habría lugar para una reciprocidad de beneficio hacia la ciencia por parte de la filosofía. En otros términos, cabría preguntarse si la posesión de cierta cultura filosófica podría redundar en una mejor visualización empiriológica de la realidad. Ya sabemos que Maritain busca siempre el difícil equilibrio que impida tanto la separación como la confusión

²⁹ *Introducción a la filosofía* pp. 99-100. La formación científica ayuda también a la educación del filósofo, que necesita ascender a las alturas de la perfección de su objeto pasando por la consideración de lo imperfecto que estudian las ciencias. Además esa formación le hará conocer con más precisión la diferencia entre la genuina experiencia del mundo y las interpretaciones apresuradas que pueden hacerse de ella, como en el caso del supuesto movimiento del Sol alrededor de la Tierra. *ibid.* n. 107. Cf. además sus “Notes pour un programme d’enseignement de la philosophie de la nature et d’enseignement des sciences dans une faculté de philosophie” en OC VI pp. 1053-1054.

³⁰ A modo de ejemplo citamos a M.ARTIGAS *Filosofía de la naturaleza* 4º ed., Pamplona, EUNSA, 1998; W.WALLACE *The Modelling of Nature* cit.; G.BASTI *Filosofía della natura e della scienza* Roma, Lateran University Press, 2003.

entre filosofía y ciencia. Tal vez por eso aparezcan ciertas advertencias como esta: “en nada sirve la metafísica al rendimiento de la ciencia experimental... su valor heurístico, como se dice, es absolutamente nulo”.³¹ Pese a ello creemos que, en cierta forma, ese influjo se verifica, por una parte, según el esquema de la subordinación regulativa que expusimos en el capítulo anterior: la ostentación de los principios filosóficos atrae y orienta la indagación científica, y permite interpretar sus resultados en un marco ontológico adecuado. Por otra parte, veremos en el capítulo siguiente que, en su sentido más pleno, la comunicación iluminativa de la filosofía hacia la ciencia tiene lugar en el ámbito de la subjetividad y de la conexión vital entre los hábitos intelectuales y morales. Es allí donde la apropiación personal de las virtudes constitutivas del saber filosófico eleva y sensibiliza de un modo peculiar la mirada del científico.

b) La noción de “hecho”

Este tema resulta clave para profundizar en un adecuado discernimiento acerca de la distinción y la justa relación entre la filosofía y la ciencia. Se asume, ante todo, bajo impronta realista, que lo propio de las disciplinas contenidas en el primer nivel de abstracción es partir de la experiencia y *terminar* en ella. En efecto,

[La filosofía] según Santo Tomás reposa sobre los hechos; debe aceptar los hechos; comienza por un acto de humildad frente a la realidad conocida de antemano por los sentidos, aprehendida en nuestro contacto carnal con el universo; y la filosofía de la naturaleza, a diferencia de la metafísica, tiene en la experiencia de los sentidos no sólo su origen sino también el término en donde debe poder verificar sus conclusiones [...] por referirse a lo real, a lo que verdaderamente tiene aptitud para existir fuera del espíritu, las comprobaciones experimentales son parte integrante del saber filosófico.³²

Esto puede abreviarse afirmando que el conocimiento humano comienza fundamentalmente en los *hechos*. Pero ¿a qué llamamos un *hecho*? A una verdad existencial adecuadamente comprobada, a toda afirmación que indique la posición de algo en la existencia extramental dentro de márgenes razonables de certeza. El hecho así entendido implica un destinatario, un espíritu al que se dirige y que es capaz de conocerlo. Esa intervención del espíritu no consiste en la mera copia fotográfica del hecho, como si fuese

³¹ *Los grados del saber* p. 23.

³² *Los grados del saber* pp. 94 y 97. Como síntesis del tema cf. M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 375-390.

una impronta material, ni tampoco una recreación por parte del sujeto, según lo concibe la filosofía idealista. El hecho consiste ante todo en una realidad *dada*, impuesta al espíritu, y a la cual llegamos por mediación de los sentidos animados e iluminados por la *ratio particularis*, por la inteligencia misma inclinada sobre el dato empírico y dispuesta a discernir en él su contenido inteligible. En virtud de los diferentes modos de conceptualizar que ya hemos considerado podrá hablarse, pues, de hechos de diferente orden: de sentido común, científicos, matemáticos, lógicos y filosóficos.³³

Los *hechos filosóficos* son aquellos que, ordinariamente comunicados a través de la experiencia vulgar, proporcionan de manera general y confusa una certeza incommovible sobre la perspectiva de la realidad. A cambio de omitir el detalle, la filosofía se vale de esos hechos para establecer sus principios fundamentales sin temor a errar.³⁴ Ejemplos: la existencia del devenir, de lo continuo, de la duración sucesiva, la relativa semejanza entre el psiquismo animal y humano.³⁵ Pero debemos insistir en que los hechos adquieren esa condición según la luz bajo la cual son observados. Así, salvo el caso de las experiencias de laboratorio, a las que muy pocos tienen acceso, todo el caudal de hechos asimilables por la ciencia y la filosofía se presenta en la vida cotidiana y en el contacto vulgar con las cosas. Conviene tener en claro que sólo una escasa parte de la experiencia ordinaria alcanza el rango de hecho filosófico, y la filosofía también es capaz de asimilar para sí los hechos propios de la ciencia.

Según el esquema que propone Simon,³⁶ la experiencia vulgar puede dar lugar a hechos ilusorios, fruto de una lectura precipitada de ciertos indicios, como suele ocurrir con los fenómenos astronómicos. También cabe descubrir a través de ella ciertos hechos destinados a la crítica científica, como el caso de los efectos nocivos del alcohol para el organismo. Cualquiera lo sabe, dada la costumbre universal de consumir bebidas alcohólicas,

³³ *Los grados del saber* pp.94-96 y 98-102; *Filosofía de la naturaleza* pp. 167-168; “La philosophie et l’unité des sciences” en OC VII pp. 266-269. Dice Y.SIMON: “Enunciar un hecho, es pues proferir un juicio de existencia bajo la garantía de una sensación [...] en la estructura del hecho, el objeto de la sensación no desempeña sino el rol material, la parte formal está representada por el objeto de concepto; ahora bien, toda diversidad típica deriva de una diversidad formal. Así lo que distingue las diversas clases de hechos es la diversidad de los conceptos implicados en el enunciado del hecho. ” “Les préoccupations expérimentales des philosophes et la notion de fait philosophique” pp 275-276. En este mismo artículo, Simon aclara que los hechos metafísicos se entienden por una aplicación de la analogía del ente sobre la experiencia del ente físico. En el caso de los hechos de la vida moral, el juicio existencial incluye una valoración ética del hecho en sí que compromete no sólo la facultad cogitativa, sino también la virtud de la prudencia.

³⁴ *Los grados del saber* p. 103; *Filosofía de la naturaleza* pp. 168-169. “No hay hechos más generales y más ciertos que los hechos filosóficos primeros, lo que les confiere, en el orden de la experiencia, una *dignidad* analoga a la de los primeros principios ” Y.SIMON “Les préoccupations expérimentales des philosophes et la notion de fait philosophique” p. 283.

³⁵ “La philosophie et l’unité des sciences” p. 267.

³⁶ “Les préoccupations expérimentales des philosophes et la notion de fait philosophique” pp. 283-284.

pero le corresponde al biólogo estudiar las causas y proponer la explicación correcta de ese fenómeno. Por último, están los hechos que dan lugar al interés de la filosofía, y que corresponden al cuadro general del ser y el acontecer de la naturaleza.

Lo decisivo es la perspectiva o luz bajo la cual esos hechos caen. Por eso la filosofía puede, sin compromiso de su identidad, apropiarse no solamente de los hechos vulgares, que desde siempre han sido su cantera de privilegio, sino también de los que sugiere el trabajo de la ciencia. Los hechos científicos no se integran, *como tales*, al discurso filosófico, sino una vez asimilados críticamente bajo el sentido propio del enfoque filosófico.

Es una ilusión creer que, apelando a hechos científicos sin asumirlos en una luz superior, se podrá fallar en un debate filosófico [...] Es preciso no desechar ninguno de ellos, y estar al acecho de todos los demás que pudieran surgir en adelante. Pero sólo relacionándolos con los conocimientos filosóficos anteriormente adquiridos y con los principios filosóficos, es posible obtener de ellos un contenido inteligible y útil a la filosofía, discernir y juzgar el valor ontológico que pudieran encerrar, y usar de ellos, sea para inducir las conclusiones del filósofo al contacto de las verificaciones sensibles y de los resultados obtenidos al día por la ciencia experimental, o bien para confirmar o establecer hechos propiamente filosóficos, punto de partida de demostraciones filosóficas.³⁷

Si alguna vez tuvo lugar un engaño acerca de ciertos hechos supuestamente confirmados, como el de la inmutabilidad de los cielos, no puede ciertamente atribuirse a una experiencia ingenua o precipitada, ni mucho menos a la reticencia de escuchar la voz de la ciencia. Los pensadores antiguos estaban sencillamente imposibilitados de mejorar esa experiencia y de sospechar que era preciso ajustarla. Sólo la agudeza del hábito intelectual puede entrever que aquellas impresiones son susceptibles de interpretación inapropiada. Y si ha sido la ciencia la encargada de desmentir aquella presunta inmutabilidad, no es el hecho científico el que ha pasado a formar parte de la teoría filosófica, sino el dato sensible, científicamente adquirido, que expresa la uniformidad de materia entre el cielo y la Tierra.³⁸

³⁷ *Los grados del saber* p. 104 y también 300-301; *Filosofía de la naturaleza* pp. 171-173; “De la notion de philosophie de la nature” en OC XVI pp. 982 y 989; *Ciencia y sabiduría* pp. 74-76; “La philosophie et l’unité de sciences” en OC VII p. 268; *El Campesino del Garona* pp. 346-347; *Filosofía de la historia* pp. 23-25. Podemos citar también, como una curiosidad, un escrito de Maritain en latín: “experientia, quae ad basim Metaphysicae invenitur, est experientia vulgaris, obvia, non illa exquisita quae ad mensurationes scientiae mere positivae ducit. Insuper, difficile est in scientiis modernis discernere conclusiones certas ab hypothesisibus quae probabilem tantum habent valorem: philosophus autem in vanum laboraret, si doctrinam suam successivis hypothesisibus accommodare vellet” en *Acta Hebdomadae Thomisticae* Roma 1924 p. 276 cit. en B. D’AMORE “Scienza e filosofia nei contemporanei neoscolastici” en *Sapienza* 1 1948 p.170. Cf. L.CHAMMINGS “Les conditions d’intelligibilité de la nature” p. 126.

³⁸ Y.SIMON “Les préoccupations expérimentales des philosophes et la notion de fait philosophique” p. 284. “preciso es reconocer que una excesiva confianza en la inteligibilidad de las cosas y en los procedimientos de la razón, en un dominio que no es justamente el de la filosofía, sino el de la experiencia, y en el que las esencias no nos son manifestadas, ha sido en parte (y quizá preponderante) la causa de los errores de la ciencia antigua” *Los*

Maritain advierte que, si se confunde la filosofía de la naturaleza con la metafísica, habrá una mayor predisposición a rechazar los hechos científicos. Así se alcanzará una presunta independencia del conocimiento filosófico respecto de la ciencia, cargo que nos parece injustamente aplicado a la obra de Maritain, y cuyos resultados pondrán tal vez a la metafísica a salvo del materialismo, pero no de la ignorancia. Y así “se tendrá una sabiduría en estado rudimentario y pueril frente a una ciencia adulta armada de pies a cabeza, lo cual, naturalmente, colocará a dicha sabiduría en situación de inferioridad.”³⁹

Ahora bien, así como la filosofía puede ser víctima de fraude a partir de una experiencia insuficientemente elaborada, cabe esperar un riesgo parecido al tratar sobre los materiales proporcionados por la ciencia. En efecto, los hechos científicos no pueden evaluarse en todos los casos de la misma manera, ya que según el tipo de saber habrá en ellos una mayor o menor presencia de elementos aportados por la razón. En el caso específico de la física matemática, la mediación artificial de los aparatos de observación y medida, y las teorías involucradas en el diseño de esos aparatos y en la interpretación de sus señales obligan a tomar precauciones. La instancia crítica viene aquí a socorrer al filósofo para ayudar a discernir cautelosamente lo que puede tomar y de qué manera hacerlo. Y si bien estará atento para rechazar o poner en cuarentena entidades de naturaleza paradójica o dudosa, como las ondas de materia o los espacios multidimensionales, tendrá al mismo tiempo la docilidad suficiente para acoger ciertos aportes que permanecerán, tal vez para siempre, fuera del registro de los sentidos pero reductibles a la sensación y razonablemente avalados por el progreso de la ciencia. Así parece ser el caso de la existencia de las partículas elementales, que a pesar de estar concebidas “sólo bajo forma de símbolos matemáticos, en ninguna forma parece ser dudosa” sino más bien “un hecho definitivamente conquistado”.⁴⁰

grados del saber p. 106. Cf. Santo Tomás *In I De Caelo* 1.7 n.6. De hecho el desengaño que hizo posible el telescopio de Galileo, aunque parezca paradójico, no representó la caída del aristotelismo sino de su parte más imperfecta y viciada. La comprobación del carácter corruptible de los cielos no es sino la más rotunda confirmación del alcance universal del hilemorfismo y, por lo tanto, la mejor noticia que un aristotélico podría recibir. Cf. S.BALDNER *Aquinas on Prime Matter and the Heavens* A Lecture given in the Blackfriars Aquinas Seminar – University of Oxford – 2004.

³⁹ *Filosofía de la naturaleza* p. 172. Cf. más abajo el apartado 4.3.

⁴⁰ *Los grados del saber* pp. 105, 112-113 y 288; *Filosofía de la naturaleza* pp. 174-176. Y.SIMON “Les préoccupations expérimentales des philosophes et la notion de fait philosophique” pp. 281-282.

c) ¿Integración o interacción?

En relación a todo cuanto estamos diciendo, es pertinente destacar la vigencia de una discusión en la cual tiene mucho que ver, sin duda, la enseñanza de Maritain, pero que está aún lejos de resolverse en una tendencia más o menos reconocible. Se trata de la discusión acerca del modo preciso en que debe establecerse el vínculo entre filosofía (y especialmente la metafísica) y la ciencia en sentido actual. En efecto, las posiciones que hemos reseñado hasta aquí son tres: la clásica, que proponía una continuidad entre filosofía y ciencia bajo un único régimen metodológico; la moderna, que subraya la separación e incomunicabilidad entre ambas disciplinas (cuando no la supresión lisa y llana del pensamiento filosófico, o la condena de la ciencia positiva); y la de Maritain, que propone la distinción e integración de los saberes salvaguardando su plena autonomía. Sin embargo, algunos autores vecinos a Maritain en su visión de conjunto consideran que el aporte que éste ha hecho en el campo de las relaciones entre filosofía y ciencia es insuficiente por falta de suficiente radicalidad.

En substancia, la opinión a la que nos referimos señala una dependencia mucho más profunda y decisiva del conocimiento científico respecto a la metafísica. El rol sapiencial que ésta debe cumplir supondría una presencia metafísica mucho más íntima en el discurso mismo de las ciencias, y sin perjuicio de su oportuna distinción habría que acentuar la impronta crítica de la filosofía. Al parecer el error de Maritain sería el de aceptar, sin más, el modelo moderno de ciencia “como si la ciencia moderna fuera eso que hacían los hombres de ciencia y que, como tal, hubiera de ser tomada o dejada.” Quien así se expresa, F.Mihura Seeber, acusa a los seguidores de nuestro autor de aceptar “una información fenoménica no sometida a crítica y sólo completada con una visión metafísica”. Ahora bien, si se tiene en cuenta, y es notable hasta qué punto lo hace el propio Maritain, el “pecado original” de una ciencia que surge históricamente como rival de la filosofía y renegando explícitamente de la metafísica realista, no se entiende cómo pueden aceptarse sus frutos ni mucho menos confiar en la posibilidad de una integración entre saberes inspirados de un modo tan disímil. Bajo la influencia de la teoría metafísica de Fabro (al menos en su primera época), se sostiene entonces que la ciencia, en cuanto se distingue de la filosofía, debería ser completamente reconstituida desde un fundamento óntico-sapiencial. Siguiendo al mismo Mihura Seeber: “La ciencia que de ello resultara no sería una ciencia *como* la ciencia positiva *más el añadido* de una Ontología. Sería una ciencia *distinta*, estructuralmente distinta de la primera; distinta,

precisamente, en razón de esta re-inserción vital en la Sabiduría.”⁴¹ Como ejemplo de la síntesis errónea que resultaría de las consignas maritainianas, se suele mostrar su aceptación de teorías científicas controvertidas, como el evolucionismo o el psicoanálisis, a partir de lo cual se engendraría un híbrido inconsistente de metafísica tomista y ciencia positivista.

Por nuestra parte, y en línea con lo ya dicho, admitimos en la visión que Maritain tiene de la ciencia (o, si se prefiere, de sus ejemplos más paradigmáticos, como la física matemática, la biología evolucionista y el psicoanálisis) cierto esquematismo genérico y, por momentos, una actitud algo sumisa que no llega a considerar a fondo las raíces metafísicas que subyacen en algunas de esas teorías. Tal vez por su excesivo fervor apologético o su prodigalidad, nuestro autor no ponderó debidamente la complejidad del conocimiento científico con respecto a muchos problemas. La pregunta, no obstante, es si bajo el *espíritu* con el cual se encauza la búsqueda de la integración no es posible llegar, justamente, a los retoques que la circunstancia histórica no le permitió hacer en su momento.

La idea de reformular la ciencia “saneándola”, por así decir, desde un encuadre metafísico adecuado, traslada el debate hacia lo que ese encuadre significaría estrictamente. Aunque se pueda consentir en la idea general, no está nada claro cuál habría de ser, precisamente, la concepción del mundo en que tendría que sostenerse ese nuevo tipo de ciencia, ni mucho menos por qué caminos se establecerá el nexo de subordinación entre una perspectiva y la otra. Además, si se impugna el conocimiento científico por el sólo hecho de su impureza de linaje, y se aplica generalizadamente ese criterio, quedarán severamente restringidas las oportunidades de diálogo cultural. Mal que a muchos les pese, la ciencia actual ha sido capaz de modificar drásticamente la faz de la Tierra, y si bien estamos prontos a admitir que la eficacia técnica no es prueba suficiente de la verdad teórica, el conjunto de los logros alcanzados en ese campo ofrece indicios muy poderosos que no pueden dejar de

⁴¹ Cf. “El problema de la ciencia-tecnología. Una propuesta doctrinaria.” en *Actas de la Semana Tomista*. Mihura evoca expresamente el estudio ya citado de Sanguineti *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, en el que se afirma que “así como todos los géneros de las cosas comunican analógicamente en el ser, así todas las ciencias, sin que ninguna lo tenga como privilegio, participan analógicamente de la metafísica y a ella remiten directamente, sin la mediación de alguna otra ciencia.” (p. 132-133) Luego de una minuciosa explicación de la doctrina de Santo Tomás acerca de los grados de abstracción y el sentido peculiar de la *separatio* (fuertemente asociado al análisis del *actus essendi* y la participación en la obra de Fabro), Sanguineti sostiene allí que “la rectitud de las ciencias depende sobre todo de la rectitud de la metafísica” de modo que “cuando una ciencia ha dejado filtrar un error metafísico, necesita repararse totalmente y *a radice*” (p.335). Pero en textos más recientes se nota en él un paso hacia posiciones más afines a nuestro autor. Sin dejar de admitir la subordinación estricta que les corresponde respecto a la sabiduría metafísica, cabe reconocer que las ciencias, a su manera (que es la que siguen *de hecho* casi todos los científicos) son capaces de llegar a un conocimiento efectivo de la realidad, y hasta son indispensables para llegar al plano ontológico propio de la filosofía. Cf. *Science, Metaphysics, Philosophy...* en especial pp. 90-92.

tenerse en cuenta. Y súmese a ello los aportes efectivos que han beneficiado a la filosofía en su encuentro con la cultura científica, y de los cuales sería inadecuado renegar.

Las críticas mencionadas parecen no tener en cuenta los importantes avances historiográficos que se han hecho en torno al período renacentista, al origen de la ciencia moderna y a la cuestión de la “ruptura y continuidad” entre el medioevo y la ciencia moderna. Así como en su momento las investigaciones de Duhem ayudaron a revalorizar la actividad científica pre-renacentista, aunque de un modo insuficientemente riguroso, los trabajos aparecidos en las últimas décadas tienden a confirmar las considerables virtualidades que la visión aristotélica de la naturaleza, asimilada por la cultura cristiana, fue expresando en aquellos años, como antecedente directo e indispensable de la nueva ciencia.⁴² La ciencia como producto cultural es en sí misma un hecho histórico insoslayable con una raíz cristiana hoy ampliamente reconocida. La idea de un presunto “regreso a las fuentes” para reconstruirla es completamente irrealizable. En resumen: acerca de la concepción maritainiana de la ciencia y sus relaciones con la sabiduría se pueden escoger con más cuidado los términos que expresen la idea central, pero en todo caso no creemos estar planteando sino una controversia a nivel de los acentos.

Desde otro ángulo, Sanguineti prefiere plantear la relación entre filosofía y ciencia en términos de *interacción*, más que de integración. A su entender, este último concepto, acoplado al esquema jerárquico de la relación adoptado por los antiguos y los medievales, debilita la autonomía de los saberes subordinados y puede esterilizar sus posibilidades de crecimiento. Ya no se trata de poner a las ciencias en estado de “servidumbre” de la filosofía, como si ésta fuese el único saber importante. Más bien debe asegurarse, en principio, su independencia metodológica, y desde allí promover su intercambio. La filosofía, en este aspecto, cumplirá una función *fundativa* alcanzando las nociones y principios esenciales en que se apoyan los conocimientos científicos, y a la vez una función *iluminativa*, que le otorgue a la ciencia su comprensión más plena y su proyección en un contexto metafísico, preservándola de los reduccionismos. La ciencia, por su parte, contribuirá alcanzando a la reflexión filosófica una mirada más penetrante y elaborada de la realidad concreta. Como se ve, más allá del matiz que introduce la distinción entre interacción e integración, la propuesta de Sanguineti es congruente con la de Maritain en la defensa de la distinción, la autonomía y

⁴² Señala Maritain que “es la devoción de los siglos cristianos hacia la Verdad encarnada que ha permitido a la inteligencia elevarse a un nivel superior de pureza del que la ciencia misma debía sacar provecho, cuando extrajera sus métodos propios.” “Sur l’idée du philosophe” en OC V p.985.

el intercambio entre los saberes.⁴³ Creemos que las consideraciones de Sanguineti ayudan a valorar en una medida justa la contribución de Maritain, y aportan una crítica valiosa de ciertos resabios de antiguos esquemas que todavía pervivían en la obra de nuestro autor.

Concluyendo, la integración entre filosofía y ciencia no tiene el sentido de llegar a la unidad de un único organismo. Más bien debe plantearse desde una adecuada distinción y definición de sus respectivos objetos y límites, y así reporta frutos apreciables para ambas instancias. La ciencia, demasiado concentrada en la especialización y el detalle, es sostenida así en sus fundamentos y puesta en su justo orden. La filosofía, en su caso, encuentra de este modo la oportunidad de un acceso siempre renovado a la realidad que significa una instancia crítica (en el sentido más denso de la palabra) de sus posiciones tradicionales y a la vez la moviliza a una permanente reflexión sobre sí misma. Para Maritain, la capacidad de diálogo con la ciencia y, llegado el caso, la aptitud para ajustarse según las exigencias de ese diálogo es un índice de la fortaleza y lozanía de la filosofía clásica a la que él adhiere.⁴⁴

3. Un caso especial: filosofía de la naturaleza y metafísica

Hablamos aquí de un “caso especial” ya que el vínculo entre filosofía de la naturaleza y metafísica no se reduce a ninguno de los ya descritos, y sin embargo parece tener una

⁴³ Cf. “La integración entre ciencia y filosofía” en *Actas de la XXIX Semana Tomista* Buenos Aires 2004.

⁴⁴ “Si el tomismo está llamado a vivir por fuera de las escuelas y a animar más o menos ampliamente las investigaciones contemporáneas, es natural que los nuevos datos aportados por las ciencias por una parte, y las dificultades intrínsecas de la doctrina por la otra, conduzcan a numerosos espíritus a interrogarse, correctamente o de manera errónea, acerca de muchos puntos considerados como establecidos por los que siguen las tradiciones de los grandes comentadores. Estoy sujeto de todo corazón a esa tradición, pero soy consciente de que ella no vivirá en la actualidad a menos que acepte este cuestionamiento de buen grado: sea para explicar mejor los puntos debatidos, sea para revisar su interpretación” *À propos d’une recension* en OC VII p. 1195. Son un desafío las apreciaciones de GRAHAM al destacar que, según una versión muy difundida, la ciencia moderna surge bajo un signo anti-aristotélico cuya última expresión es el neopositivismo. Si, por otra parte, Maritain reconoce inspirarse en la epistemología de Aristóteles y acepta el criterio de demarcación del Círculo de Viena, ¿cómo puede afirmar que la filosofía y la ciencia se armonizan espontáneamente? La clave está en la capacidad inclusiva del pensamiento aristotélico, que asume lo verdadero del atomismo y del pitagorismo en una visión mucho más amplia. Y así se concluye que “es urgente rescatar a estas ciencias de las arenas movedizas del materialismo y devolverles la salud. Por sobre todo debe admitirse, como ciertamente insisten sus defensores, que la tradición científica que ha capturado el intelecto del mundo occidental se halla en fundamental oposición a la visión de Aristóteles. Aceptar lo uno es poner en cuestión necesariamente la legitimidad intelectual de lo otro. Sólo cuando este reconocimiento tenga lugar podrán los seguidores de Aristóteles y Santo Tomás empezar a jugar su rol pleno en el mundo moderno.” “The Philosophy of Nature, Empirical Science, Metaphysics” – Commentary on “Maritain’s Views on the Philosophy of Nature” by John C. Cahalan en R. HENLE S.J., M. CORDES, J. VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”* S. Louis, American Maritain Association, 1981, p.235. A nuestro juicio, la concepción positivista y neopositivista corresponde al entorno de discusión de la filosofía, y no ha sido en general muy aceptada entre los científicos profesionales. Desde ya, no hay rastros de esa concepción entre los autores más encumbrados de la ciencia moderna. Por eso cabe aguardar, por parte de la comunidad científica, cierta simpatía y receptividad hacia la epistemología realista que propone Maritain.

importancia especial, que el propio Maritain tal vez no llegó a reconocer, por lo menos si se juzga por el escaso desarrollo que presta al tema. Quisiéramos destacar aquí su comentario en el volumen dedicado a la filosofía de la naturaleza, en el apartado que considera justamente su relación con la metafísica.⁴⁵

Recién se dijo que la filosofía no depende de la ciencia para constituir sus premisas y llegar a las conclusiones que le son propias. Sin embargo, en la línea de la causalidad dispositiva, según se representa en la analogía de la relación alma-cuerpo, se establece cierta dependencia que se va acentuando con el tiempo, en la medida en que las nuevas teorías científicas procuran un conocimiento más abarcativo, profundo y certero de la realidad. Los datos científicos nutren la reflexión de la filosofía de la naturaleza, pero también la de la antropología, la ética y la epistemología. Ahora bien, la metafísica, en cuanto sabiduría *simpliciter*, debe considerarse por completo fuera del alcance de las afirmaciones de la ciencia. Su campo de especulación, que es el ser en cuanto ser, no le debe nada directamente a los contenidos científicos y permanece, por su naturaleza misma, en condiciones de autonomía. Podría argüirse, a título ilustrativo, que grandes visiones metafísicas ya estaban consolidadas antes de que la ciencia empezara su camino. El posible envejecimiento de una concepción metafísica atañe más a su ropaje histórico que al núcleo de sus afirmaciones, y en ello hay un claro contraste con la variabilidad de las doctrinas científicas y, por repercusión, la que afecta a la misma filosofía de la naturaleza. En el siguiente apartado examinaremos con más detalle este punto.

Sin embargo, pese a la dignidad que le corresponde en cuanto saber, la metafísica también tiene sus “miserias”, y como toda empresa humana debe mendigar su luz a partir de una experiencia de la que difícilmente pueda descubrirse en su claridad propia la realidad del ser, si primero no se ve reflejada en el ser sensible y finito. Las condiciones operativas de la inteligencia la impulsan, sin duda, hacia lo ontológico, y según fue explicado, le basta la apreciación de la experiencia cotidiana para descubrir el orden de los principios y las causas fundamentales de lo existente. Pero, a juicio de Maritain, esa experiencia iluminada cristaliza, ante todo, en la formulación del ser sensible, de lo material y cambiante, de una participación aprehendida por las redes de la abstracción física, que es la más connatural al hombre y en cuya consistencia puede tomar impulso para alcanzar las alturas del ser como tal. Está pues en la dinámica misma del conocimiento humano la necesidad de transitar, siquiera en sus rasgos más generales, por la filosofía de la naturaleza para disponer la mente

⁴⁵ pp. 143-148.

al entendimiento cabal del objeto metafísico. Esto que se justifica desde la teoría del conocimiento encuentra su confirmación en la historia: el abandono de la filosofía de la naturaleza a partir de la modernidad dejó a la metafísica realista sin el suelo bajo sus pies, y la condujo a posiciones idealistas o de un realismo de intención pero ineficaz, aprisionada en la subjetividad como refugio ante el embate de las ciencias.

Según R.Dennehy “la reivindicación de la metafísica a través de la reflexión sobre la inteligibilidad de la mente funciona en el contexto de una metafísica y una epistemología realistas sólo si está basada en un conocimiento directo y cierto del ser extramental, es decir, del ser sensible.”⁴⁶ El rechazo de la instancia filosófico natural como punto de partida de la metafísica produce tres consecuencias negativas:

- 1) Contribuye a vaciar el contenido de la noción de ser, transformándolo en un puro esquema lógico, un ser genérico resultado de la *abstractio totalis*, y al mismo tiempo desdibuja el carácter propiamente *ontológico* de la filosofía de la naturaleza.
- 2) No permite que la metafísica juzgue sapiencialmente a la filosofía de la naturaleza ni mucho menos a la ciencia física, en la medida en que permanecen ajenas a su horizonte.
- 3) Sin la mediación de la filosofía de la naturaleza, la experiencia metafísica del ser sensible conduce a la dicotomía absoluta de Ser y Devenir de Parménides, en la medida en que no se comprende el carácter del *ente móvil*.⁴⁷

De modo, entonces, que la filosofía de la naturaleza debe considerarse como una condición, en el orden material y dispositivo, para la realización efectiva de una metafísica realista. Y aquí nos atrevemos a apropiarnos del léxico que Maritain ya había adoptado a propósito de la filosofía cristiana para formular esta relación diciendo que la metafísica depende de la filosofía de la naturaleza no en su especificación sino en su ejercicio. Si bien se trata de un vínculo interno a la filosofía, indicativo de que inclusive la sabiduría metafísica se contrae a una cierta dependencia decisiva para su integridad.

Por otra parte, las luces sapienciales que orientan el trabajo científico desde la altura filosófica no podrían descender adecuadamente ni ser asimiladas *ad modum recipientis* si la metafísica, que es la fuente de esa regulación, no contase con la mediación de la filosofía de la naturaleza. Este oficio mediador que transfiere los dictámenes de la sabiduría superior a la

⁴⁶ R.DENNEHY “Maritain’s realistic defense of the importance of the philosophy of nature to metaphysics” p. 112.

⁴⁷ *Ibid.* pp. 114-129.

ciencia inferior es también original, y no se cumple a menos que cada parte respete su identidad epistemológica. Partiendo de una filosofía de la naturaleza ilustrada en el diálogo con la ciencia, cercana a sus problemas y a su lenguaje, pero que a la vez tiene una impronta estrictamente ontológica, es posible fundar una metafísica con arraigo en las cosas del mundo que sea capaz de orientar la búsqueda científica.

4. El progreso del saber: problema y misterio

He aquí un tema que permite, a nuestro entender, una comparación eficaz e instructiva entre los distintos modos del saber. La cuestión acerca del progreso o avance del conocimiento no puede ser considerada bajo los mismos parámetros en cada ámbito del saber, ni mucho menos equipararlo con lo que ocurre en otros campos de la cultura, como el arte o la economía. Una característica muy acentuada por la vertiente iluminista, a la que Maritain acusa de haber sustituido la sabiduría por la ciencia, es justamente la idolatría del progreso, que se convierte en lema del positivismo decimonónico. Ya en tiempos de Bacon se proclamaba la superioridad del método inductivo sobre la deducción por el hecho de asegurar un efectivo incremento del conocimiento. Bajo similares consideraciones Descartes prefería la matemática a la lógica. Así fue cómo el progreso estableció el índice de calidad del conocimiento, y fue desplazando poco a poco el pensamiento tradicional (en el sentido peyorativo de estar anclado en el pasado) por una ciencia en constante renovación, con la proa abriéndose camino en las aguas de la historia y realizando, a paso firme, la utopía prometeica del hombre como “dueño y señor de la naturaleza”.

Maritain está de acuerdo en que la ciencia debe ser progresiva. Los productos de la técnica representan una admirable confirmación de ese carácter. Pero nuestro autor rechaza de plano el intento de poner bajo la misma medida el conocimiento filosófico y la vida espiritual. Bajo el imperio de la mentalidad científicista se supone que una escuela filosófica debe dejar su lugar a otra: Descartes, Kant, Comte, Bergson, Heidegger, no serían más que etapas de un devenir comparable al que encadena la secuencia de Ptolomeo, Copérnico, Newton y Einstein. Hay aquí una lamentable confusión, que deriva en lo que *El campesino del Garona* denominó la “cronolatría”.

Para ello hay que empezar por advertir que la tradición es la huella perenne de la naturaleza humana en su periplo de autorrealización. Según frase muy repetida por nuestro autor, la existencia es una síntesis de naturaleza y aventura, de esencias y acaeceres, de modo

que lo temporal y lo eterno se revelan, en algún sentido, en la vida intelectual. Por ello se impone una distinción que Maritain pide prestada a su contemporáneo Gabriel Marcel, aunque bajo una profunda reformulación de sentido: la distinción entre *problema* y *misterio*.⁴⁸

El misterio hace referencia a la insondable riqueza del ser, que es término de nuestro conocimiento, y a su presencia en el conocimiento mismo, a su inefable presencia en el alma. El problema, en cambio, tiene que ver con la trama de conceptos y representaciones bajo las cuales intentamos contener, del mejor modo posible, ese misterio. Ambas dimensiones son irreductibles. “De la inteligencia, como de la fe, debe decirse que su acto no termina en la fórmula, sino en la cosa”, y así, al revés de lo que pensaba Descartes, el misterio no es enemigo de la inteligencia, sino su alimento. Las cosas a las que el intelecto busca con afán contienen “una plenitud ontológica a la cual se une vitalmente y en la cual se sumerge sin agotarla jamás”. En tal sentido, cualquier acto de conocimiento, entendido como asimilación de lo otro en cuanto otro, connota un rasgo de misterio. No obstante, “el tipo sobreeminente del misterio es el misterio sobrenatural, objeto de la fe y de la teología”, que tiene que ver con Dios mismo. Pero también la filosofía y la ciencia “tienen entre manos a un misterio, a otro misterio, el de la naturaleza y el del ser”. Dicho más categóricamente: “una filosofía que no tuviera el sentido del misterio no sería filosofía”. Ello explica la aversión de Maritain hacia los planteos del racionalismo cartesiano, con sus ideas claras y distintas, incapaz de acoger la intuición del ser.

En cuanto al tipo característico de lo que estamos identificando como “problema”, lo encontramos ante todo en los juegos de palabras cruzadas, los rompecabezas, los enigmas creados *en* y *para* la mente: “el problema es un complejo nocional creado por nuestra inteligencia, el cual aparece a primera vista inextricable y que debe ser resuelto”. Justamente porque nuestro pensamiento es conceptual y se mediatiza en un tejido de teorías y símbolos, no es posible aislar un componente de otro: el misterio del ser *en sí mismo* se convierte en un problema *para nosotros*.

Pero aquí viene lo más importante: “según las diversas clases de conocimiento y de saber *predomina* el uno o el otro aspecto”. Esto quiere decir que el aspecto de “problema” tendrá mayor relevancia en el terreno empiriológico, donde se requiere un aparato más importante de construcciones racionales y teóricas, o en el de las matemáticas, en el que la construcción misma hace las veces de la existencia de los objetos, o también en el campo del saber práctico de la técnica. No obstante, aclara Maritain, lo misterioso siempre está “sobre

⁴⁸ Seguimos aquí la exposición de *Siete lecciones sobre el ser...* pp. 20-29.

todo en los momentos de descubrimiento, de renovación o de crisis del saber”. En cambio, el aspecto de “misterio” cobra envergadura y protagonismo donde la mirada se dirige más a lo ontológico, donde pesan más el componente intuitivo y analógico, el campo de la filosofía de la naturaleza, la metafísica y, por eminencia, la teología.

Teniendo esto en claro, es posible identificar dos modos absolutamente diferentes de progreso, que corresponden respectivamente a lo problemático y a lo misterioso. En la medida en que son más bien un conocimiento asociado al problema, las ciencias particulares avanzan por *sustitución*: “una solución sigue a la otra; una acaba y otra comienza; se trata de un progreso lineal y por sucesión de aspectos de razón o de perspectivas ideales, de maneras de conceptualizar el objeto; y si una primera solución es incompleta (y este es el caso de siempre) la otra la *reemplazará*.” En *Los grados del saber* Maritain destaca que la ciencia no sólo está inconclusa en su extensión, sino también en su forma noética y en la intensidad con la que refleja su objeto formal. Así puede hablarse de una aproximación asintótica de la ciencia a su tipo ideal, mientras termina de despegarse de los residuos ontológicos de viejas épocas y va asumiendo, a veces material e imperfectamente, ciertas nociones empiriológicas que deberá pulir en su discurso futuro.⁴⁹

Pero cuando entramos en el saber cuyo lenguaje propio es el misterio la característica es “entrar más y más en *lo mismo*. El espíritu permanece en un punto fijo, gravita alrededor de un centro o más bien penetra más y más una misma espesura”. Este progreso no es por sustitución sino por *ahondamiento*, como cuando leemos una y otra vez la Biblia para profundizar en cada abordaje la experiencia de su mensaje. Por eso tiene sentido defender la tradición en el ámbito del misterio: no se trata de abandonar el agujero para cavar en otro lado, sino de hurgar más y más en lo profundo de las cosas.

... en cierto sentido hay más continuidad en la filosofía que en la ciencia. Pues una nueva teoría científica cambia completamente la manera misma en que la precedente había planteado la cuestión. Los problemas filosóficos permanecen, por el contrario, siempre los mismos, bajo una forma u otra; más aún, las ideas filosóficas fundamentales, una vez que han sido descubiertas, se convierten en adquisiciones permanentes de la herencia filosófica.⁵⁰

Avanzando un poco más, Maritain compara la sed del conocimiento científico, que una vez resuelto un problema se aplica a otro, y la sed de sabiduría y bienaventuranza, que jamás se sacia en este mundo y que de ningún modo puede bastardarse haciéndola

⁴⁹ pp. 247-248. Cf. WALLACE, W. “Maritain and the notion of scientific progress” en *Notes et Documents* a.19, 1980, pp. 21-26 y a.20, 1980, pp. 28-35.

⁵⁰ *Le philosophe dans la cité* en OC XI pp.15-16.

problemática. Es un desorden fundamental “trasladar la filosofía, la metafísica, la sabiduría, conocimientos en los que domina ante todo la *veneración* del misterio del ser, al campo de la primera sed, a la cual conviene tan sólo un problema que resolver, un enigma que descifrar”. La barbarie de nuestro tiempo consiste, en cierta medida, en esa lamentable trasposición que pretende imponer la ley de la sustitución, propia del dominio científico, al de la indagación de lo misterioso, olvidando que “este progreso no es la ley de la sabiduría, pues el progreso de ésta es un progreso por ahondamiento, un progreso por adhesión y por unión más y más profunda, por intimidad creciente.”

La metafísica, como ciencia superior, está de suyo muy afianzada en sus principios y tradiciones, ya que le bastan condiciones mínimas de experiencia y método para su investigación. En *Filosofía de la Naturaleza* se aborda el tema del progreso en función del influjo de unos saberes sobre otros. Así, la metafísica, la menos “histórica” de las perspectivas, “puede perdurar a través de siglos”, mientras que “lo máximo que puede alcanzar un tratado de filosofía de la naturaleza es la duración de la vida de un hombre” habida cuenta de su mayor dependencia respecto del dato científico. El progreso de la ciencia, finalmente, puede medirse incluso en días.

Parece discutible la apreciación de Maritain según la cual la filosofía de la naturaleza depende hasta tal punto de los conocimientos científicos que le sirven de base que está condenada a frecuentes ciclos de caducidad y renovación. Por lo demás, si la filosofía de la naturaleza necesitase una renovación tan frecuente, ¿cómo podría tener tanto valor para la metafísica? Tal vez lo más apropiado sería distinguir en esta ciencia un núcleo de contenidos perennes, cuyo fundamento y valor están próximos a la metafísica, y luego una serie de desarrollos más específicos y con un sostén menos rígido, que entrarían en relación con los conocimientos científicos. Para ayudar a distinguir y ordenar estos dos ámbitos sería oportuno el diálogo con la filosofía de las ciencias, así como el despliegue de ciertas disciplinas filosóficas “sectoriales”, tales como la filosofía de la física o la filosofía de la biología, que atiendan de manera puntual la problemática de cada una de estas disciplinas.

De cualquier manera nuestro autor aclara que las transformaciones de la filosofía de la naturaleza no llegan a ser de orden substancial, como (dicho indirectamente) parece ser el caso de la ciencia.

Un tratado de metafísica puede perdurar a través de siglos y aún, si es puro (aunque siempre contiene alusiones al estado de las ciencias en su tiempo, a las opiniones de los hombres, etc.) desafiaría al tiempo. La *Metafísica* de Aristóteles se lee siempre. ¿Cuánto tiempo puede durar un tratado de física experimental o de biología? Veinte, diez, tres, dos

años, el tiempo de la vida de un caballo, de un perro, de una larva de abejorro, de una remolacha o una zanahoria, por no decir un día. ¿Y un tratado de filosofía de la naturaleza? Pues bien, considero que lo máximo que puede alcanzar un tratado de filosofía de la naturaleza es la duración de la vida de un hombre, cincuenta, sesenta años, *si autem in potentatibus, octoginta anni*, y aun así, con la condición de que sea puesto al día periódicamente, suponiendo que se impriman del mismo ediciones sucesivas; pues ese tratado debe necesariamente tener un contacto íntimo con las ciencias de los fenómenos, y éstas se renuevan mucho más rápidamente que la filosofía.⁵¹

Volviendo al pasaje recién citado de *Théonas*, afirma Maritain acerca de la metafísica que a pesar de que “en ciertas épocas sufre entorpecimientos, hasta paralizaciones, siempre vuelve a tomar impulso en una dirección invariable”.⁵² No obstante debe decirse que la metafísica sigue siendo la más difícil de las ciencias, y que más allá del puñado de principios fundamentales a cuyo derredor orbita por naturaleza nuestra inteligencia, el progreso general de la filosofía es mucho más problemático que el de la ciencia. En efecto, “si todos los matemáticos cooperan con el crecimiento de las matemáticas y todos los sabios en el crecimiento de las ciencias, no todos los filósofos cooperan (al menos directamente) en el crecimiento de la filosofía. Los que se equivocan sobre los principios no trabajan sino para destruirla.”⁵³

5. Algunos ejemplos de colaboración entre los saberes

a) El hilemorfismo

Se trata de uno de los casos predilectos de Maritain, tanto por la particular relevancia que la doctrina hilemórfica tiene como tesis troncal de la filosofía de la naturaleza, como por las reacciones que ella ha suscitado desde siempre en el campo científico, a veces en

⁵¹ *ibid.* p.177. “Es muy verdadero que tanto la filosofía como la ciencia no serán nunca acabadas; pero la filosofía progresó en el tiempo de una forma muy diferente que la ciencia –profundizando y acreciéndose, no por refundición y por sustitución. Y, sin duda, también en la propia esfera de las cosas que un día eran tenidas por ciertas (por ejemplo las opiniones de Aristóteles sobre el primer móvil o sobre la legitimidad de la esclavitud) ya no serán tenidas por ciertas mañana. Pero lo que es propio del saber filosófico, por oposición a la ciencia de los fenómenos, es que no se puede decir que en su dominio nada de lo que tenemos por verdadero hoy, no esté seguro de ser tenido por verdadero mañana. Por el contrario, hay en la filosofía certidumbres definitivamente adquiridas –incluso si un filósofo entre mil es el único que las ve- y aserciones que son verdaderas para siempre. Pues lo que la filosofía pide por naturaleza es llegar a un conocimiento inmutable y necesariamente verdadero, al saber.” *Filosofía moral* p. 364.

⁵² p. 164.

⁵³ pp. 164-5. Posteriormente Maritain compuso un escrito titulado *Cooperación filosófica y justicia intelectual* donde se explaya en términos más optimistas acerca de este punto. Cf. *Razón y razones* pp. 60-92.

términos críticos. Desde la crisis del nominalismo y las objeciones de Galileo y Descartes hasta las más recientes expresiones de la física atómica, esta tesis filosófica ha sido planteada de diversos modos por los autores tomistas. En el terreno filosófico nos manejamos con un enfoque ontológico, mientras la ciencia procura alcanzar la realidad desde el punto de vista empiriológico. Para Maritain, firmemente convencido de la autonomía y el nivel sapiencial de la filosofía de la naturaleza, “la doctrina hilemórfica ... es tan verdadera en nuestros días como en los de Aristóteles; lo que ha envejecido es su vocabulario y sus ejemplificaciones, no su sustancia.” Así, por ejemplo, los tipos sustanciales de antaño se reducían a los cuatro elementos, y hoy tenemos, hablando en términos equivalentes, más de 100 elementos químicos, sin contar los isótopos, en una lista que ni siquiera es completa. Pero más allá de los modelos que proporciona la ciencia de cada época para dar cuenta de la apariencia fenoménica de las totalidades sustanciales, permanece intacta “la concepción *esencialmente* infigurable y puramente ontológica que la filosofía llega a elaborar acerca de los primeros principios”.⁵⁴

Según nuestro autor, el examen filosófico de la sustancia corpórea tiene como punto de partida la experiencia vulgar. Desde ella vemos, en primer lugar, que nuestro conocimiento intelectual es básicamente abstractivo y que lo que de él obtiene es un concepto universal de aquello realizado singularmente en las cosas. Eso expresado en la idea es la *esencia* que la inteligencia reconoce como ser específico de las cosas, en algunos casos, y en otros como algún rasgo genérico pero de orden esencial (por ejemplo “ser viviente sensitivo” o “ser vertebrado”). En segundo lugar, a partir del ente como objeto propio del entendimiento, se alcanza la distinción entre lo que es *en sí* (sustancia) y lo que es *en otro* (accidente). Esa distinción es absolutamente primaria e irreductible, y no tiene nada que ver con la noción empiriológica de sustancia como plexo de determinaciones observables conservadas en el tiempo. La ciencia hablará de ciertas entidades presentadas o descritas por alguna analogía con el ser sustancial, pero no estará en condiciones de localizar la sustancialidad en ninguna de ellas. Filosóficamente todo lo existente es sustancia, o parte de una sustancia, o un conjunto de sustancias. La ciencia no puede aportar más que indicios o señales, pero en ningún caso desmentir la vigencia del ser sustancial mismo. Por último, cabe incorporar la intuición ontológica de la unidad, entendida como *unum per se*, característica de la sustancia individual por oposición a las unidades de orden, fundadas en lo extrínseco, como puede ser el caso de una población animal o humana, o de una máquina. En suma,

⁵⁴ *Los grados del saber* p. 289.

“estos tres datos son datos puramente filosóficos. No tienen ningún interés para el científico, que no se ocupa de ellos porque están fuera del radio de aproximación de sus medios de escrutar la naturaleza.”⁵⁵

En un segundo momento, y en consideración a esos principios filosóficos, se procede a dialogar con la ciencia en búsqueda de una posible explicitación de las especies ontológicas que representan las esencias naturales, cotejando con los datos recolectados en el nivel empiriológico. Ya mostramos las aristas controversiales del tema de las especies, pero en todo caso importa ser capaces de individualizar siquiera algunos casos, a fin de establecer la existencia de efectivas transmutaciones sustanciales.⁵⁶

Hay ante todo un ejemplo directo e irrefutable, que tiene que ver con la intuición de la unidad sustancial del ser vivo. En efecto, más allá de las dificultades que aparezcan en el ámbito de lo no-viviente, y de la exacta delimitación de las especies ontológicas en el reino vegetal y animal, es un hecho que cada ser viviente es algo uno *per se*, dueño de una existencia de carácter sustancial. Cuando ese ser viviente se alimenta, la sustancia de lo ingerido se trasforma, real y sustancialmente, en la del viviente que la consumió. Existen, entonces, verdaderos cambios sustanciales, ya conocidos desde antiguo pero hoy reforzados con el aporte de los hechos científicos a manera de manifestación probable. No se puede justificar cabalmente el cambio sustancial sin apelar a la doctrina de la composición de materia prima y forma sustancial.⁵⁷

Los conocimientos científicos de hoy favorecen el alcance explicativo del hilemorfismo al establecer, con una razonable confiabilidad, que la trasmutación entre los elementos químicos o entre sustancias formadas a partir de ellos son verdaderos cambios sustanciales. Aquí no se tiene la certeza plena que observábamos recién en el caso de la nutrición, o en el de la muerte. Pero no deja de ser una contribución completiva que surge de la adecuada integración de los puntos de vista de la filosofía y de la ciencia.⁵⁸

Finalmente, las consideraciones que aporta la filosofía a propósito de la materia prima como coprincipio hilemórfico quizá pueden encontrarse de algún modo en los estudios físicos acerca de la estructura de la materia. Para la ciencia, la materia representa una suerte

⁵⁵ “La philosophie et l’unité des sciences” en OC VII p. 270.

⁵⁶ *Ibid.* pp. 270-271.

⁵⁷ *Ibid.* p. 273.

⁵⁸ *Ibid.* pp. 274-276. “Yo estoy convencido de que la teoría hilemórfica es perfectamente compatible con los descubrimientos de la física moderna [...] no obstante sería una ilusión buscar una *verificación* de la teoría hilemórfica en la física moderna, porque una y otra se mueven y actúan en dos diferentes niveles del pensamiento, y las entidades construidas por la explicación físicomatemática de la materia encierran una gran parte de simbolización, y aparecen como *seres de razón* fundados en la naturaleza de las cosas, más bien que como expresiones ontológicas de la estructura de las esencias.” *Razón y razones* p. 70.

de sustrato inasible, justamente aquel sujeto de los cambios accidentales que denominamos sustancia, o bien designa una realidad puramente fenoménica, que engloba diferentes fenómenos, como la danza de los átomos y las partículas, o la trasmutación de la energía. Pero en todo caso no pasa del nivel accidental. En cambio, la filosofía puede descubrir en esos modos sustanciales más o menos precarios, como son los átomos de la tabla periódica, una determinada organización estructural en el espacio y una actividad específica representada por las diferentes variantes de la energía. De esta manera, sin invadir los dominios del otro, el saber filosófico y la ciencia se ilustran y refuerzan mutuamente en sus respectivas concepciones.⁵⁹

b) La teoría de la relatividad

Tenemos aquí un ejemplo particularmente interesante por el grado de atención que le prestó Maritain durante toda la década de 1920, y los detalles sabrosos que han quedado documentados acerca de él. Tal como indicamos más arriba, el compromiso de Maritain con la teoría de la relatividad se disparó sobre todo a partir de la conferencia de Einstein en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1922. En su discurso el sabio alemán reitera la necesidad de definir los conceptos físicos, en especial el de simultaneidad, según parámetros operativos, es decir, de reconocimiento empírico.

El comentario de Maritain se volcó en su artículo *La metafísica de los físicos o la simultaneidad según Einstein*.⁶⁰ Ante todo, dice,

si el físico tiene fundamento para decir: ningún concepto es utilizable para mí salvo que posea un medio de verificarlo por una medición empírica, la razón le prohíbe decir: ningún concepto *tiene significación* en sí mismo salvo que yo posea un medio de verificarlo por una medición experimental.⁶¹

Según Maritain la noción científica de simultaneidad supone necesariamente la concepción previa del sentido común, afincada en lo ontológico. El propio Einstein da por sentado que la

⁵⁹ *Ibid.* pp. 276-277.

⁶⁰ *De la métaphysique des physiciens, ou de la simultanéité selon Einstein* en “La Revue Universelle” 10 (1922) pp. 426-445.

⁶¹ p. 205.

verificación de la simultaneidad de dos acontecimientos distantes supone la observación de la señal luminosa proveniente de cada uno de ellos *al mismo tiempo y en el mismo lugar*.⁶²

En cuanto al carácter relativo de la *medida* de la longitud, del tiempo, etc., no sería más que una *apariencia*, no en cuanto indica lo que puede ser registrado a nivel sensible bajo el influjo físico de las cosas y las leyes de la percepción, sino en el sentido de un *ente de razón* construido por la ciencia bajo determinados supuestos teóricos.⁶³ En esto la crítica filosófica toma distancia de la interpretación de los propios físicos relativistas, para quienes la ausencia de un punto de vista privilegiado para las mediciones espacio-temporales, que es la base misma de su teoría, indica que ya no tiene sentido distinguir entre lo “real” y lo “aparente”. No es “más real” la trayectoria rectilínea de una bomba vista desde el avión desde el cual fue lanzada que la trayectoria parabólica de ese mismo artefacto explosivo observado desde tierra. Ni es “más real” la simultaneidad de los dos acontecimientos observados desde una perspectiva que la no-simultaneidad observada desde otra. Para que tuviera sentido hablar de una simultaneidad “real” a distancia, o sea para atribuir a ese concepto un carácter absoluto, habría que estar al mismo tiempo en los dos lugares y registrar la medición.⁶⁴ Pero, como señala Maritain, tal opinión significaría

caer en el error *sensualista* ya denunciado, olvidar que la simultaneidad de la que hablamos, la naturaleza, la suerte de ente que se denomina simultaneidad, no es un objeto de imaginación o de sensación, sino un objeto de concepto, un objeto de inteligencia, y que la inteligencia se representa precisamente a la vez (o como objeto de un solo y mismo acto de aprehensión intelectual), cuando concibe su simultaneidad, el acontecimiento que tiene lugar en Nueva York y el que ocurre en París. [...] Dado que la física trabaja sobre medidas sensibles, y debe verificar sus conceptos en observaciones efectuadas *hic et nunc*, es bien posible que la definición filosófica de la simultaneidad no tenga utilidad práctica para ella, y que encuentre ventajoso reemplazarla en su sistema de signos por algún sucedáneo empírico-cuantitativo. Estamos aquí en presencia de un punto de ruptura entre la filosofía natural y la ciencia físico-matemática. Pero como quiera que se determine ese sucedáneo, por ejemplo a la manera de Einstein, la esencia de la simultaneidad misma permanece siempre como aquello que la inteligencia ha concebido y definido.⁶⁵

La física matemática sustituye la *nature* por la *measure*. Si bien las mediciones efectuadas empíricamente se fundan en la realidad, no expresan más que ciertas proporciones cuantitativas, pero no lo real en sí mismo. No obstante, Maritain acepta que la teoría de Einstein no es, como podría suponerse a partir de la tesis de Duhem, un puro artificio

⁶² *La relatividad* p.38

⁶³ *Réflexions...* en OC III p. 214 n.2

⁶⁴ *ib.* p. 217

⁶⁵ *ib.* p. 217 y 220. En su carta del 10 de setiembre de 1922 Ch.Journet comenta el escándalo que le provoca la actitud sofista de algunos físicos. Cf. *Journet/Maritain: correspondance* v.I p.97

matemático, sino un conocimiento auténticamente *físico*. Se presenta a sí misma, y no sin razón, como una visión superadora del mecanicismo matemático ingenuo de la física clásica, con su Espacio y Tiempo absolutos. Pero su mayor compromiso con lo estrictamente físico no va más allá de la formalización de registros mensurables, y de ninguna manera alcanza la intimidad de la naturaleza misma. Viene a ser una categoría *sui generis*, una suerte de “empirismo matemático” cuyo mérito principal está en su poder unificador y en el rigor de su lenguaje técnico-matemático. En repetidas ocasiones Maritain subraya la legitimidad y el ingenio admirable de la teoría *científica* de Einstein. Pero, al querer prolongar sus principios en insinuaciones pseudo metafísicas, se convierte en una “monstruosidad”.⁶⁶

Los seguidores de Einstein se encargaron de salir en defensa de la teoría, incentivados por la crítica de los filósofos. Entre ellos vale destacar al capitán André Metz, quien compuso un ensayo de divulgación sobre el tema⁶⁷ en el cual replicaba directamente la interpretación que había desarrollado H. Bergson en un trabajo publicado a principios de 1922 titulado *Duración y simultaneidad*⁶⁸, donde interpretaba la descripción de los fenómenos relativistas en términos de una distorsión subjetiva de la realidad. La respuesta de Metz hace hincapié, por el contrario, en el estatuto “real” de la relatividad por cuanto el tiempo natural, vivido, el “de todo el mundo”, se apoya en la percepción de la simultaneidad, cuyo carácter relativo es justamente lo que establece la teoría física. De modo que el planteo de Einstein se impone por igual al físico y al metafísico, pues lo único que cuenta es la condición de observador: “no hay dos verdades: el *tiempo* de Einstein es el tiempo de todo el mundo, el tiempo que rige todos los fenómenos físicos, químicos y biológicos, todos los cuales pueden servir de ‘relojes’”.⁶⁹

En abril de 1924 Maritain escribe sus *Nuevos debates einstenianos*, en defensa de Bergson.⁷⁰ A pesar de haberse distanciado de las ideas de su antiguo maestro, Maritain no había perdido la estima por él y comparte aún cierto resquemor hacia las ciencias positivas y

⁶⁶ *ib.* pp. 251-253. Más adelante, en su segundo artículo, Maritain dirá que “las *hipótesis*, en el sentido que el término tenía en el antiguo vocabulario matemático, las hipótesis imaginadas para *salvar los fenómenos* no nos enseñan la naturaleza de las cosas [...] El espacio tiempo no euclidiano con su nueva ley de gravitación, el universo “cilíndrico” de Einstein, el universo “hiperbólico” del profesor de Sitter no son más *reales* que las excéntricas y los epiciclos de Hiparco y de Ptolomeo, y es verosímil que durarán mucho menos.” pp. 248-250.

⁶⁷ *La relativité* Paris, Chiron, 1923. Cf. de ese mismo autor “Bergson, Einstein et les relativistes” en *Archives de Philosophie* XXII, 1959 n° 2 pp. 375 ss. El propio Einstein, al publicarse la segunda edición de este trabajo, le escribió a Metz asegurando su beneplácito acerca de la exposición de la teoría y que “la refutación de las afirmaciones inexactas de otros autores” era “siempre exacta”. Agregaba que “Es lamentable que Bergson se haya equivocado tan pesadamente, y su error es por cierto de orden puramente físico, independiente de toda discusión entre escuelas filosóficas.” *Reflexions...* p.225 n.1 y A.METZ “Bergson, Einstein et les relativistes” p. 377.

⁶⁸ *Durée et simultanéité: à propos de la théorie d'Einstein* Paris, Quadrige-PUF, 1998.

⁶⁹ Cf. *Reflexions...* en OC III pp. 222-225 y A.METZ “Bergson, Einstein et les relativistes” pp. 375 ss.

⁷⁰ “Nouveaux débats einsteiniens” en *La Revue Universelle* 17 1924 pp. 56-77.

la pretensión reduccionista de sus representantes.⁷¹ Su respuesta se dirige, ante todo, a rechazar la interpretación de Metz acerca de la medida como si fuese la realidad en sí. Más aún, los valores teóricos de las mediciones que se obtienen en cada sistema dependen, en última instancia, del postulado de invariancia de la velocidad de la luz, el cual, aclara Maritain, de ningún modo se puede considerar empíricamente demostrado.⁷² Ni cabe esperar que lo esté alguna vez, puesto que dicho postulado, si se interpreta en términos ontológicos, es intrínsecamente contradictorio. En efecto, más allá de los guarismos que resulten de ciertas operaciones de medida acerca de una magnitud dada, como por ejemplo la velocidad, si ésta se considera como propiedad *real* de los cuerpos, vale decir como una relación *real* entre distancias y tiempos *reales*, no es posible en absoluto que un mismo rayo de luz tenga *realmente* el mismo valor de velocidad para todos los sistemas en movimiento relativo, por cuanto implicaría que la misma cantidad se predicaría y no se predicaría, *al mismo tiempo y en el mismo sentido*, a los tiempos y distancias de un cierto sistema de referencia. Si al observar un sistema en movimiento relativo sus longitudes se contraen y sus tiempos se dilatan, no es por una supuesta dislocación o duplicación de la realidad, sino por aplicación de las transformaciones de Lorentz. En pocas palabras, “(Es absurdo) que el cambio de medida que proviene del cambio de observador afecte a la realidad misma de la cosa mensurada.”⁷³

Ahora bien, las eventuales confirmaciones empíricas que puedan aducirse a favor de la teoría de Einstein, la mayoría de las cuales son por demás discutibles según Maritain, no constituyen, en buena lógica, una desmentida de esa contradicción. Por el contrario, la lógica no sólo enseña que de lo falso puede seguirse lo verdadero, sino que de una contradicción se deduce *cualquier cosa*. Una vez puesta la contradicción, ¿en nombre de qué otro principio podrá prohibirse alguna conclusión?⁷⁴ El problema es que algunas conclusiones de la teoría también parecen contradictorias. Así, por ejemplo, si un sistema B se desplaza relativamente a otro A a una velocidad cercana a la de la luz, el observador de A verá al observador de B aplastarse casi por completo como resultado de la contracción de las longitudes, hasta el extremo de que el observador B le parecerá, sin duda, muerto. Pero la teoría afirma que, desde

⁷¹ Ya en su primer gran trabajo, *La philosophie bergsonienne*, Maritain admite con Bergson que “el tiempo en su realidad, como el movimiento en su realidad, es otra cosa que lo que las matemáticas llaman tiempo y movimiento, y que no es sino la traducción del tiempo y del movimiento en el registro de la cantidad abstracta. Al igual que el movimiento, el tiempo, por ser real, es algo absoluto, aunque la unidad elegida para numerarlo sea convencional y relativa.” OC I p.196

⁷² En la página 234 de las *Réflexions...* leemos: “Por muy cómodo que pueda ser para la ciencia, la ciencia misma no nos obliga de ninguna manera a aceptar el principio de la isotropía de la propagación de la luz como “demostrado”, como ontológicamente verdadero”.

⁷³ *Réflexions...* en OC III p.237.

⁷⁴ *ibid.* pp. 242-243.

el punto de vista de B, será el observador de A el que parezca muerto por la misma razón. Si de acuerdo a los relativistas todos los observadores tienen razón, luego todos están muertos. Por eso Maritain adhiere a la interpretación de Bergson, descrita más arriba, en el sentido de que hay un solo observador “real” y sólo su descripción del mundo será válida. En todo caso, si se quiere plantear la coexistencia de observadores, habrá que decir que

cada uno *juzga*, según sus observaciones exactas y sus cálculos rigurosos, *que* para el otro todas las longitudes se contraen en el sentido del movimiento, *que* para el otro todas las duraciones se retardan, [...] *que* el otro, en fin, ha de creer, según su punto de vista, que lo mismo sucede para su hermano.⁷⁵

Maritain reconoce haberse visto seducido por esta interpretación, semejante a la de Bergson, sobre todo porque la misma “tenía precisamente por objeto hacer que la teoría de la relatividad fuese aceptable al sentido común”.⁷⁶ Y por eso extrajo de ella la acusación de contradicción interna en la doctrina de Einstein. Este es un punto crítico, ya que aquí nuestro autor deja de lado la cautela que le inspiraba la extraordinaria complejidad del tema en discusión, y se embarca en una objeción propiamente *técnica, científica*, y ya no filosófica. A su entender hay una contradicción entre el postulado de invariancia de la velocidad de la luz y la afirmación del carácter no simultáneo de la percepción de los acontecimientos.⁷⁷

La respuesta de Metz no se hace esperar: en octubre de ese mismo año 1924 le hace saber a Maritain que la simultaneidad de la que habla Einstein presupone ciertas relaciones de distancia, y por lo tanto no debe confundirse con el concepto absoluto de simultaneidad, que allí no entra en juego. Con respecto a la opinión de Bergson, más allá de su coherencia, cae en una suerte de reduccionismo psicologista que fragmenta la imagen del mundo en otras tantas conciencias. Por cierto que ningún físico podría aceptar semejante escenario: “al pretender que el mundo no tenga figura, que no sea un conjunto de *cosas*, se destruye el dato científico, el dato sensible como tal, y ningún verdadero físico sería capaz de permitirlo”.⁷⁸ Además es preciso admitir que transforma por completo la composición de lugar planteada por Einstein. El principio de relatividad no exige que todos los observadores vean lo mismo, sino que lo que observan verifique las mismas leyes. Además señala que las contradicciones a las que alude Maritain provienen de no querer admitir el carácter isotrópico de la propagación de la

⁷⁵ *ibid.* p. 246.

⁷⁶ *ibid.* p. 366.

⁷⁷ *ibid.* pp. 355-358.

⁷⁸ *ibid.* p. 360

luz como principio fundamental de la teoría (o, en todo caso, aplicarlo en forma restringida a tenor del carácter contradictorio que supone según la versión de Einstein).⁷⁹

En un gesto de humildad e hidalguía Maritain acepta las críticas y se disculpa por el tono ligero y apresurado de sus comentarios. En efecto, se había metido en un terreno para el que no estaba adecuadamente preparado, pues la teoría en cuestión exige un avanzado aparato matemático, una gran capacidad de comprensión anti-intuitiva y un severo criterio de discernimiento para no extrapolar las conclusiones hacia el ámbito metafísico. En el apéndice de sus *Reflexiones sobre la inteligencia* aclara que el capítulo VII de esa obra es fruto del replanteo de sus ensayos previos, a la luz de las críticas de Metz, y que sus afirmaciones temerarias obedecían a la interpretación bergsoniana de la física, que luego abandonaría a favor del enfoque realista.⁸⁰ Luego de exponer en detalle los términos del debate, concluye reafirmando que el principio de invariancia de la velocidad de la luz sigue siendo ontológicamente falso, y que la refutación de la interpretación bergsoniana no puede computarse a favor de la teoría de Einstein.

Por otra parte, en una carta posterior dirigida al director de la revista *Les Lettres* a propósito de la réplica de Metz Maritain remite a la lectura de *Reflexions...*, por entonces próxima a aparecer. A modo de resumen de lo que allí sostiene afirma que:

1) la relatividad de la simultaneidad *real* es una noción contradictoria, que implica absurdo; 2) el principio de la isotropía de la propagación de la luz, sobre el cual se apoya inicialmente la teoría de la relatividad, no está en modo alguno demostrado desde el punto de vista científico; 3) desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza es igualmente imposible que ese postulado sea ontológicamente verdadero.⁸¹

En febrero de 1925 la misma revista saca a la luz otra carta del perseverante capitán en la que intenta justificar, a la luz de numerosas pruebas experimentales, la validez de la teoría de la relatividad. En su respuesta, publicada en el número de mayo del mismo año, Maritain distingue ante todo entre la cuestión *científica*, desarrollada en términos físico-matemáticos y que por su propia índole no puede ir más allá de un rango hipotético de cierta probabilidad, y la cuestión *filosófica* acerca de la naturaleza intrínseca del espacio y el tiempo. Subraya que

⁷⁹ A.METZ “Réponse à Maritain” en *Les Lettres* 11^o année, oct. 1924, pp. 588-603, cit. por HUBERT “Maritain et la science” p.585-586.

⁸⁰ “En un artículo publicado por la *Revue Universelle* (1er. avril 1924), habíamos criticado la teoría einsteniana de la simultaneidad no solamente en cuanto a su valor filosófico, sino en cuanto a su lógica interna, ateniéndonos a la interpretación de la teoría de la relatividad defendida por Bergson de un modo tan sutil y brillante. A partir de las observaciones que se nos han hecho, y de una reflexión más profunda, nos parece ahora que es preciso renunciar a esa interpretación, y reconocer que el razonamiento de Einstein procede sin contradicción (a partir de un postulado filosóficamente del todo inaceptable).” *Réflexions...* en OC III p. 346.

⁸¹ Dicha carta apareció en el número de noviembre pp. 748-749 (cf. OC XVI pp. 314-315).

por muy avanzada que esté la confirmación de una teoría, nunca podrá aplicarse para juzgar acerca del valor ontológico de los conceptos puestos en juego. A continuación discute las pruebas aducidas por Metz, de las cuales admite apenas una “como confirmación experimental directa”, aunque sólo “como teoría físico-matemática” y no “como doctrina filosófica”. Para concluir que “es instructivo para todos nosotros, y de provecho para nuestra higiene intelectual, el medir en ciertos ejemplos concretos la distancia que separa una sana crítica experimental y el dogmatismo sumario que se nos ofrece muy a menudo en nombre de la Ciencia.”⁸² A pesar del tono áspero que en algún momento alcanzó la polémica, Maritain se muestra cordial y componedor con su adversario.⁸³

c) La teoría de la evolución

En un pasaje de su monumental trabajo sobre la filosofía moral, Maritain alude a “tres grandes choques intelectuales que han quebrantado la confianza del hombre en sí mismo, y que en realidad podrían ser saludables y servir poderosamente a la filosofía moral si supiéramos comprender las cosas como es debido”.⁸⁴ Se trata de tres grandes propuestas, desplegadas en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, que significaron un impacto vigoroso en la idea que el hombre se ha hecho de sí mismo. En todos los casos se trata de visiones erróneas para Maritain, pero profundas y dignas de un rescate a partir de la interpretación adecuada de sus puntos de partida. Justamente el signo común de estos “tres

⁸² “Réponse en trois parties” – II. À André Metz en OC III pp. 1281-1290, cf. pp. 1282 y 1290. Maritain alude a esta respuesta en la versión de 1926 de sus *Réflexions...*, p. 366

⁸³ *ib.* p.1281. M.A. VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de Jacques Maritain* pp. 172-173. Aquel mismo número de febrero incluye otra epístola que esta vez Sertillanges le envía a Metz declarando que existe, en principio, cierta compatibilidad entre la doctrina de Santo Tomás y la de Einstein acerca de la relatividad del tiempo. Al parecer los términos de esa carta no resultan satisfactorios para Maritain, quien para entonces estaba preparando una versión revisada de *Théonas*, obra que ya hemos mencionado. Así pues, en la primera parte de su respuesta de mayo le pide al director de *Les Lettres* que tome como réplica de los comentarios de Sertillanges el texto ampliado del capítulo VI de *Théonas* (“Réponse en trois parties” – I. À A.Sertillanges en OC III pp. 1280-1281. Allí se expone con mayor trabajo y detalle la discusión sobre la naturaleza de la medida. Los físicos, dice, confunden la medida ontológica de las cosas con la comparación empírica respecto a un patrón convencional, lo que equivale a decir que confunden la cantidad con la relación. El tiempo, en cuanto es expresión de la cantidad, tiene un modo de ser absoluto y su medida está por ello plenamente determinada. Pero con respecto a nosotros, que lo reconocemos mediante operaciones de mensura empíricas, “sólo puede existir en el alma como objeto cabal del pensamiento.” (*Théonas* p.91). Y lo mismo cabe decir de la idea de *simultaneidad*, la cual se da efectivamente como un absoluto aunque los procedimientos de la observación física provoquen cuadros de relatividad. En conclusión, si puede usarse sin absurdo del principio einsteiniano de relatividad sólo es porque –piense lo que piense Einstein- el tiempo del cual se nos habla cuando se enuncia dicho principio ha sido despojado de toda significación filosófica y no es más que una entidad algebraica, fundada, sin duda, sobre lo real, y sobre medidas sensibles realmente efectuadas, pero irrepresentable en sí misma (*ibid.* pp. 111-112). Cf. HUBERT Maritain *et la science* pp.588-589.

⁸⁴ *Filosofía Moral* Madrid Morata 1966 p. 579.

choques intelectuales” es la captación de cierto escenario fenoménico que pone en evidencia la agudeza que puede alcanzar la intuición empiriológica, y al mismo tiempo la necesidad de una iluminación sapiencial que no desvirtúe el sentido de esos datos. Se trata, concretamente, del marxismo, el evolucionismo y el psicoanálisis. Por razones de brevedad y mayor pertinencia hemos escogido los dos últimos para reforzar los ejemplos de cooperación entre los saberes.

Así nos presenta Maritain el caso del evolucionismo y sus repercusiones filosóficas, especialmente en el terreno de la ética:

El primer gran sacudimiento lo produjo el darwinismo, con la teoría del origen animal del hombre. Un choque de tal naturaleza puede tener un doble resultado: un resultado destructivo para la vida moral, y que deshumaniza al hombre, si se piensa que el hombre es sólo un mono evolucionado; se tiene entonces como resultado la ética materialista de la lucha por la vida. Pero el mismo choque puede tener un resultado favorable si se entienden las cosas de otro modo, si se comprende que la materia de la que el hombre está hecho es una materia animal, pero informada de un alma espiritual, de tal modo que existe continuidad biológica en el sentido de las ciencias naturales entre el universo del animal y el universo del hombre, pero discontinuidad metafísica irreductible. El concepto científico de evolución es capaz entonces de llevarnos a una mejor apreciación de las vicisitudes y de los progresos de la historia humana, y a una ética más consciente de las raíces materiales del animal racional, de las profundidades del dinamismo del elemento irracional que hay en el hombre, pero también de las más hondas profundidades del dinamismo del espíritu que define su grandeza.⁸⁵

Maritain considera que la evolución es un hecho incontrastable. En efecto, “lo que nos muestra la paleontología es que los grandes grupos zoológicos han aparecido sucesivamente a lo largo de la historia de la tierra”. Y luego agrega: “esta sucesión histórica de la aparición de los grupos zoológicos [...] es suficiente para sugerir invenciblemente la idea de que la vida es una realidad histórica que se ha desarrollado evolutivamente.”⁸⁶ Lo que más nos llama la atención, positivamente desde luego, es de qué manera conviven en el espíritu de Maritain el entusiasmo que inspiran estos hallazgos con cierta prevención y severidad que le merecen los riesgos y profundas distorsiones a que han dado lugar. Por una parte, hay una valiosa intuición de la ciencia, a la que Maritain califica como “la real conquista de la filosofía moderna”,⁸⁷ perfectamente integrable en el tomismo y capaz de

⁸⁵ *Ibid.* pp. 579-580.

⁸⁶ “Cuatro seminarios sobre evolución” en *Revista de Filosofía* (México) p. 196. Cf. *El Campesino del Garona* p. 348. Sin duda que en este poderoso interés de nuestro autor por la evolución se reconocen huellas de su primer maestro, H. Bergson. No obstante existe una nítida diferenciación, que Bergson tal vez no vio con claridad, entre la teoría científica y las posiciones filosóficas al respecto. Cf. *La philosophie bergsonienne* en OC I pp. 389-390.

⁸⁷ *Razón y razones* p. 69.

enriquecerlo como ilustración de la movilidad universal y constitutiva del ente físico.⁸⁸ Pero existe también una versión falsamente planteada en el registro filosófico y religioso.

La teoría de la evolución representa para Maritain, siempre sensible a la temática de las ciencias biológicas, una inmejorable oportunidad para aplicar sus concepciones acerca de la integración del saber. Sus seminarios sobre evolución que estamos siguiendo en este tramo pretenden ser “cierta aproximación filosófica” en confrontación “con los datos más recientes de la paleontología y de la psicología animal”. El abordaje filosófico de un fenómeno identificado y analizado empiriológicamente permite clarificar numerosas cuestiones y abrir paso a una solución justa y razonable de las problemáticas planteadas.⁸⁹ Para nuestro autor la filosofía de Santo Tomás, quien “no tenía idea de lo que nosotros llamamos evolución”, es capaz de proporcionar “los principios metafísicos de un pensamiento realmente evolucionista”. Todo lo que hay que hacer es extender en el tiempo la escala jerárquica de los seres, con lo cual se dispone de “la evolución del cosmos de la materia y de los seres vivientes, en una consideración filosófica acorde con la imagen que la ciencia, en su nivel epistemológico, trata, bien que mal, de dar de esta evolución a cada uno de nosotros.”⁹⁰

El obstáculo principal que suele interponerse entre la visión evolucionista y la tradición de Aristóteles y Santo Tomás es la concepción fijista de la forma substancial como principio determinativo del ente corpóreo. La identificación de los tipos esenciales en virtud de ese principio formal, unida a la rigidez de la causalidad que no admite comunicación equívoca más que *ut in paucioribus*, invita a sostener un esquema universal estable, con un orden de géneros y especies constituídos desde el comienzo. Sin embargo, Maritain descubre, una vez más, el resquicio que el pensamiento tomasiano deja para conciliar el hilemorfismo con la evolución. Más allá de su explícita concesión respecto a las razones seminales de San Agustín, hay un hálito de inspiración neoplatónica que lleva al Doctor Angélico a plantear una suerte de aspiración universal de la materia hacia la realización ordenada de todas sus posibilidades en acto, y en última instancia de su imitación de Dios.⁹¹ Tomando como base de su exégesis el texto de *Contra Gentiles* III, 22, Maritain pone de relieve aquellas afinidades entre elementos químicos que conducen a la formación espontánea de sustancias mixtas cada vez más complejas. En el ámbito de la vida reaparece la temática ya presentada en nuestro trabajo acerca de la comparación entre “especie” en sentido ontológico y “especie” en sentido empiriológico. La impresión de nuestro autor es que estas últimas son

⁸⁸ *Filosofía de la naturaleza* p. 180.

⁸⁹ p. 51.

⁹⁰ pp. 58-59.

⁹¹ *Razón y razones* pp. 69-72; “Cuatro seminarios...” pp. 56-57.

más numerosas, de modo que una determinada rama o familia de vivientes, el *phylum*, podría ser considerado desde el punto de vista metafísico como el despliegue temporal de diferentes modos de una única forma substancial. Las diferencias interespecíficas a ese nivel serían, a nivel ontológico, de orden accidental, y expresarían así el juego de posibilidades aleatorias que se despliega en la propagación de un único modelo esencial.⁹²

La cuestión crucial aparece cuando se atraviesa el umbral entre un *phylum* o especie ontológica y otra. Si bien algunos tratadistas son renuentes a admitirlo, Maritain lo da por sentado y propone, a su vez, el recurso a otra noción tradicional, en este caso la de causalidad universal. Los antiguos adjudicaban al dinamismo celeste un papel instrumental en la formación de las distintas especies, a través de la regulación de las variables climáticas, o los períodos de fertilidad y celo, etc. Si bien no hay soporte para atribuir esa tarea a los astros, sigue en pie la necesidad de una moción orientadora del flujo evolutivo, que dependería en última instancia de Dios. Habría en tal caso, según nuestro autor, una intervención divina puntual, que bajo las condiciones de apertura indefinida de la materia orgánica imprimiría una virtud sobreelevante a una determinada pareja de progenitores para que el fruto de su reproducción dé un salto cualitativo realizando un tipo específico metafísicamente distinto y superior.⁹³

Maritain aprovecha también la analogía que propone Santo Tomás entre la ontogénesis y la filogénesis. La sucesión de almas que emanan a lo largo del proceso de formación del embrión humano, según la sentencia del Aquinate, constituye la mejor ilustración acerca de la posibilidad de un devenir evolutivo en el ámbito de los vivientes. Podría hablarse de la *virtud* como un equivalente dinámico de la forma, a saber como una forma o programa de movimiento, impresa por el agente y que conduciría a un despliegue ordenado de momentos. Habría en la virtud generativa una eficacia singular, transmitida a las células reproductivas por los padres, que las hace desenvolverse, a partir de su unión, un plan de desarrollo destinado a acabar en el nuevo ser. Y a partir de esta comparación se puede pensar que el acto creador de Dios produciría, como una forma operando, en la corriente del devenir universal, la irrupción sucesiva de nuevas y más perfectas virtualidades.

En cualquier caso, Maritain retiene la orientación característica de Santo Tomás según la cual la acción de la Causa Primera, que nosotros distinguimos bajo las nociones de creación, conservación y concurso, confluye en el efecto junto con la causa segunda. Por eso el escenario de la evolución, detallado en las investigaciones científicas, debería interpretarse

⁹² *Razón y razones* pp. 72-73; *Approches sans entraves* en OC XIII p. 665.

⁹³ *Razón y razones* p. 73; *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 656 n. 8 y 677; “Cuatro seminarios...” p. 74.

en términos de una síntesis de la actividad propia de las criaturas y la moción elevante de Dios.⁹⁴ Tal sería, en resumen, la “interpretación” filosófica de la teoría de la evolución en la óptica de Maritain.

Por la gravedad de sus implicancias, Maritain se detiene en el caso del origen del hombre. Ante todo aclara las limitaciones que por naturaleza afectan al dominio ontológico y empiriológico en torno al asunto. Así, la filosofía puede hablar con plena competencia de lo que es la esencia del hombre en cuanto distinta del resto de los animales, pero no puede concebir ese “resto” más que bajo la confusión de la experiencia natural, dejando al científico que investigue las diferencias puntuales, de orden fenoménico, que ayuden a discernir la taxonomía de tan vasto reino. El científico, por su parte, podrá avanzar en gran medida en la descripción de los rasgos accidentales, tanto físicos como psíquicos, de la especie humana, pero quedará al margen de la comprensión de lo más propia e íntimamente humano. Si bien esta situación invita de suyo a un diálogo cooperativo entre filósofos y científicos, los desacuerdos y los prejuicios que aquí prosperan no contribuyen a iluminar los distintos enfoques.⁹⁵

Uno de los malentendidos más dramáticos que aquí se observa es entre la interpretación científica y filosófica respecto a los ancestros inmediatos del hombre actual, agrupados bajo la categoría de *homínidos*. Mientras la ciencia los considera como *otra especie de hombres*, lo cual es problemático, la filosofía, en el entender de Maritain, les niega el carácter humano en sentido propio, mas no sin reconocer cierto perfil excepcional en esos “animales”. En efecto, la “hipótesis filosófica” de Maritain es que esas especies cuasi-humanas representan la cúspide de las posibilidades de perfeccionamiento de la vida sensitiva, y su razón de ser habría sido justamente la de proporcionar la disposición adecuada para que, bajo la mediación del gesto divino, el curso ascendente de la vida llegase por fin a su cumplimiento en el género humano.⁹⁶

⁹⁴ “... la criatura, teniendo su ser de parte de Dios, contribuye bajo la moción sobreelevante y sobreformativa del Creador, y por las actividades que recibe de él, a su propia evolución. Así Dios hace que, mediante las mutaciones más o menos infrecuentes y más o menos espaciadas en el tiempo, que él provoca en ella, la criatura trabaje ella misma para elevar a un grado de perfección nuevo una descendencia que, a su vez, tendrá todo su ser de parte de Dios.” *Approches sans entraves* en OC XIII p. 665. Cf. “Cuatro seminarios...” pp. 199-201 y 216-217.

⁹⁵ “Cuatro seminarios...” p. 204.

⁹⁶ “Cuatro seminarios...” pp. 206-207 y 209-211. En un *Post-scriptum* añadido en 1972 se expresa a propósito de la controversia entre monogenismo y poligenismo. A su entender, la ciencia paleontológica no es capaz de discernir con certeza la naturaleza propiamente humana de los fósiles y utensilios descubiertos. La filosofía proporcionaría indicios orientativos para juzgar a favor de la tesis monogenista, por el lado del advenimiento de las condiciones dispositivas que preparan la irrupción del espíritu. En definitiva la última palabra caería en el terreno de la teología. Cf. *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 644-648.

A título de curiosidad, cerramos el apartado comentando que las últimas cartas que intercambiaron Gilson y Maritain, en 1972, aluden justamente al tema de la evolución. A propósito del libro *D'Aristote à Darwin et Retour* del primero, a nuestro autor le llama la atención la afirmación que allí aparece según la cual la idea de evolución pertenecería a “una teología indemostrable”. Gilson comparte la idea de que el acto creador se despliegue a través de la evolución y que el cuerpo del primer hombre haya sido preparado de ese modo, por analogía con la ontogénesis. Pero destaca que la idea de evolución, al igual que la de hilemorfismo, no pertenece a la ciencia. Maritain está de acuerdo: “Demostrable científicamente no, por cierto. Pero la hipótesis más probable para la razón filosófica, lo creo igual que Ud.”⁹⁷

d) El psicoanálisis

En el apartado anterior citábamos la referencia de Maritain a ciertos “choques intelectuales”, entre los cuales se mencionaba a la doctrina de S.Freud. Acerca de ella puede decirse que

el resultado es destructivo para la vida humana si el hombre es considerado como una creación de las puras tendencias irracionales, de la libido y del inconsciente del instinto, de modo que la razón es considerada como desprovista de toda vitalidad y energía propias, atribuyéndole sólo el ejercicio de un control puramente extrínseco sobre las fuerzas en conflicto dentro del determinismo de la naturaleza, y negando toda realidad al universo de la libertad que es el universo mismo de la moralidad. El resultado es saludable, si este choque nos lleva a reconocer el dilatado universo de los instintos y de las tendencias en cuya punta trabajan la razón y la libertad. Entonces la ética se vuelve más consciente de la situación concreta (no ya social, sino psicológica) del hombre⁹⁸.

Según nos cuenta el propio Maritain en uno de sus *Cuatro ensayos...* consagrado al tema, su interés se vio estimulado a partir de la lectura de *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* de R.Dalbiez,⁹⁹ gracias a la cual es posible sostener que “la investigación psicoanalítica de lo inconsciente hace singularmente manifiesta –y a propósito de lo que más importa al ser humano, a propósito de la vida de la persona- la condición carnal del espíritu

⁹⁷ *Gilson-Maritain* pp. 247-252. Cf. “Cuatro seminarios...” p. 73.

⁹⁸ p. “... esa restauración del dinamismo y de la finalidad cobra a los ojos de un tomista un muy subido valor; ha podido exagerar hasta tal punto la función de los instintos y de la afectividad que parece contemplar en ellos la totalidad del ser humano; pero con todo ha atraído poderosamente la atención sobre una parte del psiquismo del animal dotado de razón generalmente descuidada porque está encubierta por las funciones superiores.” *Cuatro ensayos...* p. 43

⁹⁹ Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

en el hombre” pero exige, al mismo tiempo, “una inteligencia correcta de los descubrimientos de Freud”.¹⁰⁰

La exposición de Maritain parte de la distinción entre el método psicoanalítico, la psicología freudiana y la filosofía freudiana. Acerca de lo primero vale destacar el reconocimiento de que “lo inconsciente psíquico existe”,¹⁰¹ es decir, se trata de un hecho firmemente establecido por la investigación psicológica y, por lo demás, en pleno acuerdo con la tradición tomista que no ha dejado de admitir que el alma misma, e incluso sus potencias, hábitos y algunos actos de orden sensible son oscuros para la conciencia. Lo contrario sería caer en una psicología primitiva o en prejuicios de tipo idealista o racionalista. En todo caso, un cierto reproche tiene lugar cuando se presta atención al “lenguaje exageradamente antropológico y mitológico”¹⁰² al que recurre Freud para describir el universo empírico del inconsciente.

Otro hecho que aporta a la imagen explícita del hombre como unidad substancial es el del origen mixto de las patologías, que antes de Freud parecía casi por completo focalizado en lo orgánico. Al gran investigador vienés se debe el descubrimiento de la neurosis y demás trastornos psíquicos en toda su relevancia, e inclusive en su repercusión somática. Todo ello concuerda con el hilemorfismo antropológico clásico.¹⁰³

Tal vez la parte más sustanciosa del pensamiento maritainiano acerca de la propuesta del psicoanálisis sea su concepción del inconsciente espiritual. Hay en efecto dos tipos de inconsciente: el del espíritu y el de la carne. De este último se ha ocupado Freud y muchos creen que todo se agota allí, en los automatismos oscuros de nuestras pulsiones inferiores. Pero así como ese inconsciente es indispensable para justificar el dinamismo de la vida instintiva y emocional, no puede soslayarse la existencia de un inconsciente espiritual que subyace a toda la vida del intelecto y de las tendencias voluntarias. Basta pensar en el complejo proceso del conocimiento, de la formación de las ideas, de la conservación de la memoria, para advertir que, más allá del umbral de nuestra conciencia, hay un mundo de contenidos y experiencias que sólo puede presentirse, pero que constituye la fuente de todas las actividades que vemos a la luz. Ese inconsciente, que según Maritain los antiguos entrevieron en sus continuas referencias a las profundidades de la interioridad del hombre, atesora inclinaciones, disposiciones y dinamismos fundamentales para el sostén de la vida

¹⁰⁰ pp. 20-21. El texto publicado reproduce la conferencia que pronunció Maritain en Buenos Aires en 1936.

¹⁰¹ p. 29. Cf. G.CAVALCOLI “Il problema del *preconscio* in Maritain” en *Divus Thomas* 97 1994 pp. 71-107

¹⁰² p. 43.

¹⁰³ p. 46.

consciente. El racionalismo cartesiano dejó de lado esta dimensión peculiar del hombre, que la teoría de Freud supo rescatar para ganancia de una antropología más integral.¹⁰⁴

Sin embargo, el punto débil del pensamiento freudiano se desnuda en el intento de introducir, a través del análisis meramente empírico de lo psíquico, una “pseudometafísica de la más vulgar calidad porque combina todos los prejuicios del cientificismo determinista y materialista con todos los prejuicios del irracionalismo.” En ejemplos tales como la primacía del Ello, la hipertrofia de la libido o la noción distorsionada de la sublimación, se ve actuando el prejuicio fundamental de lo que podría llamarse, impropiaemente, la filosofía freudiana: “la negación violenta de la espiritualidad y de la libertad.”¹⁰⁵ En el fondo de su pensamiento hay una profunda ruptura de la estructura metafísica del hombre, en la que se destaca la separación del mundo instintivo con respecto al plano de la razón, una rebeldía hacia la razón como principio formal y una entronización desarticulada de la causalidad material. En este sentido Freud y Marx coinciden, tanto en el mérito de haberla repuesto en su justo relieve, como en el feroz reduccionismo que acaba por oscurecerlo.¹⁰⁶

Nos parece útil mencionar aquí ciertas críticas que ha recibido la opinión de Maritain de parte de los estudiosos del psicoanálisis, en particular de los que comparten su visión general de la realidad. Tal como sucedió en el ejemplo de la teoría de la relatividad, el afán de nuestro autor por llevar a la práctica el acercamiento efectivo entre la filosofía y la ciencia parece haberlo inducido a tomar posiciones en un terreno que no era el suyo, con algo de precipitación y sin un conocimiento suficientemente profundo de la otra parte. En tal sentido acudimos al análisis de M.Echavarría¹⁰⁷ quien, sobre el fondo de una aprobación de conjunto del pensamiento maritainiano, discrepa en la interpretación que ofrece del inconsciente freudiano.

A juicio de Echavarría, no es del todo exacto adjudicar a Freud la paternidad sobre la noción de inconsciente, cuyos orígenes pueden rastrearse en Nietzsche, o en Schopenhauer o

¹⁰⁴ “Entendámonos bien : cuando hablo de un *mundo de la conciencia* hablo de un mundo del que la conciencia y las facultades conscientes son como el hábitat y como el sol, pero en ese mundo hay, de una parte, *por debajo de la conciencia*, el vasto inconsciente psicosomático de las tendencias y los instintos, de las sensaciones todavía no elaboradas en percepciones, de recuerdos latentes, etc., y, de otra parte, *por encima* de la conciencia, un preconsciente o supraconsciente del espíritu, donde se encuentran el intelecto agente y las fuentes de las actividades intuitivas del espíritu. Es todo eso lo que yo denomino, para simplificar, el *mundo de la conciencia*. Y ese mundo de la conciencia así definido es el mundo de cada uno de nosotros.” *De la grâce et de l’humanité de Jésus* en OC XII p. 1087

¹⁰⁵ pp. 48 y 51.

¹⁰⁶ p. 52.

¹⁰⁷ “El *inconsciente espiritual* y la *supraconciencia del espíritu* en Jacques Maritain” en *Sapientia* v. LVI 2001 f. 209 pp. 175-189.

en el romanticismo, llegando incluso hasta Leibniz.¹⁰⁸ Además el peso que Maritain pretende asignar a esta noción en la síntesis freudiana parece algo excesivo, sobre todo teniendo en cuenta el cambio de acentuación verificado en su teoría a partir de *El yo y el ello* de 1923, donde el inconsciente deja de ser considerado una “sede” del alma, para reducirse a la caracterización de ciertos procesos psíquicos. De aquí que “no parezca tan claro que el inconsciente freudiano se reduzca al inconsciente automático-instintivo del que habla Maritain”.¹⁰⁹ A partir de las obras de Freud, se ha instalado un complejo debate sobre las nociones de “inconsciente”, “subconsciente”, “preconsciente” y “supraconsciente” que Maritain no tuvo el cuidado de asumir. Por otra parte, Maritain parece menoscabar la formación filosófica que respalda, ocultamente, la perspectiva de Freud, y desmiente así la supuesta asepsia positivista que animaría sus investigaciones.

e) Las curaciones milagrosas

Resumiremos aquí la relación titulada *El discernimiento médico de lo maravilloso de origen divino*, presentada en unas jornadas sobre psicología religiosa en 1936.¹¹⁰ Empieza por aclarar que el milagro es un *hecho individual*, no se trata de una verdad abstracta que podría extraerse como conclusión de un cierto cuerpo teórico. Ante la presencia de un hecho anómalo, se impone una crítica que vaya más allá de la apelación al sentido común. Es preciso, en otros términos, una crítica científica.

Luego de recordar la distinción entre una ciencia de lo empiriológico y una sabiduría de lo ontológico, nuestro autor introduce una interesante observación acerca de las ciencias prácticas, las cuales tienen ingredientes de ambos tipos. Por un lado corresponden al universo científico y su lenguaje sigue siendo el de los fenómenos observables. Pero por otro se refieren a un hacer, a la transformación de una realidad existente y concreta, por lo cual no pueden restringirse a un enfoque puramente esquemático, sino que deben “tocar”, en cierto sentido, lo ontológico.

Aquí aparece el caso de la medicina, que es un saber práctico cuya obra es la curación o el restablecimiento de la salud. Para Maritain puede concebirse la disciplina médica como *puramente* empiriológica, basada tan sólo en planteos analíticos donde la investigación

¹⁰⁸ p. 175.

¹⁰⁹ p. 186.

¹¹⁰ “Le discernement médical du merveilleux d’origine divine” en OC VI pp. 1107-1119.

establece un cierto vínculo entre la patología y la terapia, *fuera del contexto del paciente*, es decir, sin referencia ontológica. O puede, al contrario, plantearse como un saber fenoménico pero asumido en la realidad integral del enfermo y poniendo su mirada en la curación no de tal o cual síntoma sino del enfermo mismo, como un efecto apreciable a escala ontológica.

Según la primera perspectiva, un milagro no tendría sentido y debería reconducirse, tarde o temprano, a algún formato de ley fisiológica que pueda explicarlo. Si en cambio recurrimos a una medicina verdaderamente involucrada en la perspectiva ontológica, se podrá plantear, según un grado de certeza acorde a sus métodos, si el hecho observado en condiciones apropiadas admite o no una explicación compatible con el estado actual de la ciencia. Para Maritain la certeza del médico es de tipo moral, que es el más débil de todos. Si se tratase de un encuadre puramente técnico-empiriológico, podría aspirar a un nivel superior. Pero aquí se introducen dos factores de inestabilidad del juicio: la materia concreta y singular propia del orden práctico-factible, y la condición espiritual del sujeto de la acción médica, cuyas disposiciones morales confluyen con el acto terapéutico de un modo estrictamente impredecible. En el caso de un dictamen acerca de la causa de un fenómeno de curación presuntamente prodigioso no se descarta que, debido a la falta de elementos objetivos determinantes para una aseveración plenamente cierta, aparezcan disposiciones favorables o desfavorables en la subjetividad misma del científico. Así puede ocurrir que haya en su percepción un exceso de credulidad que debilite el espíritu crítico, o bien una actitud de mala fe y obcecación que anteponga los prejuicios de una ciencia ideologizada ante la aceptación de un hecho *en sí mismo* extraordinario.

Al margen de la opinión del médico, limitada al orden de causas próximas que pueden postularse como explicación suficiente o insuficiente del hecho milagroso, se tendrá en cuenta el examen filosófico, y más precisamente de orden moral, apoyado en los principios de la filosofía de la naturaleza y de la metafísica. Aquí nos recuerda Maritain su posición, ciertamente controvertida, de que la ética puramente filosófica no es posible, ya que concierne al orden existencial, en el cual, *de hecho*, la naturaleza humana opera bajo los estigmas del pecado original y las mociones de la gracia santificante. De modo que una “filosofía moral adecuadamente tomada” (así es la expresión de este autor) quedará de suyo subalternada a los principios de la teología.

Justamente será la teología quien tenga la última palabra, al juzgar según su competencia si se trata de un fenómeno preternatural (es decir al alcance de la naturaleza pero realizado de un modo no natural), transnatural (de origen diabólico) o sobrenatural en sentido estricto (que excede absolutamente la naturaleza y no puede atribuirse sino a Dios mismo). El

criterio último de ese juicio no está en rigor sujeto a la opinión del médico, ya que no necesariamente habrá de estimarse como milagroso lo que carece de explicación científica, ni se tratará de negar dicho carácter sólo porque la medicina deje abierta la posibilidad de una ulterior explicación.

* * *

Lo que hemos expuesto en estos últimos dos capítulos tiene que ver con el concepto de unidad del saber planteado por Maritain según las pautas que se desprenden de los múltiples objetos formales. En razón de lo que cada ciencia define como dominio propio se desprenden, como exigencias críticas de la misma razón de la que se vale el científico, un orden jerárquico y una influencia mutua entre ellas. El concepto clave que puede provocar la ordenación espontánea de las ciencias es semejante al que rige en el mundo natural: el impulso teleológico que atrae a lo inferior hacia lo superior, no para anularlo sino para que alcance su plena razón de ser. Así como los seres ontológicamente menos perfectos se disponen, siguiendo su naturaleza, para servir a los fines de los que son más perfectos, el saber que sólo conoce parcialmente la realidad, o cuyas justificaciones no son puramente autónomas, se orienta de suyo a completarse en un saber de la totalidad y que procede por argumentaciones estrictas. Así, bajo este régimen de atracciones, Maritain sueña con un

nuevo gran período científico... en el que las ciencias de los fenómenos lleguen en fin a su organización normal: las unas, ante todo la física, sufriendo la atracción de las matemáticas y haciendo suyos en esta línea los espléndidos progresos de las mismas; las otras, sobre todo la biología y la psicología, sufriendo la atracción de la filosofía y encontrando en este línea el orden orgánico del cual han menester, y las condiciones de un desenvolvimiento, no sólo material sino verdaderamente digno de la inteligencia. Esta nueva distribución general provendría del crecimiento natural de las ciencias de los fenómenos, pero supondría también, no hay que dudarlo, la suprema regulación de la sabiduría metafísica. Así sería restituido al alma humana el *divino tesoro de la unidad intelectual*, rota hace tres siglos.”¹¹¹

La contemplación de ese orden es oficio propio de la sabiduría, por cuanto ella ocupa el punto más alto posible de la consideración intelectual. Hasta que no se llegue a esa mirada universal, la tarea del espíritu quedará inconclusa en su parte más importante. El trayecto

¹¹¹ *Los grados del saber* p. 117.

recorrido es arduo y no exento de complicaciones, pero ofrece a cambio la garantía de un orden de conocimiento fundamentado y consolidado:

Ahora, pues, podemos comprender cómo las diversas categorías típicas de conocimiento, al distribuirse en diferentes planos de inteligibilidad, son distintas entre sí; solidarias, pero esencialmente distintas. Podemos comprender cómo la ciencia de los fenómenos de la naturaleza, con su análisis empiriológico de lo real, las matemáticas, la filosofía de la naturaleza, la metafísica, forma los grados naturales del conocimiento especulativo, sobre los cuales queda aún lugar para una ciencia más alta, la teología, conocimiento racional cuyos principios no son las evidencias naturales de la razón, sino los datos suprarracionales cuya posesión nos da la fe.¹¹²

Las consideraciones de este capítulo 7 nos parecen especialmente oportunas para descubrir un aspecto del pensamiento de Maritain no suficientemente valorado por muchos. Se trata de su concepción acerca del diálogo entre las diferentes instancias del saber, tema siempre vulnerable a las asperezas, y en el cual es difícil conservar el equilibrio entre la justa identidad de las partes y la indispensable apertura de unas hacia otras. Es fundamental para Maritain sostener la autonomía y el espíritu de colaboración entre los saberes. Al afirmarse en su propia naturaleza, cada ciencia emana, por decirlo así, una eficacia causal que no es sino el reflejo de las perfecciones de su objeto. Y por medio de ellas puede iluminar al resto de las ciencias. En consecuencia, “estas diversas disciplinas del conocimiento no podrían sustituirse unas a otras ni entrar en competencia, por hallarse en terreno diferente y aplicar sus diversas luces a diversos campos objetivos”.¹¹³

Por eso la unidad soñada de todas las ciencias debe apartarse de cualquier imperialismo espiritual, de signo filosófico, teológico o científico, que acarrea daños peores que el imperialismo político. Así será posible “asegurar sobre bases inquebrantables la libertad y la autonomía, así como la armonía vital y el mutuo refuerzo de las grandes disciplinas de conocimiento, merced a las cuales la inteligencia del hombre camina sin descanso en busca de la verdad.”¹¹⁴

En todo caso diríamos que el elemento catalizador de ese diálogo (más allá de las disposiciones subjetivas, que serán motivo de atención en el capítulo siguiente) es la

¹¹² *Razón y razones* p. 21.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Razón y razones* p. 23. “Si el diálogo y la colaboración deben ser renovados entre los trabajadores de los diversos campos científicos, no podrá ser sino a condición de que sean nuevamente reconocidos el valor de las disciplinas más elevadas y las jerarquías internas del saber, que una crítica válida del conocimiento y una sólida formación filosófica hagan al teólogo y al filósofo capaces de escuchar la filosofía y la teología, y que finalmente se reconcilien la ciencia y la sabiduría.” “Science, Philosophy and Faith” en OC VII p. 1033.

participación de todos sus actores en las luces comunes de una sabiduría que no es patrimonio de nadie, y que si bien es de suyo una de las formas diferenciadas del saber que sólo algunos cultivan y representan, está efectivamente presente como sostén y savia de cada una de las ciencias. Creemos, por otra parte, que en su larga trayectoria Maritain ha dado numerosos y elocuentes ejemplos del ejercicio de ese diálogo, tal vez no siempre del todo armonioso, pero siempre inspirado en el amor a la verdad y el respeto al punto de vista del otro.

Queremos ahora resaltar la necesidad de completar esta visión *objetiva* de la integración con la que parte de la dimensión *subjetiva*. Mas no de tal suerte que haya entre ellas un corte o una mera yuxtaposición. El realismo de Maritain, llevado hasta el fondo, desemboca de suyo en esta vía hacia la subjetividad que significa encarnar la unidad, hacerla no sólo coherente sino *viviente*, en el sentido de la plenitud de vida que es aspiración del espíritu y que lo pone en relación con una Verdad que es Persona. De eso nos ocuparemos a continuación.

Capítulo VIII

LA UNIDAD MÁS ALLÁ DEL OBJETO

La capacidad reflexiva de la inteligencia es la condición indispensable para poder plantear un realismo bien entendido. Sólo a ese nivel es posible formular el juicio como afirmación de la existencia de lo pensado en cuanto *otro*, y así entrar en la dimensión de la *verdad*. Por otra parte, esa reflexividad permite al intelecto descubrir su propia interioridad, donde no sólo se advierte la delicada articulación de los múltiples objetos emanados de su actividad, sino una cierta apreciación de la *subjetividad* misma, con sus caracteres propios no objetivables. De manera que, “más allá” del reino de los objetos en el que hemos circulado hasta ahora, aparecen las cosas, los existentes, en suma, la realidad toda. Y en un “más acá” de esos objetos, como escondido y sugerente al mismo tiempo, se revela el sujeto con todos sus matices y su misterio abismal.

El lugar que estas instancias ocupan en la obra de Maritain excede el mero compromiso. Su relevancia e influencia es difícil de medir, y a decir verdad sentimos aquí más que en otros temas la limitación que impone el espacio y las proporciones de esta tesis. Pero de todos modos intentaremos una síntesis de las cuestiones más importantes.

1. La unidad de la cosa y la epistemología existencial

En *Approches sans entraves*, su postrera obra, Maritain recopila numerosos trabajos redactados y a veces expuestos ante selectos auditorios en los últimos años de su vida. Allí aparece, en tono un poco enigmático, la expresión *epistemología existencial* como simiente de una idea que el autor propone como legado a los que deseen continuarla.¹ El ocaso de sus fuerzas apenas le concede poder insinuar los trazos generales de esa intuición, pero sin haber profundizado demasiado en ella encontramos suficiente contenido como para dedicarle un

¹ OC XIII pp. 814 y 823.

apartado en este trabajo, ya que esa idea contiene sugerentes indicaciones para esclarecer todavía más la temática de la integración del saber.

Ya hemos hablado de las preocupaciones metafísicas de Maritain, y de su particular interés por superar la visión esencialista de la escolástica de su época, abriéndose a una perspectiva propiamente existencial. Pues bien, ese enfoque contiene repercusiones mucho más abarcativas que lo estrictamente metafísico (en realidad todo lo que aparece en el orden sapiencial repercute en los ámbitos subordinados). En términos epistemológicos, que son los que nos interesan especialmente, es posible vislumbrar pautas originales de interpretación acerca de la distinción y la unidad de los saberes según la clave de la composición interna del ente como objeto primordial del intelecto.² En efecto, cuando se habla de distinción como procedimiento general, y también en el caso de las disciplinas, se está vinculando el análisis con el dominio de la abstracción. En el fondo la abstracción es una especie de distinción. Ahora bien, el producto del acto abstractivo es la separación nocional de un cierto modo de ser o esencia. En otros términos, el planteo que conduce a la distinción de los saberes supone las diferentes modalidades del proceso de abstracción y sus respectivos objetos formales. Todo ello se apoya, en última instancia, en las diferentes determinaciones que se dan en las cosas según el orden de la esencia. Lo mismo puede decirse de las relaciones que se establecen entre las ciencias, que no son otra cosa que relaciones *objetivas* o de orden lógico, secundo-intencionales. En ellas rige la ley de los conceptos en cuanto expresivos de una esencia.

En cambio, hay otras instancias de unificación que desbordan este ámbito. El conocimiento científico, en cualquiera de sus formas, se vincula también con los dos extremos sintetizados por él, a saber el ser *transobjetivo* o cosa a la que tiende intencionalmente, y el sujeto *cisobjetivo* del que esa ciencia procede, y con cuyo acto, en cuanto sujeto, ella misma no se confunde.³ Ambos extremos se dan como realidades *en sí mismas*, independientes del acto de conocer que las implica. De modo que al vincular el conocimiento con sus extremos aparece una heterogeneidad perturbadora pero a la vez reveladora de aquello que el concepto no es capaz de expresar. Conocemos por ideas representativas de esencias que se dan en las cosas, y gracias al modo de ser racional que se da en nosotros. Pero he aquí que la cosa y el sujeto *se dan*, son algo de suyo, y pertenecen al

² *Breve tratado...* p. 174. “Para Maritain, el fundamento de esa unidad armónica entre los saberes está, desde el punto de vista ontológico, en la unidad del ente debida al acto de ser; y deriva también de la orientación nativa de la inteligencia al ser, de la común aspiración a la verdad que subyace en los diversos itinerarios cognoscitivos.” M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain* pp. 185-186.

³ *Breve tratado...* p. 81.

mundo de lo existente. En cuanto dan fundamento al conocer es preciso que se reflejen, en cierto modo, en las condiciones del conocer mismo. El signo distintivo del realismo es, justamente, afirmar (o sea conocer) que hay algo más que conocimiento, y que el sujeto es algo más que un cognoscente. En definitiva, así como las cosas, en virtud de su esencia, abren paso a la distinción de sus modos y de las ciencias que los contemplan, y fundan así también la integración entre esas ciencias, en razón de su existencia promueven una relación original y de suyo no-conceptualizable con los contenidos del intelecto.

El primero ejemplo, según ya vimos, es el del acto de juzgar, mediante el cual la mente expresa lo que es más propio de ella, según Maritain, esto es, la intuición del ser. Pero esa intuición penetra, en cierto modo, en el objeto mismo y hace que los conceptos no sean retratos opacos de una *pura* esencia, sino más bien el reflejo de la esencia *de un existente*, por cuanto la esencia no significa sino lo que algo *es*. Hay entonces una presencia constitutiva del ser, en el sentido del existir, de la actualidad entitativa, en todo conocimiento bien entendido, o sea que va más allá de sí mismo.

Precisemos un poco más estas observaciones. En un enfoque realista, la consistencia de los objetos de pensar está en su atadura a las cosas, en su anclaje con algo sólido que los trasciende. Aquí tiene lugar el segundo momento que siempre debe complementar a la abstracción, y que es la *conversio*, ese retorno a la cosa misma de la cual parte la actividad abstractiva. El juicio del intelecto, en cuanto identifica lo distinto porque en realidad *es* lo mismo, resuelve su mirada en el existir concreto, testimoniado por la experiencia, pero no como una simple verificación, sino justamente porque remite a lo existente.⁴ Es claro que, bajo las condiciones de universalidad y necesidad propias del conocimiento científico, hay un dejar de lado, o sea una abstracción, del existente singular y concreto. Para que la proposición “todo hombre está dotado de libre albedrío” sea verdadera en el sentido científico de la palabra no se requiere que haya algún caso concreto que la ejemplifique en el plano existencial, ni mucho menos que la presencia de ese caso sea efectivamente constatada por la ciencia. Lo propio de la ciencia es mostrar los vínculos de necesidad inteligible entre las esencias. Pero, como acabamos de decir, ese marco de abstracción es una condición formal y no el término propiamente dicho de la ciencia, que recae siempre sobre la cosa existente. De manera que, por una especie de “sobreabundancia” del intelecto, se llega desde ese objeto universal y abstracto, por un *descensus* inductivo, hasta los singulares, afirmando “existen hombres y están dotados de libre albedrío”. Estas dos últimas enunciaciones, aunque

⁴ *Los grados del saber* pp. 213-214.

no están implicadas en la universal, constituyen su aplicación a lo real, que es el sentido último que la ciencia tiene. Dicho en el lenguaje técnico de la lógica, los términos científicos se adoptan con *suppositio personalis distributa*, es decir, suplen al mismo tiempo por la naturaleza universal y por los individuos singulares en que ésta se realiza. Maritain sostiene con claridad que “esta sobreabundancia es requerida necesariamente por la integridad del conocimiento humano”, y que “una ciencia que se elevase hacia las esencias sin volver a descender hacia la existencia, y la existencia actual, que es siempre una existencia singular (y que para la filosofía es una existencia sensible), una ciencia de tipo platónico no es una ciencia, sino un sueño de ciencia.”⁵

Por otra parte, los diferentes tipos o niveles de abstracción, incluso entendidos en la versión original de los tres grados planteados por la tradición aristotélica, no sólo definen regiones nocionales diferentes, sino también *determinadas relaciones a la existencia*. Y así el primer y tercer grado de la secuencia se separan nítidamente del segundo, porque en este último el existir está como suspendido y la consistencia del objeto está referida a su propia estructura noética. En cambio, la física y la metafísica, a las que aluden esos otros dos niveles, connotan necesariamente la intuición del ser. Los objetos de estas disciplinas, como los de todas las que guardan referencia con ellas, son algo real y existente, y eso significa que el existir es parte de su constitución. Por eso es posible hablar de la metafísica y la filosofía de la naturaleza como verdaderas sabidurías, mas no en el caso de la matemática, que permanece de suyo al margen de la existencia como acto de la realidad.⁶

En un texto sumamente elocuente publicado en *De Bergson a Tomás de Aquino* Maritain recita una suerte de carta magna de la filosofía existencial. Allí propone situarse, de la mano de Tomás de Aquino, entre dos grandes líneas filosóficas: la de los platónicos esencialistas (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hegel), prisioneros del régimen de los conceptos, y la de los antiplatónicos vitalistas (Schopenhauer, Nietzsche) que por oposición acaban destruyendo la inteligencia. La filosofía de Santo Tomás, en cambio, encarna un realismo que pone a la mente en diálogo con la realidad, cristalizando su conocimiento en un orden de conceptos pero retornando sin cesar a ella para confirmarse y tomar vida. En esa filosofía se parte del dato sensible que recoge la existencia, sin

⁵ *Grande Logique* en OC II pp. 741-743. Allí mismo cita a Cayetano cuando compara en tal sentido el conocimiento teórico y práctico, al sostener que así como el saber práctico permanece incompleto si no se refiere a la obra por ejecutar en la existencia, el saber teórico también queda incompleto si no se refiere a la cosa existente en la que se realiza.

⁶ L.CHAMMINGS “Les conditions d’intelligibilité de la nature” pp. 122-124. Recomendamos las profundas reflexiones desarrolladas en su *Grande Logique* OC II pp. 736-756 y en *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 931-994.

reconocerla aún.⁷ A su turno, la inteligencia extrae la esencia del existente para formar el concepto, y luego une o separa esos conceptos conforme a lo que *es*, expresándose en el juicio. Así toca lo más propio y a la vez lo más misterioso, el ser en cuanto ser, navegando con la barca de la metafísica por el océano sin límites cuya fuente es Dios. La potencia de esa inspiración realista permite superar la dicotomía entre conocimiento y amor, integrándolos en un único dinamismo que va y viene de lo real. Y da la oportunidad para que la realidad misma sea el árbitro que discierna y aproveche los frutos de cada una de las escuelas filosóficas que ha conocido la historia.⁸

2. La unidad del sujeto

Una de las repercusiones manifiestas del sesgo existencial que Maritain quiere imprimir a su doctrina está asociada, a nuestro entender, con una especial reivindicación de la subjetividad, tema por demás polémico en la crítica sobre el pensamiento moderno. Al hablar sobre los autores de aquel período vimos a Maritain valorando el propósito de abrir rumbos en el campo de la reflexión y la interioridad. Pero a la vez reprocha a los filósofos el intento de sustituir el mundo real por los pliegues de la razón, sus esquemas arquitectónicos y, en algunos casos, sus tinieblas y conflictos. El realismo de nuestro autor dispara a la inteligencia hacia fuera, y sólo entonces, con el conocimiento real, esa misma inteligencia se hace luminosa para sí misma. Siguiendo aquí también las huellas de Santo Tomás, Maritain espera el momento adecuado para dar lugar al tema del sujeto. Lo hace, finalmente, en palabras que enaltecen la vida interior: “el realismo tomista permite –dejando a salvo, gracias a un método verdaderamente crítico, el valor del conocimiento de las cosas, explorar en su intimidad recóndita el universo de la reflexión y establecer, por decirlo así, su topología metafísica; así la “filosofía del ser” es al mismo tiempo, por excelencia, una “filosofía del espíritu””.⁹

En tal sentido hay que destacar aquí el compromiso del pensamiento de Maritain con la impronta de la filosofía contemporánea, que ha buscado, con suerte desigual pero dejando huellas por demás fecundas, un acceso original a la existencia desde la reflexión y la

⁷ *Siete lecciones...* p. 42

⁸ *De Bergson a Tomás de Aquino* pp. 228-234. *Breve tratado...* pp. 57-59. Cf. H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 98-103. Es importante una vez más destacar la claridad con la que Maritain toma partido por una filosofía de la existencia, que es según ya se dijo un “sobrinteligible”, sin menoscabo de los fueros de la inteligencia: “... el existencialismo de Tomás de Aquino se distingue del existencialismo moderno, por ser de tipo racional y porque, fundado en la intuitividad del sentido y de la inteligencia, asocia e identifica siempre el ser y la inteligibilidad.” *Breve tratado...* p. 176.

⁹ *Los grados del saber* pp. 5-6.

interioridad. La profundización en los aspectos más ocultos de la subjetividad y su mundo constituye un logro irreprochable de la modernidad, que nuestro autor no sólo reconoce sino que desea continuar, aunque lo haga a su manera, esto es, incorporándolo por una suerte de asimilación vital del espíritu a la síntesis de la filosofía perenne.¹⁰

La subjetividad tiene, ante todo, un carácter metafísico: es la condición propia del existente en cuanto tal, lo que designa al subsistente concreto o *suppositum* que es propiamente el sujeto del existir, el cual se da fuera de la mente no como objeto, precisamente, sino como un algo acabado y subsistente *en sí*, en una unidad cerrada e incomunicable: “para el tomismo sólo los sujetos existen, con los accidentes que a ellos van adheridos, la acción que de ellos emana y las relaciones que guardan entre sí; sólo los sujetos individuales ejercen el acto de existir.[...] En el mundo de la existencia no hay sino sujetos o supósitos con lo que deriva de ellos en el ser; por eso es un mundo de naturaleza y aventura, en el que se desarrollan acontecimientos, contingencia y casos imprevistos; y en el que el curso de los acontecimientos es flexible y mudable, mientras que las leyes de las esencias son necesarias.”¹¹

Ese existente, que es la realidad entendida en su sentido más propio, viene a ser el fin primordial, la presa más apetecida de la “cacería” intelectual. Pero en virtud del acto de ser que lo constituye, atravesando todos y cada uno de sus aspectos formales, el sujeto existente no puede ser objeto adecuado de ninguna conceptualización. Eso que podría designarse como “naturaleza individual” nos lo propone siempre bajo alguna formalidad universal, y no podemos alcanzarlo más que por una especie de aproximación asintótica. Precisamente al ser realidades únicas y canceladas, “conocemos los sujetos no como sujetos, sino como objetos, y de consiguiente sólo bajo tales o cuales aspectos”.¹²

¹⁰ En tal sentido Juan Pablo II en la *Fides et Ratio* reafirma el valor de la antropología, que ha sido puesta en el centro de la reflexión filosófica actual. Pero rechaza el esquema que separaba la antropología de la metafísica. Por el contrario, “la persona es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y la indicación de una secuencia de saberes hacia la fundamentación más radical: de la ética a la antropología, y de la antropología a la metafísica [...] la persona posee un grado de ser tan intenso que allí se manifiesta de modo privilegiado la riqueza y la perfección del ser.” L.CLAVELL “L’Unità del sapere per l’attuazione di *Fides et Ratio*” p.221. Más recientemente, BENEDICTO XVI afirmaba que “sólo poniendo en el centro a la persona y valorando el diálogo y las relaciones interpersonales se puede superar la fragmentación de las disciplinas derivada de la especialización y recuperar la perspectiva unitaria del saber. Las disciplinas tienden naturalmente, y con razón, a la especialización, mientras que la persona necesita unidad y síntesis.” *Discurso al mundo de la cultura en la Universidad de Pavía* 22 de abril de 2007.

¹¹ Para este tema cf. *Breve tratado...* pp. 81-2. Cf. J.P.DOUGHERTY “Maritain as an Interpreter of Aquinas on the Problem of Individuation” pp. 103-112; T.MELENDO *Metafísica de lo concreto* Barcelona Ed.Internacionales Universitarias 1997. H.BARS “Sujet et subjectivité selon Jacques Maritain” en *Les Études Philosophiques* 1975 nº1 pp. 31-46. O.LACOMBE “Jacques Maritain et la philosophie de l’être” pp. 72-78.

¹² *Breve tratado* p. 87.

Pero en el caso del sujeto humano, en virtud de su capacidad de conocimiento y autoconciencia, la subjetividad ya no sólo se alcanza como objeto sino en su condición misma de sujeto. El alma goza de esa transparencia que deriva de su ser espiritual, y si bien la afectan la opacidad natural de la materia y las turbulencias sensibles exacerbadas por el pecado original, puede llegar a un conocimiento válido de sí misma. Maritain propone, ante todo, una distinción acerca de distintos abordajes de la subjetividad.¹³ El más primitivo y universal de todos, pero que permanece escondido en la penumbra del inconsciente, es el de la llamada reflexión concomitante, por la cual en todo conocimiento, aún de índole no intelectual, subyace oscuramente la contraposición del yo y del no-yo, por la cual el sujeto se reconoce *in oblicuo*. En términos más profundos y genuinos, y según variantes que luego examinaremos, aparece el conocimiento por connaturalidad, donde no sólo se alcanza la propia subjetividad sino también una cierta experiencia del *otro* y de *lo otro* en cuanto sujeto. Por último, hay una mirada hacia el sujeto según la reflexión luminosa y conciente del alma, que desemboca en una formulación conceptual, por eso mismo más distante, y que interesa a la disciplina filosófica.

De todas maneras, lo que aquí nos interesa tratar no es del conocimiento *de* la subjetividad, del *yo* o del *sí mismo*. Pretendemos, por el contrario, hacer notar hasta qué punto el sujeto se presta como espacio privilegiado para desentrañar ciertas dimensiones del misterio de la realidad que serían inabordables de otra manera. Justamente constituye un rasgo capital de esa naturaleza manifestada en la reflexión la *unidad* de sus múltiples partes, unidad que no sólo tiene la virtud de integrar la distinción y el dinamismo propio de cada una de ellas, sino que también se expresa en la unidad de los *objetos* que son la razón de ser de esas mismas partes.

El hombre, a la manera de un microcosmos, alberga al mismo tiempo las distintas formas naturales presentes en el universo, y también se hace *quodammodo omnia* reflejando en su dimensión intencional ese mismo universo. Además, como si fuera un movimiento análogo al de las cosas, nuestro autor subraya la presencia de un *élan*, un impulso interno que conduce desde la fugaz inmediatez de la experiencia a niveles cada vez más altos, pasando por la instancia de la ciencia, la filosofía y su plenitud metafísica, la teología y finalmente la mística. En definitiva, el hombre es presentado como el escenario del poema del conocimiento, donde el ser para el que ha sido hecho se repliega por sus rincones y reencuentra allí la unidad transitoriamente suspendida en el régimen de los objetos formales.

¹³ *ibid.* pp. 91-108. *Cuatro ensayos...* pp. 117-121.

Incluso podría decirse que esa unidad se va afianzando a medida que el ascenso sapiencial del espíritu progresa.¹⁴

Esa unidad tiene un carácter recíproco: si por un lado las potencias del sujeto consolidan el orden que rige las distintas perspectivas, son los propios objetos los que, a su vez, impregnan de tal modo el espíritu que, desde su sola presencia, pueden a su vez favorecer la unidad del sujeto en el que moran. Una mirada objetiva y realista, que le dé a cada cosa su justo sentido y valor, redundará en una mayor unidad en el diálogo interior del hombre.¹⁵

Para no perder de vista el objetivo de nuestro trabajo, es preciso retomar en todo su alcance la consigna que hemos procurado seguir en el recorrido por la obra de Maritain: *distinguir para unir*. Tan contraproducente como hoy se aprecia la fragmentación del saber, compensada a duras penas con una unidad enciclopédica, podría ser la unificación que proponemos si no se sabe guardar lo propio de cada una de las partes que se unifican. Maritain defiende *a la vez* las distinciones formales propias del intelecto y la unidad *vital* en la que unos dominios se injertan en otros:

Es normal el pasaje del conocimiento metafísico al conocimiento incomparablemente más divino de la fe, de la teología, de la contemplación. Sin embargo, supone una *discontinuidad formal* absolutamente neta, el agregado de principios formales absolutamente nuevos, (y esa noche de la fe, que al hacer que nuestra inteligencia adhiera a un objeto inevidente en sí mismo para ella, le exige un sacrificio de obediencia antes de los gozos supremos). No olvidemos jamás la distinción de los objetos formales y de los principios formales, sin lo cual toda filosofía cae en la barbarie. Esa distinción no impide todas las solidaridades, interacciones y causalidades recíprocas, todas las continuidades materiales establecidas en lo concreto. Pero, precisamente, si se descuidan esas solidaridades, la vida entera se ocupará por sí sola de recordarlas, mientras que la vida no será jamás suficiente para hacer reconocer esas distinciones que sólo la inteligencia es capaz de captar. Incluso con su falta de sutileza psicológica y de elegancia para matizar lo real, benditos sean los rudos escolásticos que nos enseñan a salvar las distinciones.¹⁶

¹⁴ *De Bergson a Tomás de Aquino* p. 235.

¹⁵ "... rechazar la diversidad de los grados del saber, la autonomía de cada especie de saber en su propio nivel, y su organización jerárquica en el interior de la vida del espíritu humano, sería lastimar la unidad de ese espíritu y precipitar el saber en una atomización mortal." *Science et sagesse* en OC VII p. 1070. "...esta consideración de la diversidad específica y de la jerarquía orgánica de los grados del saber permítenos comprender cómo pueden reconciliarse la ciencia y la sabiduría; y cómo, gracias a la sabiduría organizadora del conocimiento, puede el hombre encontrar su unidad, en una paz activa y viviente de su inteligencia que es hoy uno de los bienes de que está más necesitado, y a los que, aun sin saberlo, aspira con mayor desesperación." *Razón y razones* p. 22. "... la unidad de orden intelectual y espiritual es la más elevada y la más valiosa para nosotros, y sin ella la unidad en el hombre —unidad de cada hombre consigo mismo y unidad de los hombres entre ellos— no podrá ser jamás perfecta." *Filosofía moral* p. 405. El tema de la fragmentación del hombre aparece recurrentemente en el Magisterio reciente: "El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo." *Fides et Ratio* 85.

¹⁶ *Réflexions...* en OC III p. 136.

Este tema es recurrente en el pensamiento maritainiano y por eso no podemos omitirlo. Para ver más de cerca los alcances de su intuición sobre la importancia de la subjetividad proponemos tres tópicos: el conocimiento por connaturalidad, que supone la puesta en juego de peculiares disposiciones del sujeto en la escucha de lo real; la temática de las virtudes y su organización interna en relación al campo del conocimiento; y por último la cuestión de la filosofía cristiana, que sería imposible de tratar sin echar mano a los presupuestos recién esbozados acerca del rol de la subjetividad, y en especial de la dimensión de la fe sobrenatural.

2.1 El conocimiento por connaturalidad

Tenemos aquí un excelente ejemplo del talento especial de Maritain para descubrir y expandir las intuiciones planteadas por la filosofía clásica, pero sólo esbozadas o desarrolladas de manera incompleta por sus creadores. La noción de connaturalidad aparece en la ética de Aristóteles, cuando establece el papel decisivo de la virtud en cuanto reguladora del apetito para el discernimiento de la norma moral que exige el aquí y el ahora. En efecto, dice el Estagirita que “la opinión verdadera es la del hombre bueno”,¹⁷ y también Dionisio el Pseudoareopagita invoca la afinidad de naturaleza para hablar del acceso místico a Dios. En los respectivos comentarios, Santo Tomás se apropia de esta doctrina y habla expresamente de un conocimiento “por inclinación o connaturalidad”, propio del juicio que concierne a la vida moral o espiritual.¹⁸

Este conocimiento es absolutamente original en cuanto a su modo. En el conocer “objetivo” la cosa se hace presente por medio de una especie impresa que será la causa formal del acto propiamente dicho, cristalizado en un signo formal (imagen o concepto). Estrictamente hablando, el concepto y sólo él, gracias a su inmaterialidad perfecta, es perfectamente objetivo, lo cual implica que, sin perjuicio de la identidad intencional con el

¹⁷ *Ética a Nicómaco* X, 5, 1176 a 17

¹⁸ Cf. I.BIFFI “Il giudizio “per quamdam connaturalitatem” o “per modum inclinationis” secondo San Tommaso: analisi e prospettive” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 1974 ff. II-IV pp. 356-393; “Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino” en *Sapientia* 2001 pp. 3-34; HAGGERTY, D. “A Via Maritainiana: Nonconceptual Knowledge by Virtuous Inclination” en *The Thomist* a.62, 1998, n.1, pp. 75-96; CASPANI, A.M. “Per un’epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain” en *Doctor Communis*, a.35, 1982, pp. 39-67; GREEN, C. “It Takes One to Know One: Connaturality- Knowledge or Prejudice?” en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 43-55; J.J.Sanguineti *El conocimiento humano – una perspectiva filosófica* pp. 130-133.

sujeto, su contenido se presenta como completamente distinto del sujeto. Cuando conozco un árbol por vía de concepto conozco al mismo tiempo la no-identidad real del árbol con respecto a mí. Por el contrario, el conocimiento por connaturalidad involucra una experiencia o afección del sujeto en su ser mismo, de un modo semejante a la vivencia sensible. Conocer el calor mediante los sentidos es inseparable de *mi* sensación de calor. La connaturalidad es como un encuentro entre dos sujetos *tomados como sujetos*: por un lado el que conoce, en cuanto se ve involucrado a partir de cierta conmoción afectiva. Por otro lado, lo conocido, captado no sólo por medio de representaciones universales y abstractas, sino según el modo peculiar de su semejanza con el cognoscente. En reiteradas ocasiones Maritain indicará como ejemplo más ilustrativo esa suerte de poder revelador que tiene el vínculo amoroso, cuando se asocia al conocimiento.

La primera oportunidad que se le presenta a Maritain de proponer esta doctrina es al estudiar críticamente la obra de Bergson y discutir con otro importante autor de la filosofía francesa de entonces, M.Blondel. Ya desde entonces nuestro autor toma conciencia de la importancia de este tema, tanto por sus resonancias en el desenvolvimiento de la existencia humana, como para apreciar la riqueza analógica que supone el conocimiento mismo.¹⁹ Se trata, además, de rescatar un aporte valioso de la filosofía contemporánea que explora caminos complementarios a la vía intelectual (e integrables con ella) para arribar a una intuición conceptual y a la vez “connaturalizada” la realidad. El tema aparece también conectado con la teoría clásica acerca del sentido interno de la cogitativa o *ratio particularis*, a la que se atribuye la aplicación de las especies universales del entendimiento en las imágenes, actuando en cierto modo como puente entre lo conceptual y lo empírico individual. Algunos ejemplos típicos tienen que ver con la experiencia del ambiente y el trato familiar que supone la relación con las personas cercanas, los animales domésticos y los artefactos de uso común. También se reconoce en el “olfato” especial del investigador científico que orienta intuitivamente sus pesquisas. No obstante, en esta primera etapa

¹⁹ Para la discusión con Blondel cf. *Réflexions...* en OC III pp. 114-128. Maritain presenta la cuestión en un escrito de 1951: “On Knowledge Through Connaturality” en OC IX pp. 980-1001. Allí reconoce que “el reconocimiento y el análisis de esa clase de conocimiento que es el conocimiento por connaturalidad pertenece al objeto de la crítica del conocimiento.” (p. 998). Llama la atención el escaso interés que ha tenido el tema si se piensa que el conocimiento por connaturalidad “no es una forma marginal o extraordinaria de la comprensión intelectual. Sin ignorar la relevancia del conocimiento abstracto en las personas, el conocimiento por connaturalidad *es la forma normal* de conocernos a nosotros mismos, a las demás personas y a todas las cosas que tienen un valor para nosotros.” J.J.Sanguinetti *El conocimiento humano* p.133.

Maritain apenas reitera las observaciones sumarias de Santo Tomás y parece subordinar el conocimiento por inclinación a los intereses de la vida intelectual.²⁰

Años más tarde su posición adquirirá una notable elaboración, hasta convertirse en pieza fundamental de su teoría del conocimiento. Por entonces se destaca, por una parte, la importancia de este modo de conocimiento en la esfera de lo moral, ya que al poseer una disposición habitual hacia el bien, el hombre virtuoso se asemeja o es connatural a los verdaderos bienes, y así se inclina espontáneamente hacia ellos, involucrando el juicio no por una exclusiva vía conceptual, sino bajo la moción apetitiva. Hay como un paladar de lo que es moralmente recto, que no puede reducirse a la ciencia moral ni tampoco ser sustituido por ella. Ya en sus *Réflexions...* lo sintetizaba así: “Aquí, por lo demás, es verdad que padecer y amar son el medio más seguro de conocer, y simpatizar con otro el mejor secreto para ver claro en él. Pues si el amor tiene los ojos vendados, sabe ver a través de la venda.”²¹ Una vez más, el discernimiento de la prudencia llega con delicadeza a la comprensión valorativa de lo singular y concreto.

La relevancia del conocimiento por connaturalidad en el ámbito moral se transfiere, por dependencia lógica, al dominio subalterno de las *ciencias humanas*. En modo especial aparece en el estudio de la historia y su instancia hermenéutica o de comprensión del pasado, donde el investigador debe apelar a la resonancia subjetiva de los patrones trans-históricos del espíritu. En su lectura de la historia, el científico debe poner en juego su propia experiencia vital en la asimilación y transferencia concreta de los valores morales. En esto aparece una neta diferencia entre el método de las ciencias humanas, con una intensa carga de subjetividad positivamente entendida en términos de connaturalidad, y el de las ciencias naturales. La ilusoria pretensión de un mayor rigor en este último caso ha conducido a los partidarios del Círculo de Viena a un reduccionismo fisicalista, donde las ciencias humanas se limitan a lo puramente descriptivo.²²

En *Los grados del saber* se despliega con amplitud el tema del conocimiento práctico y sus disposiciones subjetivas, y se incorpora con especial fuerza la temática del

²⁰ Cf. A.M.Caspani *Per un'epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain* pp. 41 y 46.

²¹p. 115. Los vericuetos de la subjetividad que tanto influyen en el juicio de la conciencia moral no pueden ser conceptualizados ni siquiera por el mismo sujeto, son “inexpresables en términos de razón; mas el oscuro instinto que de sí mismo posee, y, si tiene alguna virtud, su virtud de prudencia, los conoce sin saberlo, según el modo indecible del conocimiento por connaturalidad. Y éstos son los elementos de apreciación –inexpresables nocionalmente-, que más importan a la justeza práctica de la decisión que tomará cuando su voluntad haya de hacer decididamente eficaz tal o cual motivo vitalmente referido a todo este mundo interior” *Breve tratado...* p. 71.

²² Cf. sobre este tema V.POSSENTI *Epistemologia e scienze umane* p. 46.

conocimiento místico, a partir del interés de Maritain por la obra de San Juan de la Cruz. La mística es una experiencia de lo divino que trasciende la representación intelectual de la teología y los recursos mezquinos de la analogía metafísica. Su objeto es Dios en sí mismo, es decir no como Causa Primera ni bajo ninguna categoría sólo conceptual. Se trata de un objeto sobrenatural al que el alma no puede asemejarse a menos que ella misma sea elevada por el influjo de la gracia santificante y de la caridad, y que es dado connaturalmente en una “tiniebla” donde se supera la representación y hay un vínculo amoroso e inefable. En términos cercanos a Juan de la Cruz, Maritain señala: “se trata de elevarse amorosamente más allá de lo creado, de renunciar a sí mismo y a todo para ser arrebatado por la caridad, en la noche transluminosa de la fe, bajo la operación divina, hasta un soberano conocimiento sobrenatural del sobrenatural ilimitado, para allí transformarnos en Dios por el amor.”²³

El conocimiento místico es propio del orden sobrenatural y de la vida de santidad: “no está en el plano de la metafísica sino en el de la religión”, y por otra parte “no depende del esfuerzo del intelecto en busca de la perfección del saber, sino del don del hombre entero en busca de una rectitud perfecta respecto a su Fin”,²⁴ lo cual quiere decir que la subjetividad misma del que contempla se pone en juego en su tensión constitutiva hacia el Absoluto, y es Dios mismo que se da al alma²⁵

En consecuencia, la sabiduría del místico no debe confundirse con la del teólogo, ya que si bien la expresión conceptual y racional de la experiencia contemplativa queda bajo la regulación de la teología, tomada en sí misma, como conocimiento de Dios, la mística es superior y juez de la teología “no en el orden de la doctrina sino en el de la experiencia y de la vida”. En esa condición de experiencia amorosa la connaturalidad mística también difiere de la teología, como de cualquier otro saber conceptual, en ser más bien algo pasivo que una actividad. Pero, con todo, sigue siendo experiencia *humana (gratia supponit naturam)*, “Dios es conocido *por sus efectos*, es decir, por los mismos efectos que El produce en la afección y en la raíz misma de las potencias, y que son como un gusto o como un tacto por el cual El es espiritualmente padecido en la oscuridad de la fe.”²⁶ Por otra parte, si bien hay dentro de la teología una dimensión apofática o negativa, que reconoce la absoluta trascendencia de Dios respecto de toda perfección dada en el estado que aparece en sus criaturas, mientras no sea

²³ *Los grados del saber* pp. 36 y 412-416. Cf. BROOKE, W. “Mystical contemplation in the thought of Ives R. Simon and Jacques Maritain” en *Notes et Documents* a.14, 1979, pp. 28-35.

²⁴ *ibid.* p. 31.

²⁵ *ibid.* p. 34. En trabajos posteriores desarrollará la idea de una mística natural, entendida como “una contemplación natural que alcanza por una intelección supra o paraconceptual una realidad trascendente, de sí inexpresable en un verbo mental humano.” *Cuatro ensayos...* p. 114. *Situación de la poesía* pp. 154-156.

²⁶ *Los grados del saber* p.417.

sino una pura negación queda en el plano del saber, aunque sea superior a la teología afirmativa. Por el contrario, la mística no se limita a enunciar esas verdades, sino a vivirlas.²⁷

En 1939 Maritain publica en sus *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* un estudio sobre la experiencia mística natural y el vacío,²⁸ en el que desarrolla la polémica idea de la mística natural. Aquí aparece una vez más el recurso a la connaturalidad, para lo cual desarrolla una clasificación completa de los distintos modos en que se realiza este conocimiento. Tras haber recapitulado la descripción de la connaturalidad afectiva propia del ámbito moral, se detiene un poco más en la connaturalidad del intelecto hacia sus objetos, ganada por el hábito como perfección que produce afinidad e inclinación.

Esta connaturalización intelectual no se encamina sino a perfeccionar y a facilitar el juego del conocimiento por vía de conocimiento, por conceptos y nociones. Aquí tenemos un conocimiento por connaturalidad *intelectual* con la realidad como conceptualizable y hecha proporcionada en acto al entendimiento humano. Marcha parejo con el desarrollo de los hábitos de la inteligencia; y de él procede la intuición intelectual, abstracta y eidética, y expresable en un verbo mental, del filósofo, del sabio, de aquel que sabe por vía de conocimiento.²⁹

Aunque no nos consta una afirmación explícita de Maritain al respecto, creemos que esta escueta referencia a la connaturalidad en el orden puramente intelectual está directamente relacionada con la temática de la intuición. Nos parece, en efecto, que gracias a una disposición especial del sujeto, puesto en relación connatural con las cosas, se abren las puertas a la captación intuitiva, de la cual encontramos un ejemplo destacado en eso que nuestro autor llama la *experiencia metafísica*:

Somos espíritus por lo mejor de nosotros mismos; podemos, pues, tener una experiencia de las cosas del espíritu, aun permaneciendo sobre el plano natural. Por eso no sólo conocemos experimentalmente la existencia de nuestra alma y la de nuestro libre albedrío, sino que también podemos acercarnos a cierta percepción experimental oscura de la libertad misma del espíritu en nosotros, de su trascendencia en relación a todo el universo material, o también (como se nota en muchos documentos de la literatura contemporánea) de la nada inmanente a todo lo creado. Por otra parte, puede suceder que una verdad de orden natural, como la realidad fundamental del ser, oculto bajo los

²⁷ *Los grados del saber* pp. 373-375. Hay una buena síntesis de este tema en M.L.O'HARA, C.S.J. "Gateways to Contemplation: Mystical Knowledge in *The Degrees of Knowledge*" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"* S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 89-118 y H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 351-366. Por su parte R.A.DELFINO señala al respecto algunas objeciones a la postura de Maritain, ya que parece ambiguo acerca de la distinción real entre teología y mística, mientras que, a su entender, Santo Tomás las diferencia con claridad. "Mystical Theology in Aquinas and Maritain" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing* Washington American Maritain Association 2002 pp. 267-268.

²⁸ pp. 105-137.

²⁹ *Cuatro ensayos...* p. 107.

fenómenos sensibles, o la existencia de la Causa primera, adquiera, bajo la influencia de una gracia actual, la intensidad de una intuición, de una evidencia inmediata; la inteligencia podrá aceptar ese fenómeno como la revelación instantánea de lo que constituye el objeto propio del tercer grado de abstracción.³⁰

Pero, justamente por su carácter propiamente experiencial, esto permanece rigurosamente distinto de la metafísica como *saber* o estructura de conceptos racionalmente organizados. Ni siquiera en su mismo hacerse debemos pensar que esa experiencia sea indispensable. La vía de la connaturalidad no puede ser parte de un conocimiento de suyo objetivo.

Lejos de ser partes integrantes o requisitos necesarios de la ciencia metafísica, estas clases de experiencias o de intuiciones metafísicas, ya sean de orden exclusivamente natural ya sobrenaturales en cuanto a su modo de producirse, salen de la esfera propia de esta ciencia [...] El que para algunos ciertas experiencias metafísicas de que acabamos de hablar ofrezcan en determinados puntos un suplemento de la ciencia metafísica propiamente dicha, no prueba que esta ciencia exija de suyo completarse con tales intuiciones para existir como ciencia perfectamente cierta y para aprehender eficazmente el ser.³¹

Maritain introduce también el tema del *conocimiento poético*, donde la connaturalidad aparece en la línea de lo práctico factible, y gracias a la cual se tiene una experiencia apenas verbalizable de “la comunicación de las cosas entre sí y con la subjetividad que éstas manifiestan a sí mismas en el flujo espiritual del cual se origina el existir”.³² Una instancia todavía más profunda tiene lugar al proponer sus reflexiones sobre la intuición creadora en el arte y la poesía. Así como en el conocimiento especulativo se produce un verbo mental o un juicio en el que se enuncia su objeto, en el caso del arte lo que significa ese conocimiento es *la obra en sí*, la expresión exterior y materializada de una intuición interior que, inicialmente, permanece inconsciente. A diferencia del conocimiento místico, en el cual lo captado tampoco es estrictamente conceptualizable por razón de su encarnadura en la subjetividad, aquí no hay una relación de orden contemplativo. No es una vivencia convertida en cierto modo en objeto revelador, sino un conocimiento que “despierta las profundidades creadoras del sujeto, quiero decir por connaturalidad con la realidad en cuanto ella está enviscerada en la subjetividad misma en cuanto existencia intelectualmente productiva, y en cuanto es captada en su consonancia concreta y existencial con el sujeto *como sujeto*.”³³ Se trata, pues,

³⁰ *Los grados del saber* p. 440.

³¹ *ibid.* pp. 440-441.

³² p. 112.

³³ *Situación de la poesía* p. 156. Cf. *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* sobre todo pp.239-283. En la experiencia poética, el impacto emotivo de las cosas en el sujeto contiene, como en potencia, la referencia a la

de un conocimiento intrínsecamente penetrado de emoción y sentido existencial. Si se tratase de hacer de la poesía un puro medio de conocer, al modo objetivo de las ciencias, sólo se lograría pervertirla.³⁴

En definitiva, lo que se conoce a través de la intuición poética no puede ser alcanzado por el instrumental de los conceptos científicos. Hay en ella una vivencia inefable del encuentro entre la propia subjetividad con la del mundo en cuanto presente en ella bajo la forma de una moción creadora, en cuanto algo del mundo suscita la generosidad productiva del espíritu para expresarse en la obra propiamente dicha: “hay un conocimiento poético del mundo, pero no es para conocer ni para conocer el mundo, sino para revelarse oscuramente a sí mismo y fecundar en sus fuentes espirituales al sujeto creador [...] no tenéis la *noción* de las cosas, sino la experiencia de las mismas en vosotros y de vosotros en ellas”.³⁵ Lo original del conocimiento poético, como ocurre por demás en todas las formas de connaturalidad, es esa especial aproximación al reino de la existencia, al de la subjetividad en su dimensión ontológica.

Lo que se ha dicho acerca de la poesía podría llegar, acaso, a cuestionar el lugar de la metafísica en la vida del espíritu. Es bien sabido con qué facilidad los cultores de la literatura y otras artes parecen abjurar del reino de las ideas de la razón, jactándose de ir más allá de las fronteras de la identidad y de la no contradicción. Lo poético se considera así como un quehacer semejante a lo onírico, que se solaza en la irracionalidad. Maritain ha comentado algunos puntos sobre esto, por ejemplo a propósito del auge de las corrientes surrealistas. Para no irnos del tema, baste puntualizar que, según su perspectiva, el mundo de la poesía, como todo lo humano, no puede evadirse de las necesidades metafísicas: “si la poesía no puede confundirse con la metafísica, con todo, responde a una necesidad metafísica del espíritu del hombre y se justifica metafísicamente.”³⁶ En todo caso, la dimensión poética del espíritu ayuda a amplificar nuestra mirada sobre el ser, a descubrir en él riquezas insospechadas para

cosa que provoca esa emoción y al sujeto que la padece. De manera que, por la mediación del intelecto agente, la impronta emocional deviene intencional y se convierte en un conocimiento del mundo y del yo, en cuanto afectivamente unidos, o por connaturalidad. Por su parte, la obra se comporta como una especie expresa que al manifestarse da a conocer la intuición creativa del propio artista. En tal sentido, la obra de arte tiene una especie de subjetividad participada desde la cual nos habla con nuestro mismo lenguaje. Cf. sobre el tema J.HANKE “Maritain’s Philosophy of Art and Poetry” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”* S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 73-78 y H.BARS *Maritain en nuestros días* pp.168-180.

³⁴ *Ibid.* No obstante para Maritain cabe admitir la expresión *ciencia poética*, no por comparación con las ciencias teóricas o conceptuales, sino en cuanto es un verdadero conocimiento que penetra en lo real desde una experiencia emotiva que involucra la subjetividad en cuanto tal. Cf. *L’intuition créatrice dans l’art et dans la poésie* p. 166.

³⁵ *Situación de la poesía* pp. 181-182.

³⁶ *ibid.* p. 142.

la inteligencia contemplativa, y hasta puede decirse que la misma conciencia metafísica del poeta puede servirle de alimento para su ejercicio creador.

No se trata de disminuir en modo alguno el papel de la inteligencia, ni la importancia de la inteligibilidad, de la experiencia humana, de la metafísica consciente, sembradas en la obra poética, sobre todo cuando ésta es, por ejemplo, tragedia, drama, o epopeya. Digo solamente que el fuego de la intuición creadora debe ser tan ardiente que consuma estos materiales y no ser por ellos extinguido. La lucidez discursiva es también parte integrante de la poesía de un Shakespeare, pero esta lucidez y todo lo lógico y todo lo racional y todo el saber adquirido han sido conducidos a la fuente secreta de refrescamiento y de paz, de que hemos hablado poco antes, para ser allí transfigurados y vivificados, y llevados si se puede decir, al *estado creador*, porque allí han llegado a ser conocimiento poético.³⁷

Maritain adjudica el fundamento último del conocimiento por connaturalidad al inconciente espiritual, del que hemos hablado en el capítulo anterior. Se trata, recordemos, de una facultad oculta que a espaldas de la conciencia alimenta con su inspiración las intuiciones y ocurrencias del espíritu, nutre con su creatividad la tarea del científico y del poeta y presta su luz para comprender, muchas veces de manera misteriosa, aquello que se presenta al intelecto. Esta facultad está calibrada, en cierto sentido, con la realidad. Por eso se distingue netamente del inconciente inferior, del que habla Freud, y que Maritain también admite, como vimos atrás, aunque sujeto a una dinámica meramente pulsional y no asimilable al lenguaje de la razón.³⁸

En síntesis, el tema de la connaturalidad es rescatable como un rasgo típico de la doctrina de Maritain y de su preocupación por reflejar la trama densa e inagotable de la existencia. La facultad de llegar a las cosas por afinidad o empatía, tema hoy importante en la fenomenología y la hermenéutica, indica la fecundidad de visualizar la integración del saber desde la unidad profunda de la persona humana, que sale al encuentro de la realidad con todo su ser. Allí, en el microcosmos del sujeto que conoce, ama, cree, espera, siente, recuerda y olvida, está el espacio para acoger con policromía de matices esa realidad que se le manifiesta y lo conmueve.³⁹

³⁷ *ibid.* pp. 146-147.

³⁸ *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* en OC X pp. 217-227. Caspani *art.cit.* pp. 54-61.

³⁹ La manera en que se aborda la temática de la connaturalidad parece destinada a quedar ella misma en un estado neblinoso y poco preciso, afectado justamente porque, en cierto modo, el conocimiento reflexivo acerca de la connaturalidad es también algo connatural y, por lo tanto, refractario a las teorías. No obstante vale la pena el esfuerzo, cuanto menos para purificar esta noción de lo que sería el mero subjetivismo antojadizo o, peor aún, una indirecta convalidación de los prejuicios. Una noción útil para mostrar la *validez* del conocimiento por connaturalidad es la que trabaja Y.Simon, a saber la de "intencionalidad". Cf. C.GREEN "It Takes One to Know One: Connaturality- Knowledge or Prejudice?" pp. 43-55.

2.2 El orden de las virtudes y la sabiduría

Según se expuso en el capítulo 3, el conocimiento es un acto por el que la cosa y el sujeto se unen intencionalmente, de suerte que el ser *transobjetivo* aporta la especificación formal mientras el sujeto *cisobjetivo* lo pone como tal en la realidad. Esa actuación del sujeto deja en él una huella que, en cierto momento, echa raíces bajo el modo de una perfección operativa que llamamos *hábito*. La presencia objetiva de las cosas en el que conoce no supone de suyo ninguna modificación de lo conocido, dada la condición de inmaterialidad de la que depende el conocer en sí. Pero esa inmaterialidad nunca es perfecta por parte del sujeto, e introduce una distinción de *estados* que se reduce, finalmente, al célebre planteo aviceniano: la naturaleza en sí misma, en su concreción singular y existente y en su captación abstracta. El modo perfecto en que se realiza el conocimiento como estado del sujeto constituye el hábito.

El hábito, enseña Maritain, es un “estado de posesión” (más que una capacidad), una fuerza interior perfectiva de la operación que otorga a su sujeto una rectitud de suyo infalible, y que sólo puede quedar frustrada si alguna otra moción se le interpone.⁴⁰ Muy a su estilo, Maritain habla de los hábitos como “títulos de nobleza metafísica”, perfecciones que revitalizan y robustecen la operación del alma y le confieren una creciente afinidad con su objeto.⁴¹ Además, y contra la tendencia dominante en las visiones antropológicas recientes, Maritain destaca que la vida virtuosa, lejos de constituir una modalidad extrínseca, en cierto modo violenta y completamente condicionada por las pautas culturales de la época, es por el contrario el estado de plenitud de la naturaleza, la forma más acabada del *ser* propio del hombre: “La nature n’a son visage en nous qu’accomplie par l’esprit, l’homme n’a sa vérité que modelé du dedans par la raison et par la vertu”.⁴²

Como es bien sabido, los hábitos se multiplican según los objetos que han especificado los actos por los que se engendra cada uno. Hay así tantos hábitos intelectuales como ciencias (aunque podamos luego intentar algunas agrupaciones *por lo que tienen de hábitos* y no según la índole del objeto), y tantos hábitos morales como formas de regular la vida personal según las exigencias del bien. Los hábitos intelectuales se comportan como una luz bajo la cual se vive con mayor nitidez la presencia de lo real en el conocimiento:

⁴⁰ *L’intuición créatrice dans l’art et dans la poésie* en OC X p. 165.

⁴¹ “Cuando un hábito, un ‘estado de posesión’, una cualidad maestra –un demonio interior, si se quiere- se ha formado en nosotros, se convierte en nuestro bien más querido, en nuestra fuerza más inflexible, pues es un ennoblecimiento en el reino mismo de la naturaleza humana y de la dignidad humana.” *ibid.* p. 164.

⁴² *Religion et Culture* p. 200.

Tenemos que distinguir aquí dos “luces” (en lenguaje escolástico): una por parte del objeto, otra por parte del hábito o de la virtud intelectual. El modo típico de aprehensión intelectual o de visualización eidética, el grado de inmaterialidad, de espiritualidad en la manera de captar el objeto y de acomodarse a él, requerido en sí por lo real transobjetivo, que se ofrece como objeto bajo tal o cual “exponente” inteligible, constituyen lo que los antiguos llamaban la *ratio formalis sub qua*, la luz objetiva bajo la cual las cosas son, en tal o cual grado del saber, concebibles para la inteligencia; al mismo tiempo existe, proporcionada a esta luz objetiva, una luz subjetiva que afecta al dinamismo subjetivo de la inteligencia, por la cual la misma inteligencia es proporcionada, se hace más apta para este objeto; por eso los tomistas dicen que el hábito es una luz, *lumen*, no en el orden especificativo, sino en el orden efectivo, *effective*, por parte de la producción o de la efectuación del acto de conocer.”⁴³

La iluminación es el modo propio en que se expresa la vitalidad de los hábitos intelectuales y remite directamente al vínculo que supone, en el complejo de la interioridad personal, el conocer bajo una formalidad u otra, generando una integración espontánea como entre las partes de un organismo. Si se quiere prolongar aún la imagen, gracias a esa vitalidad que infunden los hábitos intelectuales el sujeto queda preservado de la esclerosis de los sistemas acabados.⁴⁴

Ahora bien, por la misma coherencia que pide su origen en la realidad misma, como por el estado de perfección que suponen en el sujeto, es preciso afirmar la tesis de la *unidad* fundamental de los hábitos en la totalidad del sujeto: “las discontinuidades formales no suprimen las solidaridades en el viviente”.⁴⁵ Para Maritain la unidad en el orden de los hábitos es una tesis de gran relevancia que recorre toda su obra e impregna su visión integradora con un hálito especial.

Los principios tomistas no introducen solamente en las ordenaciones del saber la distinción y la unidad, sino que hacen patentes asimismo la vivificación y refuerzo que cada grado recibe de los otros en el contexto existencial y en la realidad concreta de la vida del espíritu. Y nos obligan a ver cómo en el nudo inmaterial de las energías del alma, la sabiduría metafísica y la sabiduría teológica vivifican y fortalecen la sabiduría metafísica, del mismo modo que esta última vivifica y fortalece las actividades filosóficas de orden menos elevado. [...] La naturaleza y la gracia, la fe y la razón, la teología y la filosofía, las virtudes sobrenaturales, las virtudes naturales, la sabiduría y la ciencia, las energías especulativas y las energías prácticas, el mundo del conocimiento y el de la poesía y el del silencio místico: Santo Tomás se aplica a reconocer y a dar a cada una de las constelaciones de nuestro cielo humano su dominio propio y sus propios derechos, pero no los separa nunca; en su perspectiva existencial establece, sobre la distinción, una

⁴³ *Siete lecciones...* pp. 74-75.

⁴⁴ *Arte y escolástica* p. 15; *El sueño de Descartes* pp. 35-36.

⁴⁵ *Los grados del saber* p. 449.

unidad que es la unidad de la Imagen de Dios, y hace convergir todas nuestras potencias en una sinergia que salva y estimula a nuestro ser.”⁴⁶

Como un rasgo negativo de la modernidad, Maritain descubre cierta incapacidad para alcanzar esa armonía interna, de modo que los hábitos ya no se distinguen en razón del objeto sino del sujeto mismo que lo ejerce. En otros términos, el pensador moderno tiende a especializar los oficios, de manera que el filósofo, el científico y el hombre, digamos, se separan en otros tantos individuos, y es difícil así que un mismo sujeto pueda dar lugar a diferentes hábitos y sea capaz de armonizarlos entre sí.⁴⁷ En la medida en que esta concepción se ha prolongado en nuestros días, hay un peligro que acecha al hombre de ciencia, más aún en esta época de creciente especialización y de aventuras intelectuales cada vez más complejas: el afincarse poco a poco en la atmósfera cerrada de sus tecnicismos y en la dureza de sus métodos.

La unidad de los hábitos, en el plano intelectual, reposa en el papel central de la *sabiduría*. Hemos expuesto ya, sintéticamente, la doctrina tradicional de las tres sabidurías (metafísica, teológica y mística) en el capítulo 4, a propósito de la teología. Pues bien, ya sea desde la cúspide de los principios naturales, o a la luz de la Palabra Divina hecha inteligencia discursiva, o en la intimidad amorosa con Dios, el sabio puede eficazmente reunir lo disperso y concentrar los haces que destellan de cada ciencia como si fuese una lente. Lo más importante es que esa función unificadora es la única que puede superar la dicotomía siempre amenazante entre objeto y sujeto, entre esencia y existencia. En efecto, así como el *objeto* de la ciencia se presenta como fenómeno separado del ser profundo de las cosas, el *sujeto* científico se desempeña al margen de las exigencias de su ser personal. En el ámbito de la sabiduría no sólo se unifica a las ciencias sino también al hombre que piensa.⁴⁸ En esto Maritain recoge la distinción de San Agustín entre la razón superior y la razón inferior. Ambas difieren en cuanto hábitos (aunque actúan por igual en el orden especulativo y práctico), pues la primera, que viene a identificarse con la sabiduría, juzga e impera según las razones eternas, o sea desde la mirada de Dios. La otra, en cambio, se equipara a la ciencia y

⁴⁶ *Breve tratado...* p. 174 y 178. “ninguna virtud intelectual puede evidentemente vivir aislada. Puesto que el arte es una virtud de la inteligencia, exige comunicar con el universo entero de la inteligencia. El clima normal del arte es así la inteligencia y el conocimiento: su terreno normal, la herencia de una cultura, de un sistema coherente e integrado de creencias y valores; su horizonte normal, la infinitud de la experiencia humana esclarecida por las miradas apasionadas de la angustia o por las virtudes intelectuales de un espíritu contemplativo.” *L'intuición créatrice dans l'art et dans la poésie* p. 183 M.A.VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de Jacques Maritain* pp. 185-188.

⁴⁷ *El sueño de Descartes* p. 36. Cf. también *Réflexions...* en OC III pp. 21-22 y *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 34-35.

⁴⁸ “Science et sagesse” en OC VII pp. 1053-1055.

juzga de acuerdo a motivos de orden temporal, y no tomando las cosas en relación a Dios sino en sí mismas.

Cuando demuestra que la ciencia, en cuanto se distingue de la sabiduría (ciencia suprema), es obra de la razón inferior y conocimiento en el crepúsculo de lo creado, y mira ante todo hacia la labor de la acción, mientras que la sabiduría es obra de la razón superior y conocimiento en la luz de las cosas divinas, orientada ante todo hacia el reposo y la contemplación; cuando formula la gran ley, dominadora de las civilizaciones, de la opción inevitable entre la sabiduría y la ciencia, porque todas las riquezas de ésta última, buenas en sí mismas y necesarias, llevan por naturaleza a la pobreza de la sabiduría, de suerte que elegir las como fin es crimen de gula y avaricia, conversión mortal hacia los bienes perecederos; cuando describe, en incomparables análisis psicológicos, la economía de la ciencia y de la sabiduría en las almas santas, es claro que san Agustín [...] centra toda su idea de la sabiduría en la sabiduría por excelencia, que es la sabiduría infusa. La efusión de su pensamiento que deriva de ella, a ella retorna y hacia ella conduce todo pensamiento. Y ve que la ciencia profana y la ciencia sagrada (precisamente en cuanto el conocimiento sagrado mismo tiene aspecto de ciencia) reciben de ella una participación, mientras le están subordinadas, como deben, en el alma cristiana.⁴⁹

Esa sabiduría de la santidad es, a menudo, piedra de escándalo para el conocimiento natural, una “locura” en términos paulinos, un “salto” en el léxico de Kierkegaard. El hábito sobrenatural infunde en el santo una luz bajo la cual las cosas toman una dimensión que ningún saber natural podría calibrar. Cuando esa mirada es puesta en palabras de este mundo parece que nos contradecemos, a menos que conservemos la concepción integradora entre el sentido humano y divino de las cosas.

Lo real no aparece bajo el mismo aspecto en uno y otro caso. El teólogo afirma que la gracia perfecciona la naturaleza y no la destruye ; el santo afirma que la gracia nos pide que hagamos morir a la naturaleza a sí misma. Los dos dicen verdad. Pero sería lástima invertir uno y otro lenguaje, usando en el dominio especulativo fórmulas que son verdaderas para el dominio práctico, y viceversa. Pensemos en el « desprecio de las criaturas » profesado por los santos. El santo tiene derecho a despreciar la criatura sin dejar de quererla ; el filósofo y el teólogo (cuyo quehacer, en cuanto tales, es conocer, no amar) no tienen ese derecho ; porque la palabra desprecio no tiene el mismo sentido en los dos casos. Para los segundos, esa palabra querría decir : las criaturas no valen nada *en sí mismas*. Para los primeros quiere decir : las criaturas no valen nada *para mí*.⁵⁰

El dinamismo de los hábitos se aprecia de un modo muy ilustrativo en la actitud o postura vital que adopta el filósofo y el hombre de ciencia en su vida cotidiana. Sabemos, por ejemplo, que las demostraciones de la existencia de Dios, aunque sean impecables en su presentación lógica, exigen mucho más que una inteligencia habituada a los planteos

⁴⁹ *Los grados del saber* pp. 466-467. Cf. *Ciencia y sabiduría* pp. 151-155.

⁵⁰ *El campesino del Garona* p. 78

metafísicos. La experiencia de los grandes pensadores, que cada uno puede confirmar a su alrededor, muestra la necesidad de que, en temas tan fundamentales como éste,

las conveniencias psicológicas y morales de una personalidad equilibrada y bien íntegra abran el camino a la demostración racional de la existencia de Dios, aparten los obstáculos y refuercen, no el valor intrínseco de la prueba, sino la interior unidad, la armonía y la seguridad, y en consecuencia el poder de adhesión del hombre total que capta la demostración intelectual.⁵¹

Así como puede decirse que el filósofo también es hombre, y no puede divorciar su enfoque especial de las cosas de la vida que lo envuelven a diario, es válido afirmar que el científico también es hombre, y no se sustrae a los interrogantes y reflexiones de fondo que le provocan sus hallazgos. Esas preguntas están estrictamente fuera del objeto formal de su ciencia, pero están dentro de él, de su unidad como sujeto que conoce y a la vez es sensible a aquello que se revela. La idea de Maritain coincide con esta afirmación de Juan Pablo II: “el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores.”⁵² *La filosofía y la ciencia se conectan, al margen de sus estrictas oposiciones objetivas, en la subjetividad del hombre que no se contenta con verdades parciales.* Y así, al menos indirectamente, las ideas filosóficas influyen, no en el contenido, pero sí en el tono y la comprensión de las teorías científicas.

Es una evidencia que se encuentra en las obras de los grandes físicos de nuestros días. Nuevamente se vuelven atentos al « misterioso universo » como a una inmensidad de ser inagotable, de espontaneidad oculta, de energías entrelazadas que surgen y mueren una y otra vez, de infinitos acontecimientos, fortuitos e imprevisibles, como una inmensa república de actividades que se mueve como un todo y cambia en el tiempo, que posee realmente una historia, una evolución, un destino, y que desafía todas las representaciones de nuestra imaginación y da por tierra con todas las construcciones del razonamiento mecanicista. Es muy destacable que en la medida en que la física moderna debe recurrir a una simbolización matemática más y más elaborada, más y más vasta, aspira al mismo tiempo al cosmos en su realidad más íntima, más substancial y más cualitativa, deseo que hace nacer ensayos, inevitablemente decepcionantes, de interpretación de la ciencia físico matemática en términos de filosofía natural, deseo que no se puede satisfacer sino mediante una auténtica filosofía de la naturaleza. La ciencia suscita en el científico una sed de misterio del cosmos, sed que es el verdadero estimulante de su búsqueda y que, si la naturaleza le fuera revelada, aparecería como una sed ontológica ; es por eso mismo

⁵¹ *Razón y razones* pp. 64-65.

⁵² S.S.JUAN PABLO II *Fides et Ratio* n.27.

que con las únicas fuerzas de la ciencia el científico no puede alcanzar un conocimiento ontológico de la naturaleza.⁵³

En términos generales se puede hablar de una *jerarquía de hábitos*, conforme al objeto al que se ordenan. Así, por ejemplo, “la medida de los dones del Espíritu Santo es más elevada que la de las virtudes morales; la del don de consejo más alta que la de la prudencia”.⁵⁴ Viene luego la disposición jerárquica de las virtudes especulativas y prácticas, fundada en la nobleza de sus respectivos objetos. Allí se reafirma también la doctrina de Santo Tomás según la cual “todo lo que es especulativo –es decir lo que tiene relación con la verdad- viene en primer lugar e importa más que lo que es práctico, o sea lo que tiene relación con el hombre.”⁵⁵ Lo cual debe balancearse al considerar que, si bien el fin de la especulación es ella misma, el fin del que especula no es otro que Dios.

Las virtudes intelectuales, por su parte, están “jerarquizadas, porque no son iguales en nobleza y poder. Pero cada una de ellas está *sui juris*. Y cada una de ellas está al servicio del cuerpo completamente político que forman, así como cada una goza de la actividad autónoma de todas las demás”.⁵⁶ En esta jerarquía la metafísica pone orden, pero no según una vigilancia “policial”, y ella misma se somete a la sabiduría superior de los santos. Por eso no cabe hablar de invasión ni violencia, sino de un intercambio vital y elevado.⁵⁷

Si se tiene en cuenta esta disposición jerárquica de las virtudes, habrá que afirmar en absoluto la primacía de la caridad, que viene a ser como la forma última de todas las virtudes, por una comunicación especial, de orden sobrenatural, de la vida de la gracia. Para que las virtudes naturales no lo sean en sentido restrictivo, aislado e imperfecto, sino *pura y simplemente*, se requiere la vivificación de la gracia y la caridad para que ellas “estabilicen la vida humana en el bien y constituyan mediante su conexión mutua un organismo perfectamente unido y firme, que crezca parejamente como los dedos de la mano”.⁵⁸ Conforme a la tesis fundamental de la armonía entre el orden natural y el sobrenatural se habrá de dar entre las virtudes que corresponden a ambos niveles “unión orgánica y subordinación [...], hay cohesión entre las virtudes naturales y las virtudes sobrenaturales. Sabemos, en efecto, que no hay virtud perfecta sin el amor de caridad”.⁵⁹

⁵³ “Science, Philosophy and Fait” en OC VII p. 1069 n.3. *Approches sans entraves* en OC XIII p. 976 n. 40.M.A.VITORIA *Las relaciones entre la filosofía y las ciencias...* pp. 356-362.

⁵⁴ *Breve tratado...* pp. 72-73.

⁵⁵ “Science et sagesse” p.1049.

⁵⁶ *Maritain en nuestros días* pp. 89-90.

⁵⁷ *Breve tratado...* p. 174; *El sueño de Descartes* p. 60.

⁵⁸ *Para una filosofía de la persona humana* p. 72.

⁵⁹ *Questions de conscience* en OC VI p. 645.

Una situación, a menudo dramática, y que parece potenciada en los últimos tiempos, es el conflicto que se suscita entre la actividad artística y la vida moral. Lo que todos advertimos con cierta facilidad al tomar conciencia de la proliferación de obras que inspiran al mismo tiempo el reconocimiento de su calidad artística y el rechazo por su mensaje contrario a ciertos valores primordiales tiene una fuerza especial en la preocupación de Maritain, quizá uno de los intelectuales más sensibles al mundo de lo estético y absolutamente convencido de la dignidad espiritual de la experiencia interior y el trabajo del arte. Pocos como él serían capaces de descubrir hasta qué profundidades del alma llega la inspiración y el afán del artista por expresar la belleza, en qué medida esa forma de vida está preñada de frutos de gran valor espiritual, y al mismo tiempo, por no ser más que un saber volcado hacia las criaturas, hasta qué punto puede convertirse en el centro de gravedad del alma y objeto de idolatría.

Suscintamente podemos decir aquí que, desde una estricta aplicación de los principios que hemos presentado a lo largo de nuestro trabajo, a saber el de la distinción formal de los hábitos y el de su integración jerárquica en la vida del sujeto, ese conflicto puede ser esclarecido. Maritain nos recuerda que “el arte se refiere a la bondad de la obra, no a la bondad del hombre” pero “el artista no es el arte mismo o una personificación del arte procedente de algún cielo platónico especial, sino un hombre, un hombre que emplea el arte.” El orden existencial, en el que se juegan los fines primordiales de la persona, dicta en este caso las prioridades. Sin menoscabo de la autonomía que tiene el arte como saber ordenado a la perfección de una obra, no puede *de hecho* ser ejercido sino en y por un sujeto que es mucho más que un puro artista. Por el bien de ese sujeto, considerado como tal, el arte se subordina, siquiera de un modo externo, a los intereses de la vida moral: “El arte en su propio dominio es soberano, como la sabiduría; a través de su objeto, no se subordina ni a la sabiduría ni a la prudencia, ni a ninguna otra virtud. Pero por el sujeto en el cual el arte existe, por el hombre y en el hombre está subordinado –extrínsecamente subordinado- al bien del sujeto humano.”⁶⁰

Por eso, si en algún momento se produce un conflicto entre la conciencia del artista, que obedece al bien de la obra, y la conciencia moral, que obedece al bien del hombre, la solución para ese artista “es modificar *no* la obra, sino modificarse *él mismo*. Entonces su conciencia artística le exigirá otra clase de obra.”⁶¹ Por eso también cabe hablar de una purificación personal del artista como tal, para que no habiendo división en su ser interior

⁶⁰ *La responsabilidad del artista* pp. 15, 16 y 32.

⁶¹ *ibid.* p. 56.

mismo, no se dé ocasión para que afloren aquellos entredichos. “Es menester que el artista atraviese noches, que se purifique sin cesar, que deje voluntariamente regiones fértiles por regiones áridas y llenas de inseguridad. *En un cierto orden y desde un punto de vista particular, en el orden del hacer y desde el punto de vista del bien de la obra*, es preciso que el artista sea humilde y magnánimo, prudente, probo, fuerte, templado, simple, puro, ingenuo.”⁶² Aquí, una vez más, es preciso acudir al influjo iluminante y ordenador de la sabiduría. Ella, “ubicada en el punto de vista de Dios, que domina igualmente el del Obrar y el del Hacer, es la única que puede armonizar perfectamente el Arte y la Prudencia.”⁶³

El tema de la unidad del saber en el sujeto queda reflejado también con enérgica convicción en los escritos pedagógicos de Maritain. Allí sostiene que “la educación y la enseñanza jamás deben perder de vista la unidad orgánica de la tarea en que se ocupan, ni la radical necesidad del espíritu de liberarse en la unidad.” En tal sentido, se hace indispensable inculcar desde el comienzo la impronta iluminadora de la sabiduría, por cuanto es ella “el conocimiento que penetra y abarca las cosas mediante las vistas inteligibles más profundas y más unificadas.” No es tanto el objetivo de la educación formar sabios, sino más bien hacer familiar al espíritu con la virtud para que haga posible “una comprensión universal y articulada de las conquistas humanas en la ciencia y en la cultura.” Ello se hará gradualmente y con arreglo a cada nivel de la enseñanza, pero teniendo a la vista el objetivo de vivificar la educación con la savia del orden sapiencial.⁶⁴

Este emprendimiento es una pieza clave en la conquista del humanismo integral que focaliza la atención de Maritain en su giro hacia la temática política y cultural. En definitiva, no habrá auténtica conversión, no será posible una renovación cristiana del mundo sino purificando lo más alto del hombre, que es su intelecto. La *liberación de la inteligencia* significará, entonces, el despliegue de una vitalidad ascendente que sea capaz de reunir la dispersión de las fuerzas aplicadas en cada uno de los ámbitos de la ciencia en una mirada sapiencial, que será entonces la clave inspiradora de todo el conocimiento. Al mismo tiempo, la inteligencia habrá de reconciliarse, como sólo ella puede hacerlo, en su capacidad para abrazar la totalidad del ser, promoviendo un entendimiento genuino con las fuerzas irracionales que parecen bullir desde abajo, y con las luces que generosamente recibe de lo alto. De esta manera, comprendiendo que “la inteligencia no es el enemigo del misterio, sino que vive de él, le es preciso reencontrarse en inteligencia con el mundo irracional de la

⁶² *Arte y escolástica* p. 103.

⁶³ *ibid.* p. 106. Cf. sobre esto H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 275-282.

⁶⁴ Cf. *La educación en este momento crucial* pp. 62-65.

afectividad y del instinto, como con el mundo de la voluntad, de la libertad y del amor, como con el mundo suprarracional de la gracia y de la vida divina.”⁶⁵ Las declaraciones de Maritain a este respecto son numerosas. No podemos dejar de evocar al menos la siguiente por su valor de síntesis:

el problema propio de la edad en que entramos consistirá en reconciliar la ciencia y la sabiduría en una armonía vital y espiritual. ¿Acaso las mismas ciencias no parecen invitar a la inteligencia a este trabajo? He aquí que ellas se despojan de los vestigios de metafísica materialista que ocultaban su verdadera fisonomía, nombran una filosofía de la naturaleza, y las admirables renovaciones de la física contemporánea dan al sabio el sentido del misterio balbuceado por el átomo y por el universo. Sin embargo, con las solas fuerzas de las ciencias el sabio no puede llegar a un conocimiento ontológico de la naturaleza. La condición de la obra de reconciliación de la que hablamos consiste en constituir la crítica del conocimiento con un espíritu enteramente nuevo, quiero decir con un espíritu verdaderamente realista y metafísico. Entonces se podrán discernir, en las profundidades del espíritu, los grados del saber específica y jerárquicamente distintos, y mostrar que corresponden a dos tipos originales de explicación que no podrán substituirse uno con otro. Se verá que un mismo impulso que se transforma de grado en grado, pero que permanece siempre el impulso del espíritu en busca del ser, atraviesa esas zonas heterogéneas de conocimiento, desde la más humilde investigación de laboratorio hasta las especulaciones del metafísico y del teólogo, y aún hasta la experiencia supraracional y la sabiduría de gracia de los místicos.⁶⁶

No parece posible, pues, exagerar la importancia del régimen de unidad vital al que aspira el universo de las virtudes humanas, y su resonancia en el conocimiento que es nuestro tema. Y no es ocioso recordar que, justamente, el conocimiento y la reflexión son los que hacen posible advertir la existencia de ese orden vital, de manera que, por un esquema de causalidad recíproca, el equilibrio de las virtudes genera como efecto natural una más plena capacidad de reflexión crítica sobre él, que ayuda a conservarlo y potenciarlo.⁶⁷

⁶⁵ *Le philosophe dans la cité* en OC XI p.32.

⁶⁶ *Ciencia y sabiduría* pp. 50-51. El realismo de Maritain lo condujo, desde el principio, a una actitud precavida sobre las posibilidades efectivas de una integración *social* del conocimiento. Su permanente intercambio con los distintos sectores de la cultura, no dejaron espacio para un optimismo superficial. Hasta podría decirse que, con el tiempo, la mirada esperanzadora de los años 20 y 30 se convirtió en expresión más bien nostálgica y sombría, como aparece en *El Campesino del Garona*. “Maritain dice que se siente melancólico de ver que no puede establecerse una completa continuidad entre nuestros diversos acercamientos al mundo natural. No es el menor mérito de su exploración extendida y profunda de los campos más diversos de la actividad racional el haber repudiado la ilusión optimista de una perfecta armonía de las funciones del espíritu.” Y. SIMON *La philosophie des sciences de Jacques Maritain* p. 235

⁶⁷ “el intelecto es reflexivo por naturaleza ; así también ninguna virtud intelectual, incluso las virtudes prácticas, puede desarrollarse verdaderamente en su dominio particular sin un desarrollo más o menos simultáneo de la reflexividad.” *L'intuicion créatrice dans l'art et dans la poésie* en OC X p. 184.

6.3 La filosofía cristiana⁶⁸

En este tema se aprecia quizá con mayor nitidez que en cualquier otro la vocación de Maritain por distinguir en la unidad y unir en la distinción. Ya hemos considerado en el capítulo 3 algunos puntos fundamentales referidos a la relación entre la razón y la fe. Allí expresábamos que la cosmovisión de Maritain aparece poseída por el encuentro entre la gracia y la naturaleza que está en el centro del misterio cristiano. Es esencial para entrar en lo profundo de la síntesis maritainiana el advertir que la gracia, según enseña la fe, no suple, ni anula ni destruye a la naturaleza, sino que la complementa, o mejor aún, la eleva, la perfecciona y la vivifica. Al mismo tiempo, esa naturaleza ha sido creada para obedecer, según disponga la Divina Providencia, las mociones de la gracia, dejándose llenar por ella y haciéndose así más plenamente ella misma. Este misterioso encuentro entre lo natural y lo sobrenatural se refleja con especial claridad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y eso explica con propiedad la íntima adhesión de nuestro autor al espíritu presente en la obra del Aquinate.

El mundo de Santo Tomás es un mundo de comunicación mutua y de interpenetración, un mundo de naturalezas abiertas, recorrido de arriba debajo de la existencia por un flujo de causalidad que hace participar las cosas y sus virtudes entre sí y las eleva por encima de sí mismas. Y si no obrasen todas por la virtud del Primer Agente, que sin embargo las trasciende a todas, ¿cómo obrarían entre sí? Lo que acontece en las conexiones y complejiones del orden natural, se reencuentra también, bajo un título eminente, en las conexiones y complejiones de la naturaleza y de la gracia. Esta noción de una participación dinámica y vivificante, unificante y multiforme es una de las nociones fundamentales del tomismo, no sólo respecto al universo físico, sino también, y muy especialmente, respecto al universo de la vida humana, del alma y de sus virtudes.⁶⁹

El tema de la filosofía cristiana, en el cual el aporte de Maritain ha sido sobresaliente, está regulado en su desarrollo por esta intuición radical: todas las actividades humanas, no sólo por ser creadas, sino especialmente por ser humanas, están incorporadas a ese flujo dadivoso que las inflama con una perfección sobrenatural que no podrían alcanzar por sí mismas.

Numerosos autores han señalado en numerosas oportunidades la fuerza que significa para la razón, expresada en las cumbres de la filosofía, el unirse vitalmente a las luces

⁶⁸ Cf. sobre este punto en Maritain, L.PIACENTINI “La filosofía cristiana in J.Maritain” en *Agorà* (L’Aquila) a.IV (1976) n° 10-11 pp.49-58; U.PELLEGRINO “Teologia e filosofía cristiana in Jacques Maritain” en *Storia e cristianesimo in Jacques Maritain* (a cura di Vittorio Possenti) Milano, Massimo, 1979; L.BENGOZZI “La filosofía cristiana secondo J.Maritain” en *Sapienza* a.41 (1988) pp. 293-298; L.DUPRE “Christian Philosophy: What is it? What Could It Be?” en *American Catholic Philosophical Quarterly* a.71 (Supp.) 1997 pp. 25-29.

⁶⁹ *Ciencia y sabiduría* pp. 192-193. Cf. también *Correspondencia Journet-Maritain* pp. 924-926.

superiores en el estado de la existencia cristiana. Para Maritain la filosofía cristiana no puede ser sino la filosofía en sentido pleno, el ejemplo acabado de aquel *perfectum opus rationis* del que hablaba Santo Tomás.⁷⁰ En última instancia, lo que cuenta a favor de la filosofía es la fidelidad a la verdad, y cuanto más verdad haya en la filosofía más perfectamente cumplirá con su naturaleza. Ahora bien, si se trata de alcanzar la verdad, poco importa bajo qué circunstancias se la obtuvo, siempre y cuando la razón, bajo las pautas propias de la filosofía, sea capaz de asimilarla. Por eso, según nuestro autor, no agravia a la recta filosofía que la mente se deje iluminar por una Palabra que excede la naturaleza, ni tampoco se opone a la filosofía cristiana que algunas de sus verdades hayan llegado en la corriente de los siglos a partir de la ciencia de los paganos.⁷¹

a) Maritain y Gilson

Maritain compartió de cerca sus inquietudes sobre este tema con su amigo Gilson. No obstante, pese al substancial acuerdo y complementariedad entre el enfoque de ambos pensadores acerca de la filosofía cristiana, nuestro autor interpone una salvedad al argumento histórico de su amigo.⁷² No obstante su altísima consideración del período medieval como etapa de esplendor en la síntesis sapiencial y la armonía del saber, Maritain considera que allí la filosofía cristiana no alcanzó su estado óptimo, en la medida en que permaneció, de hecho, incluida en el discurso teológico y casi como absorbida por él. A partir de allí, “el proceso por el cual la filosofía realizó en la existencia su autonomía respecto a la teología, era un proceso en sí mismo normal”. Luego vendría la crisis y la separación de signo cartesiano, según lo cual “en vez de una autonomía en su rasgo subordinado, la filosofía reclamó una

⁷⁰ *Los grados del saber* pp. 484-486; *De la philosophie chrétienne* en OC V p.31; *Approches sans entraves* en OC XIII p. 507.

⁷¹ “Eres un asno, decía San Agustín, pero llevas a Cristo, *asinus es sed Christum portas*. He aquí, en mi opinión, un buen lema para los filósofos cristianos. Los teólogos son águilas. Nosotros filósofos, que mantenemos el paso lento de la razón, somos más bien asnos pacientes y torpes. No obstante, es posible para esos modestos animales transportar al Salvador en su espalda por las calles de las ciudades humanas.” *Angelic Doctor* en OC IX p. 1164. Cf. *Los grados del saber* pp. 25-26; *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 57.

⁷² Para Gilson la prueba irrefutable de la posibilidad de una filosofía cristiana es la comprobación histórica de que esa filosofía *de hecho* existió corporizada en la obra de numerosos pensadores de la Edad Media. Así afirma que “no hay razón cristiana, pero puede haber un ejercicio cristiano de la razón. ¿Por qué rehusaríamos *a priori* admitir que el Cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por medio de la fe, perspectivas que aquella no había descubierto aún? Éste es un hecho que puede no haberse producido, pero nada autoriza a afirmar que no puede haberse producido. Y aun podemos ir más allá: hasta decir que una simple mirada por la historia de la filosofía invita a creer que ese hecho se ha producido realmente.” *El espíritu de la filosofía medieval* p. 21.

independencia de soberana absoluta”.⁷³ Luego de esa aventura que precipita en un falso humanismo irracionalista, se vuelve necesario restablecer la unidad, pero también la autonomía del orden natural y de la filosofía, incluso entendida en estado cristiano. En este empeño por la adecuada *distinción* de los saberes se revela, a nuestro juicio, el aporte y la innovación de la doctrina de Maritain.

Según G.Prouvost,⁷⁴ Gilson acentúa hasta tal punto el aspecto histórico de la filosofía cristiana que acaba por concebirla según el formato fijado en el Medioevo : una exposición, más o menos artificialmente separada, de los presupuestos metafísicos y antropológicos de la fe, que corresponden estrictamente al dominio de la razón pero que se articulan de acuerdo al orden teológico en el cual aparecen indisolublemente involucrados. En tal sentido, podría extenderse la idea de filosofía cristiana más allá de Santo Tomás, y hablar de una “filosofía” de Agustín, Buenaventura o Duns Scoto. Hay un desfase aparentemente no resuelto entre la autonomía *de iure* que corresponde a la razón filosófica y su desarrollo *de facto* a cargo de teólogos profesionales y bajo una matriz teológica. Por su parte, Maritain rechaza la afirmación de una “filosofía agustiniana”: “transferir al plano de los sistemas filosóficos la doctrina de San Agustín con sus caracteres propia y exclusivamente agustinianos, para convertirla en uno de ellos, es tanto como desnaturalizarla.”⁷⁵ Y si bien admite que Santo Tomás desarrolló una filosofía que es a la vez estrictamente científica y cristiana según la sistematización teológica, considera que es una tarea posible y pendiente la de reformular esa filosofía siguiendo el orden de justificación que le es propio, cosa que a Tomás no le interesaba (ver las partes ya citadas de *Ciencia y sabiduría*). Para Prouvost, en definitiva, Maritain propone el camino inverso de Gilson, “quien rechazaba justamente abstraer a partir de las obras teológicas de Tomás los datos filosóficos que ellas contienen.” Y agrega: “Las divergencias entre Gilson y Maritain, tanto en lo que concierne a la cuestión de los “comentadores” como a la del “realismo crítico” distinguido del “realismo metódico”, encuentran aquí su origen. Dar a la filosofía tomista, ‘que ha permanecido durante siglos envuelta en las formas de la teología’, ‘su naturaleza propia de filosofía’, es un programa que escapa al historiador, y también al teólogo en tanto que tal: se trata de una tarea propiamente filosófica.”

⁷³ *De Bergson a Tomás de Aquino* p. 100. No obstante la historia también muestra algunos ejemplos de filósofos que, por caminos muy personales, hay reaccionado contra el inmanentismo de la razón para abrirla a una dimensión compatible con lo sobrenatural (Kierkegaard, Nietzsche, Berdiaeff, Chestov). Cf. *Para una filosofía de la persona humana* p. 77.

⁷⁴ Cf. “Les relations entre philosophie et théologie chez E.Gilson et les thomistes contemporaines” en *Revue Thomiste* XCIV (1994) pp. 425-430

⁷⁵ *Los grados del saber* p. 472.

b) Naturaleza y estado de la filosofía

Es justo reconocer que la expresión *filosofía cristiana* puede sugerir equívocos o representaciones desafortunadas en un asunto de extrema delicadeza. El propio Maritain admite no estar muy a gusto con ella, pues “corre el riesgo de evocar en los espíritus –en los espíritus prevenidos (y todos lo somos)- no sé qué hibridación o atenuación de la filosofía por el cristianismo, no sé qué alistamiento de la filosofía en una cofradía piadosa o en partido devoto.”⁷⁶ Ello explica la permanente polémica que se ha suscitado acerca de ella, y en especial el debate promovido durante las reuniones de la *Sociedad Francesa de Filosofía* en 1931, donde Maritain y Gilson hicieron causa común contra las concepciones de Bréhier y Blondel.⁷⁷

La posición de Maritain, más allá de las adhesiones y rechazos que lógicamente ha provocado, es fina y elaborada, tal como ha sido reconocido por quienes lo distinguen como principal contendiente. La síntesis acabada de esa postura puede leerse en su ensayo *De la philosophie chrétienne*, fruto de una exposición llevada a cabo a fines de 1931 en la Universidad de Lovaina. Más tarde, en 1935, hará un repaso de su posición añadiendo precisiones acerca de la filosofía moral en sede cristiana en *Ciencia y sabiduría*.

Como indicación introductoria, habrá que decir que la filosofía es una disciplina propia de la razón natural, movida por el apetito de un objeto que le es perfectamente proporcionado y al que puede alcanzar, de suyo. La tarea filosófica está planteada en la línea de la naturaleza y de acuerdo a una formalidad que le pertenece con plena autonomía. Aquí no es preciso agregar más a lo que ya hemos considerado acerca de los saberes en general. Pero ese objeto que la reclama es el ser en cuanto ser, y basta contemplar el significado de esta afirmación para comprender que, siguiendo el impulso que le es inherente, la filosofía debe, por así decirlo, ir más allá de sí misma. Se ha hecho cargo de un objeto que la excede *esencialmente*, o que jamás cabrá dentro de su estrecha mirada: “Afirmar la naturalidad de la

⁷⁶ *Ciencia y sabiduría* p. 87; *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 55. Incluso la noción de una “ciencia cristiana” carece totalmente de sentido para Maritain (cf. *El Campesino del Garona* p. 194). SCARPONI ofrece un resumen de la opinión de Maritain acerca de esta expresión a lo largo de su vida (*La filosofía de la cultura de Jacques Maritain* pp. 373-379). Véase acerca de otras posiciones H.BARS *Maritain en nuestros días* pp. 219-248. A continuación Bars se ocupa del tomismo como expresión acabada de la filosofía cristiana (pp. 248-254).

⁷⁷ Maritain dedicó un capítulo de sus *Réflexions...* a un largo y crítico estudio de la filosofía de Blondel. Poco tiempo después de la polémica sobre la filosofía cristiana le escribe a Gilson diciendo: “la inteligencia en el dominio especulativo se basta plenamente a sí misma para establecer la verdad. Nada más verdadero y es allí que Blondel se ha equivocado irreparablemente; pero uno se imagina, sobre todo si ha sido frotado con un poco de escolástica a lo largo de un noviciado muy cerebral, que uno es un puro intelecto, si no la inteligencia misma y que no se precisa de ningún auxilio que venga de la fe o del corazón, o de la Sabiduría del Espíritu Santo. El resultado no es brillante y allí en la práctica Blondel tiene a menudo la razón.” *Correspondence...* p. 80.

sabiduría metafísica es afirmar al mismo tiempo que el alma no debe instalarse en ella. Si la filosofía es un conocimiento de orden natural, esta es una razón justamente para no estar *satisfecho* con ella, y para no buscar en ella el último reposo del espíritu”. De modo que, aunque suene paradójico, la filosofía aspira a trascenderse no porque conozca su objeto de manera deficiente, sino porque lo conoce lo suficientemente bien para advertir que eso solo no le basta.⁷⁸ Más aún, sólo bajo el auxilio de la fe puede el hombre hacerse plenamente conciente de sus limitaciones, aun como filósofo, y gracias a ella es también posible preservar, en el estado de máxima pureza posible, la vocación estrictamente contemplativa del quehacer filosófico.⁷⁹

El esquema principal de la concepción maritainiana parte de la distinción entre naturaleza y estado de hecho de la naturaleza, o estado existencial: “es preciso distinguir la *naturaleza* de la filosofía, o lo que ella es en sí misma, y el *estado* en que ella se encuentra de hecho, históricamente, en el sujeto humano, y que se relaciona con las condiciones de existencia y ejercicio en lo concreto”.⁸⁰ En otras palabras, la filosofía tiene un modo de ser o esencia que la constituye bajo cierta *especificación*. Pero más allá de eso, hay una actividad filosófica que el hombre debe realizar en condiciones de *ejercicio* peculiares, que no están contenidas en aquella especificación, y por eso deben ser cuidadosamente distinguidas.

Considerada en su pura *naturaleza* o en su pura esencia la filosofía, especificada por un objeto naturalmente cognoscible para la razón, no depende sino de las evidencias y de los criterios de la razón natural, pero entonces se considera en este caso una naturaleza abstracta: tomada de una manera concreta, en cuanto que es un hábito o un conjunto de hábitos existentes en el alma humana, la filosofía está en un cierto *estado*, precristiano, cristiano o acristiano, el cual interesa esencialmente al modo con que ella existe y se desarrolla.⁸¹

⁷⁸ *Ciencia y sabiduría* pp. 99 y 92; *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 864-865.

⁷⁹ *Ciencia y sabiduría* p. 110; *Correspondencia Gilson-Maritain* pp. 193-194; *De la philosophie chrétienne* pp. 83-84. En este sentido recordamos la distinción que planteaba I. Quiles entre *filosofía del cristianismo* y *filosofía cristiana*. La filosofía del cristianismo es la que considera a la religión cristiana “como materia de reflexión y estudio” procurando “descubrir los elementos filosóficos que presupone o contiene”, mientras que la filosofía cristiana sería “el sistema filosófico que se ha ido formando bajo el influjo de la religión cristiana. En este caso se considera no al cristianismo desde el punto de vista de la filosofía, sino inversamente, a la filosofía desde el punto de vista del cristianismo.” Cf. *Filosofía del cristianismo* Buenos Aires Ed. Cultural 1944 p.8.

⁸⁰ *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 27. Cf. capítulo 3.

⁸¹ *Ciencia y sabiduría* pp. 88-89 y 103-105. Esta distinción entre *natura natura* y *status* tiene su origen en la teología católica. Se usó para indicar los “estados” en que se encuentra el hombre antes del pecado original, después del pecado, bajo la influencia de la gracia de Cristo, o en la condición escatológica de gloria. A partir de aquí se creó el problema de que una consideración de la “naturaleza pura” del hombre resultaba “abstracta” en sentido negativo (incompleta y ficticia). Esto originó muchas polémicas en la teología sobre las relaciones entre gracia y naturaleza, por ejemplo a partir de los escritos de H. De Lubac.

De este modo, es posible establecer una doble línea de argumentación: por un lado hay una naturaleza correspondiente a la filosofía en sí misma, propia del orden de especificación, y por otro un estado definido por ciertas condiciones de ejercicio *que la filosofía misma presupone* (y no como detalle accidental). Estamos pensando en las disposiciones de excelencia que connota la elevada misión del intelectual dedicado a las causas últimas, con las rectificaciones y purificaciones ascéticas no sólo de la razón sino del corazón, por cuanto se hace filosofía “con toda el alma”. Pero también hay que mencionar las heridas que lastiman al espíritu y su relación con la carne como consecuencia del pecado original, y sobre las cuales el efecto reparador de la gracia se refracta hacia la tarea específicamente intelectual. La debilidad que afecta al intelecto humano en su estado existencial se hace especialmente ostensible en el terreno de sus máximas exigencias, y por eso “en el estado de naturaleza en el que nos encontramos, la filosofía de la que es capaz la razón *por sí sola*, incluso en los más grandes, no puede acceder a una sabiduría natural *plena*, o dejar de experimentar cierta deficiencia que la incapacita en mayor o menor medida en su impulso hacia lo verdadero”.⁸²

Ya hemos hablado más arriba sobre los desórdenes y entorpecimientos que sobrevienen en el alma lastimada por el pecado, y su repercusión en la vida intelectual. Aquí podemos evocar la doctrina de Maritain sobre las “virtudes cardinales” de la inteligencia que se corresponden analógicamente con las virtudes morales básicas.

Me parece que a la virtud de *prudencia* (que está en la razón) corresponde esa cualidad del intelecto humano que yo llamaría la *solidez racional* (así el filósofo es un gran organizador de conceptos); a la virtud de *justicia* (que está en la voluntad), la cualidad del intelecto que yo llamaría la *justeza de la palabra* (así el filósofo *no dice sino lo que quiere*); a la virtud de *fortaleza* (que está en lo irascible), la cualidad del intelecto que yo llamaría la *audacia de la mirada* (así el filósofo es un gran intuitivo y un gran descubridor); y a la virtud de *templanza* (que está en lo concupiscible), la cualidad del intelecto que yo llamaría la *limpieza de pensamiento* (así el filósofo es libre de presiones y convites inconscientes de la subjetividad).⁸³

En un estudio acerca de “la naturaleza herida”, nuestro autor explora en qué medida recae sobre estas virtudes el estigma del pecado original, que no sólo amplifica las fragilidades de nuestra condición encarnada, sino que introduce inclinaciones nocivas. En efecto, “bajo el efecto de la desviación producida en cada uno de nosotros por el primer

⁸² *Approches sans entraves* en OC XIII p. 768. “Es preciso decir junto con los teólogos que, en el estado concreto en que se halla la humanidad aquí abajo, no es moralmente posible, de hecho, que la sabiduría metafísica se constituya en su integridad y progrese inmune al error sin el auxilio de la gracia y de la revelación.” *Réflexions...* en OC III p. 138.

⁸³ *Approches sans entraves* en OC XIII pp. 777-778.

pecado, ocurre inevitablemente que esas cualidades del intelecto no se hallan entre sí en equilibrio perfecto: una se da en exceso con respecto a otra, y esta es defectuosa con respecto a aquella.” Un ejemplo característico de esa vulneración del intelecto aparece en el ejercicio anárquico de la imaginación, que sin perder su eficacia propia ni su natural ordenación al trabajo abstractivo de la mente, se cristaliza en cierto modo y se vuelve indócil, reteniendo por así decir al intelecto en la limitación de su contenido meramente sensible. El pensamiento, bajo tales condiciones, tiende a petrificarse, a encapsularse en los confines de sus ideas. Esta suerte de solidificación de la inteligencia por influjo de la imagen es lo que Maritain llama “nocionalismo”, cuya secuela más nociva es obstaculizar la intuición del ser. Esa intuición “no es la cima de la sabiduría filosófica, pero es *condición indispensable* para alcanzarla; y es lo que la herida de nuestra naturaleza hace faltar en mayor o menor grado.”⁸⁴

Aquí sólo resta añadir que el poder de la gracia no tiene un efecto mágico ni suprime el mérito de la razón. Pero en la medida en que el filósofo sea permeable a su influjo, podrá liberarse, al menos en buena medida, de todo aquello que lo enceguece para ver rectamente el ser de las cosas:

Sería absurdo esperar que la *gratia sanans* supla el hábito filosófico o que haga imposibles las desviaciones incluso más graves. Pero es cierto que cuanto más fiel sea a la gracia, más fácilmente podrá el filósofo liberarse de muchas futilidades y cegueras que son como una venda de amor propio sobre el ojo de la razón.⁸⁵

Al detenerse en su análisis, Maritain indica que este régimen de *confortaciones subjetivas* o auxilios que la filosofía recibe en virtud del sujeto es el único influjo admisible en el campo *especulativo*. En efecto, desde el punto de vista del objeto a contemplar, hay una estricta autonomía del saber filosófico respecto al dato revelado. Por eso no cabe hablar aquí de subalternación sino de simple infraposición, una relación de jerarquía que no implica dependencia en la línea objetiva:

No olvidemos que si la filosofía, en el uso que el teólogo hace de ella para sus propios fines, desempeña una función ministerial e instrumental (entonces es *medio* de la teología y es integrada en ésta), en desquite, tomada en su obra propia, tiene la iniciativa de las

⁸⁴ *ibid.* pp. 258-260. En relación a esto se aplica, probablemente, la observación de Maritain acerca de la tentación de vanidad que acecha a los teólogos cautivados por la condición sublime del saber teológico. *ibid.* pp. 293-294.

⁸⁵ *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 53 y 37. Maritain aclara que la distinción entre naturaleza y estado sólo es pertinente para el conocimiento sapiencial, y no para la ciencia propiamente dicha, a la cual “la diversité des conditions historiques n’affecte guère qu’extrinsèquement et par accident”. *ibid.* p. 29.

operaciones y trabaja para sus propios fines; y aquí, en su obra propia, ella es a la vez autónoma e infravalente.⁸⁶

Pero más allá de la independencia de objetos, la filosofía se encarna en un intelecto que es parte de un hombre singular y concreto, y además llamado a participar de una vida superior. Hay en la persona que medita filosóficamente un dinamismo que sube y baja, un intercambio de perspectivas y, en particular, una comunicación vital de hábitos que fortifican a unas partes por medio de otras. La unidad de la vida en el sujeto se opone a la exacerbación de las distinciones objetivas que pretendería dejar al espíritu atomizado y disociado en su organicidad interior. En resumen, los hábitos sobrenaturales, en especial la fe y la caridad, irradian su influjo sobre las disposiciones naturales del filósofo y las robustecen de tal modo que puede desde ellas contemplar con mayor nitidez su objeto específico.⁸⁷

Aquí se une la reflexión más bien teórica de Maritain con las contribuciones históricas de Gilson, en las que se señala el influjo decisivo que significó para la filosofía su relación existencial con el cristianismo. Además de las repercusiones subjetivas que resultan de la presencia en el filósofo de los hábitos sobrenaturales de la fe y la caridad, puede hablarse de una cierta incentivación de carácter *objetivo*. En este punto recordamos las apreciaciones de Maritain acerca de la subordinación regulativa, en la cual la ciencia superior, de orden filosófico, suscita en la ciencia inferior, de tipo empiriológico, una ponderación contextual de ciertas nociones y principios que refuerzan los conocimientos de esta última ciencia. Diríamos que, de la misma manera que las nociones aristotélicas de *forma* y *finalidad* han orientado en forma positiva y decisiva la visión de los biólogos, aun sin formar parte de su marco conceptual, la fe y la teología hacen lo propio con el saber filosófico. Completamos aquí algunas aseveraciones planteadas en el capítulo anterior con respecto a la interacción entre teología y filosofía. Por una parte, y según lo prueban las investigaciones históricas más acreditadas, en el ámbito de la reflexión filosófica del cristianismo tuvo lugar la introducción de temas insospechados por el paganismo, como la noción de creación, de persona y (tal vez) del mismo *actus essendi*. Por otra, se produjo una mirada mucho más profunda y enriquecida de las grandes ideas de la filosofía: Dios, el alma, la substancia.⁸⁸

⁸⁶ *Ciencia y sabiduría* p. 107; *Los grados del saber* p. 9

⁸⁷ *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 51-56; *Ciencia y sabiduría* pp. 93-96; *El Campesino del Garona* p. 194. “no son solamente los filósofos que pueden ser cristianos, sino que la filosofía misma puede (y debe) ser cristiana (por su estado)” *À propos de la philosophie chrétienne* en OC V p.1008 Cf. J.ILLANES *art.cit.* pp. 243-245.

⁸⁸ *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 75-77; *Ciencia y sabiduría* pp. 97-98.

Se puede resumir, entonces, lo afirmado hasta aquí sobre la filosofía cristiana con una distinción básica. En primer lugar, hay en ella elementos derivados de la confortación subjetiva que afecta al pensador a nivel personal por su incorporación a la vida de la gracia. En segundo lugar, hay una inspiración concreta, en el plano objetivo, que conduce a la filosofía a plantear o profundizar temas que corresponden estrictamente al dominio racional, pero que en el estado existencial de esta disciplina no se captan con suficiente claridad.⁸⁹

c) La ética subalternada a la teología

Respecto al tema de la filosofía cristiana, lo dicho hasta aquí responde a cierta tradición en la Iglesia y ha quedado definido en la encíclica *Aeterni Patris*, que marcó el rumbo de esta problemática durante todo el siglo XX, hasta la aparición de la *Fides et Ratio*. Pero Maritain decide redoblar la apuesta y propone, en el caso de la filosofía moral, una visión todavía más audaz. Para él, en efecto, cuando se trata de la sabiduría en su ámbito práctico, no basta con admitir el orden de la asistencia sobrenatural en términos de ejercicio, sino que la presencia de la fe tiene que ver, incluso, con el objeto mismo de la ciencia. Más allá de las condiciones aptas para guiar el pensamiento según las exigencias de la verdad suprema, sobrepasando las limitaciones de la existencia temporal, el conocimiento de la dimensión moral de la persona quedaría intrínsecamente oscurecido hasta tanto no se introduzcan, en el cuerpo nocional mismo de la ética, ciertas variables existenciales cuyos efectos la razón conoce sin duda, pero cuyas causas no es capaz de dilucidar por sí misma. Entran aquí las observaciones de Maritain acerca de la peculiaridad del conocimiento moral, en el cual se involucran, además de la naturaleza humana con sus notas universales y necesarias, las coordenadas de espacio y tiempo en las que se realiza el acto moral.⁹⁰

El dato esencial que aquí se presenta como insoslayable es la pertenencia del hombre a una “economía sobrenatural”. La naturaleza pura de la que gustan hablar los filósofos nunca ha existido *de hecho*: la fe cristiana enseña que Adán fue creado con el don de la

⁸⁹ En esto se aprecia una concordancia directa con la enseñanza de JUAN PABLO II, quien en la *Fides et Ratio* n. 76 no sólo parece avalar la noción misma de filosofía cristiana, sino que indica, explícitamente, su aspecto subjetivo de purificación de la razón por parte de la fe, contraponiendo la humildad a la presunción. En otro sentido, hay un aspecto objetivo en el que la fe promueve a la razón a interesarse por cuestiones cruciales, como la realidad personal de Dios, el problema del pecado y la libertad y dignidad humanas. Con lo cual “los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad.” (*ibid.*).

⁹⁰ *Los grados del saber* p. 8; *Breve tratado...* p. 175; *Correspondencia Gilson-Maritain* p. 295.

gracia. El pecado sustrajo ese beneficio y puso al hombre bajo una condición “vulnerada”. Por fin, la plenitud de los tiempos trajo la redención en Cristo y la incorporación de cada hombre a la vida de Dios y a su Cuerpo Místico por obra de la gracia. Desde su misma creación, el hombre fue hecho para gozar de la presencia de Dios, y no en términos de una contemplación “natural”, sino como hijo adoptivo y huésped de un banquete eterno. Por eso debe regular su vida según el conocimiento de un fin sobrenatural para el cual está destinado íntimamente, y de las circunstancias, de suyo misteriosas a la razón, que parecen arrastrarlo hacia las sombras del mal y que la fe identifica como las secuelas del pecado original. Sólo en esas condiciones puede tener sentido la moral filosófica.⁹¹

Para remitirnos a un léxico más técnico, siempre según Maritain, la ética, como es propio de todo el orden práctico, procede metódicamente según el modo de la composición, es decir desde los principios resueltos en la vía especulativa hacia su realización concreta en el orden existencial. En orden a efectuar adecuadamente esa composición, debería tener en cuenta, a título de principio no conocido por sí misma, el dato revelado acerca de la condición humana en términos de su vida sobrenatural.

La filosofía moral, desde el instante que se ha reconocido su validez como ciencia práctica, se encuentra por el mismo hecho subalternada a la teología: sin lo cual no podría juzgar legítimamente, bajo el aspecto formal de la ordenación del hombre a la vida temporal y a los fines naturales, el obrar de un ser que no está en el estado de pura naturaleza y que no ordena eficazmente su vida a su último fin natural sino la ordena eficazmente a su último fin sobrenatural.⁹²

De esta manera queda definida lo que Maritain denominó *filosofía moral adecuadamente tomada*, para diferenciarla de una moral “puramente natural”, al estilo de los autores griegos, y de una teología moral, donde ya es la fe, y no la razón, la que actúa como causa principal. Esta filosofía moral adecuadamente tomada, según el análisis de nuestro autor, debe considerarse *subalternada* a la teología, mas no a la manera de una ciencia media al estilo de la física matemática. Se trata propiamente de la subalternación según los principios, ya que justamente en el orden práctico el fin es aquello a partir de lo cual se justifican las verdades particulares, y lo que hace la teología es alumbrar a la moral según la consideración del fin sobrenatural del hombre. No por ello la filosofía moral se vuelve teología, pues el término de su resolución no está en las verdades sobrenaturales de las que se

⁹¹ *Ciencia y sabiduría* pp. 111-113, 116 n.1, 125-126, 156-158, 173-176; *Correspondencia Gilson-Maritain* p. 25; *Correspondencia Journet-Maritain* pp. 926-928.

⁹² *Ciencia y sabiduría* pp. 173 y 178.

nutre, sino que, por medio de ellas, contempla la realidad según la dimensión del orden natural. Sería entonces una subalternación no *radical*, sino *completiva*.

No decimos, pues, ni que la filosofía moral adecuadamente tomada resuelva por intermedio de la teología sus conclusiones en la luz de los principios revelados, ni que precise la mediación de la teología para resolver sus conclusiones en los principios de la razón natural completados y sobreelevados como corresponde. Es una ciencia subalternada a la teología en razón de los principios, de un modo puro y simple pero completivo y perfectivo, no radical u originativo.⁹³

Maritain, siguiendo un tradicional ejemplo, ilustra la relación entre la ética natural y la teología comparándola con el fenómeno de las mareas. El agua, de por sí, tiende a descender y permanecer en su nivel. Pero al ser atraída por la gravedad de los astros se somete al flujo y al reflujo. Del mismo modo, la razón filosófica “reconoce la necesidad de prestar asentimiento, a causa de las exigencias del objeto práctico (el obrar humano) tal como lo conoce la fe, a las verdades establecidas por la ciencia de la fe, y de recibir así con qué completar, en el campo de su saber práctico, las verdades de orden natural.”⁹⁴

En una aseveración ciertamente polémica y que muchos autores han rechazado, Maritain no cree en la posibilidad de una ciencia ética en el orden de la mera naturaleza. La ética filosófica, si se plantea al margen de las aportaciones de la fe, “no es más que un esbozo o una incoación de ciencia, o un conjunto de materiales filosóficos preparados para la ciencia”. Sería el caso de una moral “inadecuadamente tomada”, por el hecho de permanecer ajena al drama fundamental de la vida humana, que es su destino sobrenatural. Supondría aferrarse a una concepción ficticia del hombre entendido en una naturaleza supuestamente pura o, al menos, supuestamente aislada de sus dimensiones sobrenaturales.⁹⁵ Por supuesto

⁹³ *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 147-148. “Un conocimiento filosófico de las costumbres no puede estar subalternado a la teología, a menos que la razón del filósofo sea esclarecida y fortificada por la fe. Esto es lo que permite desde el principio la sobreelevación de la filosofía moral, y la hace capaz de usar principios recibidos de la teología, sin que los oscurezca, y sin hacer no obstante obra teológica” *Ciencia y sabiduría* p. 178. Justamente por ser el fin lo que hace de principio de la demostración en el saber práctico no puede hablarse aquí de una subalternación según el fin. Cf. *Ciencia y sabiduría* pp. 221-222.

⁹⁴ *Op.cit.* p. 182. Esta iluminación peculiar no constituye un medio de conocimiento estrictamente sobrenatural, como en el caso de la fe del teólogo. Es la luz propia del que filosofa “en la fe”, y que permanece en consecuencia como un medio natural. No obstante, “la luz con la cual son atraídas estas premisas teológicas, inferior a la misma luz teológica, es superior a la luz puramente filosófica.” *Ibid.* p. 188.

⁹⁵ *Ciencia y sabiduría* pp. 160-161; *De la philosophie chrétienne* en OC V pp. 102-108; *Para una filosofía de la persona humana* pp. 73-74. H.BARS Maritain en *nuestros días* pp. 332-333. Como exposición sintética de este último punto cf. D.IRINEU PENNA O.S.B. “A concepcao de Maritain da filosofia moral adequada” en A.Coutinho et al. *Jacques Maritain* Sao Paulo Agir (1946) pp. 175-189. Una breve pero sustanciosa reseña de la discusión provocada por esta tesis puede encontrarse en M.FOURCADE *Jacques Maritain et le renouveau de la «Revue Thomiste»* (« Saint Thomas au XXe. Siecle – Actes du Colloque du Centenaire de la Revue Thomiste » Paris S.Paul 1994 pp.138-144). Uno de los problemas que arrastra esta concepción es que, según vimos, el propio

que cabe decir lo mismo respecto de la vida moral y del ejercicio efectivo de las virtudes que, aunque permanezcan en el régimen de la naturaleza, se ordenan en definitiva a un fin sobrenatural.

Para cerrar este apartado, quisiéramos agregar algunas aclaraciones puntuales de parte del propio Maritain. La primera de ellas la tomamos de un artículo presentado para un volumen de homenaje a D.v.Hildebrand en 1960, publicado luego como *A propos de la philosophie chrétienne*⁹⁶. Allí nuestro autor señala la existencia de una tensión, que no llega a ser un conflicto, entre la fe religiosa y la razón filosófica, pues ésta última oscila entre la apertura al auxilio vivificador de la fe y la autonomía irreductible que le impone su naturaleza y sus métodos. En virtud de esa inestabilidad, ocurre a veces que la filosofía se vuelve una especie de imitación de la teología, adoptando conceptos extraños sin su debida estimación crítica; o bien, estimulada por su inspiración cristiana, se apresura a establecer como principios propios ciertas verdades de fe justificadas precipitadamente.

En segundo lugar, la filosofía cristiana admite muchas formas, no sólo porque no hay una única escuela filosófica capaz de integrar armónicamente la influencia de la fe en los términos ya expuestos, sino porque en su estado histórico la Cristiandad se ha ocupado de la filosofía y, en más de un caso, ha intentado construir un pensamiento contrario a ella en nombre de la fe. Los matices culturales a los que ha dado lugar la confrontación de la filosofía con el mensaje cristiano darían para una dilatada investigación. No obstante, Maritain sostiene que ciertos principios fundamentales de la concepción de la realidad no podrían estar ausentes en el marco de una genuina filosofía cristiana. Entre ellos destaca de manera especial el realismo como declaración incommovible del existir más allá del acto de

Maritain adjudica a la moral un fuerte carácter regulador sobre el vasto conjunto de las ciencias humanas. En consecuencia, se corre el peligro de desembocar, por vía indirecta, en una suerte de imperialismo teológico sobre esas disciplinas. Así parece ser el caso de la filosofía de la historia, tal como se aprecia en el siguiente pasaje: “toda filosofía de la historia, si es de verdad una filosofía, un conocimiento por razones supremas, será en realidad una teología de la historia : porque no se ocupa del hombre abstracto, de la pura naturaleza humana, que estudia la filosofía especulativa, sino del hombre real y concreto, en el estado en que se encuentra de hecho con respecto a su destino. Y el hombre así considerado es propiamente un objeto de conocimiento teológico (...) Saber a qué Dios ha de servir el hombre, saber si lo que los católicos llaman el pecado original, la gracia, el orden sobrenatural, existe o no, y si hay o no, en el ámbito de la historia de los pueblos, una sociedad sobrenatural y perfecta que es el Cuerpo místico de un Dios encarnado, y que ella sola conoce los medios de asegurar el orden de la vida humana, ello no puede no cambiar algo en nuestra exégesis de la historia. La ciencia política o económica, que no considera, por abstracción, más que un aspecto de las cosas humanas, puede no plantearse tales cuestiones. La filosofía de la historia, que considera al hombre todo entero, se mutila a sí misma si no se las plantea.” “Une philosophie de l’histoire moderne” pp. 1167-8. Cf. V.POSSENTI *Epistemologia e scienze umane* pp. 36-37. En una línea favorable a la constitución de una ética filosófica relativamente autónoma pueden citarse W.KLUXEN *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1964 y R.MCINERNEY *The Question of Christian Ethics* Washington The Catholic University Press 1993.

⁹⁶ OC XI, pp.1045-1058

conocer y principio definitivo de toda otra determinación.⁹⁷ Tal vez por eso no vacila en sostener que la doctrina de Santo Tomás constituye su expresión más pura y acabada.⁹⁸

En esta misma línea cabe plantear la distinción entre *filosofía no-cristiana*, *filosofía anti-cristiana* e incluso *filosofía pseudo-cristiana*. Lo primero sería un pensamiento filosófico ejercido por un cristiano pero en condiciones deliberadamente separadas de su fe. Lo segundo, un pensamiento llamado a superar la visión del mundo y del hombre que propone el cristianismo, refutando y combatiendo sus presupuestos filosóficos. Lo tercero, un pensamiento que pretendiese asumir el cristianismo como un producto del espíritu a la par del arte, el derecho y las instituciones sociales, todo ello sujeto a la mirada totalizante de la filosofía.

No creo que Ud. pueda aplicar el rótulo “filosofía anticristiana” a cualquier filosofía que no sea “filosofía cristiana”. En mi opinión los sistemas de Augusto Comte (y Maurras), de Marx, de Sartre son ciertamente *anti-cristianos*, porque explícitamente envuelven un propósito de ingenua filosofía *pseudo-cristiana* (un esfuerzo por mantener la moralidad cristiana en una perspectiva meramente racionalista); y la filosofía de Hegel es un tipo mendaz y enteramente destructivo de filosofía *pseudo-cristiana*. Igual que con Descartes, yo caracterizaría su filosofía como una filosofía separada (de la fe), y, en este sentido, una *filosofía no-cristiana*, si bien depende en gran medida, actualmente, de la tradición cristiana y de la escolástica tardía, y si bien Descartes creía que él había propiciado los fundamentos de una filosofía puramente racional de manera más adecuada para la fe cristiana que la filosofía de Aristóteles. Todo esto es bastante complicado, como consecuencia de la elasticidad del concepto mismo de filosofía cristiana.⁹⁹

Como tercera acotación, el planteo de la filosofía cristiana le permite a Maritain establecer los límites de la pretensión de dilucidar la auténtica naturaleza de la sabiduría mística desde una filosofía “pura”. El conocimiento místico es impenetrable para quien no acoja el dato de fe, al menos bajo las condiciones de una meditación filosófica cristiana. En

⁹⁷ “La Biblia y el Evangelio excluyen radicalmente toda clase de idealismo en el sentido filosófico de esta palabra [...] ¿En qué casillero de la Crítica hay que colocar, pues, los términos de los enunciados salidos de la boca del Señor? [...] La revelación judeocristiana es el testimonio más fuerte, el más insolentemente seguro de sí mismo, dado a la realidad *en sí* del ser, -del ser de las cosas, y del Ser subsistente por sí-, quiero decir del ser que se asienta en la gloria de la existencia en una total independencia del espíritu que lo conoce. El cristianismo profesa con tranquilo impudor eso que en el vocabulario filosófico se llama *realismo*.[...] muchas clases diferentes de realismos filosóficos son concebibles en teoría, pero, de hecho, no hay más que dos: el realismo marxista y el realismo cristiano.” *El Campesino del Garona* pp. 142-144 y 147.

⁹⁸ *De la philosophie chrétienne* pp. 55 y 58; *Ciencia y sabiduría* p. 104; *El Campesino del Garona* p. 201; *Correspondencia Gilson-Maritain* pp. 65 y 132. Incluso afirma Maritain que la vinculación entre filosofía y religión puede advertirse más allá de las fronteras del cristianismo, como en el caso de ciertos pensadores judíos, musulmanes o hindúes fuertemente influenciados por sus creencias. *Ciencia y sabiduría* p. 88 n.1

⁹⁹ Fragmento de una carta de J.Maritain citado por L.R.WARD “Meeting Jacques Maritain” en *The Review of Politics* vol. 44 1982 n.4. p.487.

tal sentido, la filosofía de Bergson, admirable en su intento por alcanzar la comprensión de lo religioso, quedaría irremediablemente frustrada.¹⁰⁰

El papel de la filosofía cristiana, según Maritain, adquiere especial relevancia desde la perspectiva de la historia y la cultura. En el recto entendimiento de la naturaleza y la necesidad de esta filosofía se juega en gran medida el porvenir de esa nueva Cristiandad que nuestro autor ha pensado con tanto apasionamiento. Así nos dice que

cuanto más se reflexiona en este problema de la filosofía cristiana, tanto más aparece éste como central para la historia de ayer, es decir de la edad después del Renacimiento, y quizá también para la de mañana. La teología ha continuado en la Iglesia. Pero lo que ha faltado en el orden intelectual al mundo y a la civilización, lo que ha faltado desde hace cuatro siglos al bien común temporal de los hombres, es precisamente la filosofía cristiana. Esta carencia ha causado males incalculables. Ninguna filosofía podía suplir a la filosofía cristiana en la función que ésta debía ejercer, y que no ha sido ejercida.¹⁰¹

En un pasaje testimonial de *El Campesino del Garona*, nuestro autor resume las esperanzas de una reivindicación de la filosofía cristiana genuinamente entendida. Para el anciano Maritain es preciso apostar a ella como camino seguro para la profundización en la verdad. Pero también, y esto nos parece digno de destacarse, como instancia favorable para el diálogo cultural, cada vez más necesario en el mundo, y a la vez como una asignatura pendiente en la vida de la Iglesia, como es el mayor compromiso y una tarea de verdadero protagonismo de los laicos.¹⁰²

* * *

Concluimos destacando el modo natural en que se asocian la religiosidad y la postura realista de Maritain en cuanto a su visión del conocimiento y el papel central del dinamismo de la persona hacia su plena realización como orientador del quehacer especulativo y práctico. En ese marco adquiere una valoración especial la fe, en cuanto supone adhesión personal y vivida a una Palabra que se hizo semejante a nosotros, dándole un nuevo sentido no sólo a la naturaleza sino también a la historia. La fe es considerada entonces tanto en su valor objetivo, como acceso a la plenitud de la verdad, como también en cuanto gesto de amor que dobla la inclinación de la razón autónoma hacia el ensimismamiento del espíritu.

¹⁰⁰ *Ciencia y sabiduría* p. 126.

¹⁰¹ *Op.cit.* p. 129.

¹⁰² pp. 227-230.

La visión existencial de Maritain pone la primacía en lo concreto del ente real, del encuentro con las cosas mismas y los demás y, en última instancia, con el Soberano Bien Subsistente. Descubre en el mundo de la persona la síntesis de todas las instancias del saber y de la cultura. El énfasis en la unidad del ente y la persona cierra lúcidamente el panorama que podemos descubrir en la obra de Maritain.

En el hombre: es allí donde el espíritu y la doctrina de santo Tomás tienden a hacer la unidad y, siempre, por virtud del mismo secreto, esto es, comprenderlo todo en la luz y la generosidad de la existencia. La naturaleza y la gracia; la fe y la razón; las virtudes sobrenaturales y las virtudes naturales, la sabiduría y la ciencia, las energías especulativas y las energías prácticas, el mundo de la metafísica y el de la ética, el mundo del conocimiento y el del arte: santo Tomás se aplica a reconocer a cada una de las constelaciones de nuestro cielo humano su dominio propio y sus derechos propios; pero él no los separa, los distingue para unirlos, y hace convergir todas nuestras potencias en una sinergia que salva y estimula nuestro ser [...]. Hemos de creer que sólo un humanismo puede descender a suficiente profundidad en lo recóndito del ser humano, a saber, el humanismo que deriva de la sabiduría de los santos, y asegura, respeta, integralmente, el orden y la dignidad de la naturaleza.¹⁰³

¹⁰³ *De Bergson a Tomás de Aquino* pp. 235-236; *Breve tratado...* pp. 52-56; *Siete lecciones...* p.43.

Capítulo IX

LA INTEGRACIÓN DEL SABER EN EL CONTEXTO CONTEMPORÁNEO

1. Introducción

Antes de abordar la instancia crítica conclusiva de nuestro trabajo, consideramos que conviene ofrecer un panorama acerca de la temática de la integración del saber en el período actual, que ayude a apreciar la vastedad y trascendencia que el tema ha alcanzado. En tal sentido, la preocupación de Maritain por contribuir a una unidad de orden entre las distintas partes del saber debe considerarse como un momento sobresaliente en una tradición que desde siempre ha buscado reunir integradamente la dispersión de las perspectivas. Es fácil comprender el interés de semejante empresa: el saber, en definitiva, se plenifica en la unidad. Las diversas ciencias y enfoques, a poco de andar, se muestran parciales e incompletas, y necesitan ser incorporadas en un contexto de totalidad. Pero si este afán existió siempre en la conciencia humana, hoy se presenta como una tarea decisiva para salvaguardar la identidad de nuestra cultura, donde la multiplicación desenfrenada de iniciativas y tendencias podría fácilmente conducir a la disgregación. La ampliación de las comunicaciones unida a la proliferación de lenguajes y formas simbólicas cada vez más complejos ha generado una necesidad de organización conceptual que bien podría considerarse como dramática. En tal sentido, la integración del saber ha trascendido, sin lugar a dudas, el campo del interés puramente académico para ser observada como una herramienta principal para todas las formas de intercambio y en la gestión política.

En este escenario tan sensible, la atención hacia el legado de Maritain puede significar un aporte de gran valor. Y confirma la intuición casi profética con la que el gran pensador galo construyó su vasta obra de integración del saber. Más aún, si prestamos atención a las propuestas de las últimas décadas, encontraremos ejemplos interesantes para comparar con su propuesta. A la luz de esos ejemplos quizá se vea mejor el alcance, el mérito y los límites propios del esquema que ha sido nuestro objeto de estudio. Con ese ánimo queremos plantear, en primer lugar, un resumen de las corrientes más destacadas en la temática de unidad del

saber, sobre todo a partir del siglo XX. Luego introduciremos, para profundizar y poner en diálogo con nuestro autor, algunos modelos representativos de las tendencias actuales.

2. Breve panorama histórico¹

La preocupación por la integración del saber ya está claramente presente en la cultura antigua. Por entonces ya se habían definido las grandes provincias del conocimiento humano. En ese mosaico cada vez más heterogéneo se asignaba el rol iluminador y unificador a la sabiduría, principalmente en su forma metafísica. Durante el período medieval, el conocimiento religioso ya no se propone sólo como camino de salvación o simple complemento de otras verdades. Mucho más que eso, la Revelación ofrece al hombre una cosmovisión nueva, que además de hablar *de* Dios (en sentido objetivo) habla *desde* Dios (en sentido locativo). Se trata de una auténtica revolución, ya que le ofrece al hombre la posibilidad de considerar todas las cosas según la mirada del mismo Dios, Creador y Redentor. Gracias a la obra de los Padres de la Iglesia, que asumieron en su doctrina la integración armónica de razón y fe, y más adelante por el trabajo de los Doctores de la Iglesia, la teología adquiere paulatinamente su forma de disciplina científica, y desde su puesto dominante en la cultura medieval convoca a un intercambio con la filosofía y la ciencia precoz de esa época. A partir de la incorporación de la metafísica y la epistemología de Aristóteles, en el ámbito de las universidades, se crea una auténtica síntesis del saber. Las ciencias griegas y árabes cristalizan y, en general quedaron asociadas a la primacía de la teología. La búsqueda de una elevación de la inteligencia, a través del estudio del mundo como obra de un Dios sabio, actúa como vigoroso estímulo de las investigaciones en todos los órdenes, y genera el clima bajo el cual habrá de surgir la ciencia moderna.

Muchos autores, y por supuesto Maritain, atribuyen en cambio al período moderno una especie de vocación de ruptura, asociada principalmente al espíritu racionalista. Ya en la etapa medieval el averroísmo latino se planteaba como una amenaza a la armonía entre razón y fe, con su tesis de la doble verdad. A pesar de ciertos intentos característicos de esta época por recuperar la unidad, como el proyecto cartesiano o la enciclopedia, los quiebres prevalecen y se exacerban. La ciencia se distancia de la filosofía y luego la absorbe. Poco después llegará

¹ Seguimos aquí mayormente la atildada síntesis que ofrece G.Tanzella-Nitti en la voz *Unità del sapere* del *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede* Roma, Città Nuova, 2002, vol. 2 pp. 1410-1431. Cf. también R.MARTÍNEZ *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo* Roma, Armando, 1994.

la supresión y finalmente la transformación de la religión en el culto a la Humanidad y el Progreso.

Al entrar al siglo XX se produce un profundo cambio en las teorías y en la actitud general de la ciencia, definida por algunos como “crisis de fundamento”: es la época en que sobrevienen los traumas a partir de los modelos geométricos no-euclidianos, la teoría de la evolución, la física cuántica y la relatividad. Lejos de provocar parálisis, esa crisis libera las energías del intelecto. Al desarrollar las nuevas ideas se dio paso a una reflexión más madura sobre la ciencia y sus posibilidades. Ya no habría motivos para atribuir a la ciencia el papel que antes se le adjudicaba a la sabiduría. Ya no cabría esperar que el método de laboratorio y los cálculos bastaran para reducir a cero nuestra ignorancia. Antes bien, la audacia de los nuevos planteos provocaba interrogantes que la ciencia misma no podía solventar y la disponían en actitud de apertura. Por otra parte, otro rasgo destacado de las nuevas teorías es su rango de alcance cada vez mayor. La física se expandía hacia una suerte de imperialismo teórico, según el cual se esperaba, en un futuro cercano, llegar a la explicación del Todo. La biología hace lo propio: la genética y la selección natural imprimieron una unificación muy consistente de sus distintas ramificaciones, y prometían expandir el dominio hacia los territorios del psiquismo y la vida social. La cosmología derribaba las últimas barreras del espacio y el tiempo, y ni siquiera un único universo parecía bastarle.

El estremecimiento cultural que causó esta nueva revolución de la ciencia, tal vez mucho más movilizadora que la del siglo XVII, inspiró en ciertos ambientes un renovado interés por la unificación del saber. Así nació en 1929 el Círculo de Viena y su propuesta de la concepción científica del mundo, cuyo propósito era la ciencia unificada, esto es “una imagen unificada de este mundo como la que en algún sentido ya había estado en la base de las creencias mágicas, libres de la teología, de los tiempos primitivos.”² Rescatando el espíritu del enciclopedismo iluminista, se ponía en marcha el proyecto de la *Enciclopedia de la Ciencia Unificada*, que durante una década pondría a la luz los primeros volúmenes. Las crecientes dificultades conceptuales de esta perspectiva y la diáspora forzada por el avance del régimen nazi en Europa llevaron al Círculo a un paulatino ocaso.

Por el contrario, en otros ámbitos el mensaje de la ciencia fue leído como una llamada a recuperar la mirada metafísica. Las nuevas teorías transitan por categorías extremadamente áridas y a menudo contraintuitivas. Pero permiten a la vez asomarse a cuestionamientos de tipo epistemológico, ontológico y antropológico. Salvo el caso de algunos genios capaces de

² “La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena” (traducción y presentación de Pablo Lorenzano) en *Redes* vol. 9 n° 18 (2002) pp. 112 y 123.

ver más allá de sus fórmulas, la comunidad científica estaba más bien embarcada en la carrera por llevar cada vez más lejos las consecuencias de los nuevos hallazgos. Era preciso ponerse fuera de la ciencia misma para poder calibrar los alcances de su discurso. Muchos científicos, y también intelectuales más o menos capaces de entender el sentido básico de sus teorías, no podían evitar preguntas que excedían el campo de su propia especialidad: ¿acaso es la realidad misma de la que hablan las teorías científicas? ¿qué es, en el fondo, esa realidad de la que la ciencia habla? ¿qué responsabilidad social supone el conocimiento científico y el poder que genera? La desorientación natural que produjo en la cultura la nueva visión científica del mundo, y las inquietantes secuelas de su aplicación tecnológica proporcionaron el estímulo para el resurgimiento de la reflexión filosófica.

Así, la metafísica se asomó desde las catacumbas. Pero la experiencia del destierro le ha dejado huellas: en algunos casos, dejó cierta desconfianza hacia las posibilidades del conocimiento científico; en otros, provocó mayor atención y docilidad hacia las nuevas voces que aparecen en el escenario cultural; por último, dio pie a una renovada convicción de su presencia indispensable para llevar al extremo la pesquisa intelectual y hacerse cargo de los enigmas cada vez más desconcertantes del espíritu humano.

El impacto de esta situación también ha afectado, según nos parece, a la propia teología. Debajo de la corteza impasible de los cenáculos eclesiásticos persistía el magma incandescente del caso Galileo, y el reproche de un vínculo no del todo resuelto entre la fe y la ciencia. El darwinismo fue la erupción que liberó nuevamente ese resquemor, poniendo a los teólogos ante un nuevo desafío. A partir de allí se inició una nueva etapa de intercambio, en la cual la teología prestará una atención particular al testimonio de los científicos, y verá en él la posibilidad estimulante de ampliar y mejorar su propia lectura de la realidad. Muchas de aquellas preguntas que, recién dijimos, llevaron al redescubrimiento de la visión filosófica, siguieron su camino hasta interpelar a la religión misma. Reeditando en cierto modo la situación cultural de los orígenes del cristianismo, cuando la incredulidad y la apologética se vestían con las ropas del neoplatonismo y el estoicismo, la teología actual ha visto en la ciencia a veces un enemigo tenaz, a veces un aliado. Hasta los gnósticos han reaparecido con formas más elaboradas y cautivantes. En cualquier caso, ya no puede ser indiferente ni rehusar el intercambio.

Más aún, la investigación teológica desde hace ya varias décadas cuenta con el apoyo explícito de ciertas disciplinas auxiliares que provienen de la nueva ciudadela científica. Es difícil estimar cuánto les debe la teología bíblica a los arqueólogos y filólogos, o la teología moral a los biólogos. No olvidemos, por otra parte, que los cambios experimentados en la

filosofía repercuten necesariamente en la teología que se vale de ella. Se han dado interesantes avances en el desarrollo de discursos teológicos asociados a corrientes algo apartadas de la tradición escolástica, como la fenomenología, el existencialismo, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje. Pero también se ha sabido revalorar la filosofía realista en su capacidad mediadora para el diálogo con la ciencia.

En definitiva, el último siglo muestra, por una parte, una poderosa conmoción en las pautas culturales. Por otra, el reacomodamiento de las perspectivas en la ciencia, la filosofía y la teología. De esta manera puede hablarse de una verdadera maduración en la comprensión de la propia identidad por parte de los distintos saberes, y de lo que cada uno puede esperar de los otros. Esto representa, en el entender de muchos autores, una oportunidad inmejorable para avanzar, a paso firme y confiado, hacia formas más sólidas y genuinas de integración.³

Hay, sin embargo, un serio escollo que afrontar: el escepticismo. Antes la ciencia representaba el refugio de las certezas, sustentadas en la eficacia práctica de la tecnología. El choque provocado por las nuevas teorías deshizo en su mayor parte aquellas certidumbres. La representación ingenua del universo sucumbe estrepitosamente ante las paradojas del parentesco entre hombres y monos, ante la indeterminación cuántica y la curvatura de los campos gravitacionales. La propia ciencia se ve a sí misma como algo esencialmente provisorio y conjetural (Popper) y hasta meramente epocal (Kuhn). La promesa mesiánica de un progreso emancipador de la humanidad queda desmentida por Hiroshima, el agujero de ozono y la masificación de la era digital.

Otro motivo de desconfianza proviene de la aceleración exponencial de las tendencias hacia la especialización del conocimiento. Día a día surgen nuevas orientaciones y cuasi-disciplinas que se suman al ya sobrepoblado coro de melodías intelectuales. Semejante proliferación puede entenderse, hasta cierto punto, como una señal positiva del avance del conocimiento que procura descender, pacientemente, hasta el misterio de lo concreto. Pero también amenaza con volverse una forma de barbarie, la “barbarie del especialismo” que lúcidamente retratara Ortega y Gasset.

Una razón más para el escepticismo la encuentran algunos en cierta tendencia a la ideologización, es decir a volcar los enfoques de una teoría particular en visiones de alcance irrestricto, donde lo que en principio cae fuera del dominio de la teoría se replantea para ser

³ Uno de los trabajos más notables y esclarecedores que apareció hace pocos años es el de M. Artigas *La mente del Universo*, Pamplona, EUNSA, 1999. Allí nos dice el autor que “por primera vez en la historia, poseemos una cosmovisión científica que es, al mismo tiempo, completa y rigurosa, y se encuentra estrechamente relacionada con las ideas de auto-organización, racionalidad e información. Asimismo, el desarrollo de la epistemología nos permite combinar las perspectivas lógica, histórica y sociológica, alcanzando una visión equilibrada acerca de la naturaleza de la ciencia experimental.” p. 18

funcional a ella, y se suprimen despóticamente las miradas alternativas. Las ideologías son un fenómeno bastante característico del siglo XX y sus proyecciones en el ámbito social y político han dejado un saldo negativo de conflictividad e ignorancia.

Así pues, el reto parece planteado. La teología, la filosofía y la ciencia han pasado ya su camino de purificación, o están en tránsito de esto. Tal vez sea la hora de conquistar una unión fecunda y duradera entre ellas. Pero las rémoras del escepticismo también están allí y los resultados hasta el presente muestran que la lucha será difícil. Por lo pronto, quisiéramos exhibir algunos casos que nos han parecido emblemáticos en esta búsqueda de integración. En cada uno ofreceremos en primer lugar la síntesis de la propuesta y a continuación un comentario crítico desde la comparación con el enfoque de Maritain.

3. Algunos ejemplos

3.1 La des-integración posmoderna (Lyotard)

La posmodernidad es un concepto que pretende describir la última etapa de la historia de la filosofía en términos de una superación del paradigma moderno. Se discute intensamente acerca de la validez del término y de las características que deben incluirse en él. Tampoco hay acuerdo sobre la vigencia actual de ese período posmoderno. Si uno se atiene a la referencia contrastante con la tónica de la modernidad, se puede hablar de un proceso caracterizado por un extremo debilitamiento de ciertos parámetros, principalmente la racionalidad y la subjetividad trascendental. La idea ilustrada de un espíritu que se despliega sin límites, haciendo gravitar todo a su alrededor, generando conocimiento y poder y redimiéndose a través de ello, deja su lugar a una cultura decepcionada por las experiencias del totalitarismo, las guerras y la masificación. La razón pierde su potestad reguladora, las miradas se disgregan, el sujeto se “deconstruye”.

En fin, el tema de la posmodernidad exige un estudio difícil y lleno de controversias. Aquí pretendemos tan sólo convocar a uno de sus intérpretes más reconocidos para que, siguiendo sus pasos, quede expuesto un enfoque actual acerca del saber y su organización que

se diferencia en gran medida de la visión de Maritain. Nuestra referencia será el ensayo de Jean-Francois Lyotard *La condición posmoderna*.⁴

El autor distingue tres categorías básicas de lenguaje⁵: *denotativo*, *performativo* y *prescriptivo*. Sólo el primero de ellos puede considerarse “conocimiento”, por cuanto refiere a una información susceptible de considerarse verdadera o falsa.⁶ Dentro de la esfera del conocimiento puede hacerse una nueva distinción entre *saber narrativo* y *saber científico*. Lo narrativo representa el conocimiento común, consensuado por los grupos sociales, expresión de cierta impronta cultural que define modelos y criterios de aceptación y proporciona competencias. En este sentido incluye también enunciados no denotativos. Es el saber en el sentido de la tradición o conocimiento vulgar, aunque incluye también a la filosofía y la religión. En un vocabulario posmoderno contiene lo que se denomina *relatos*.⁷ A él se opone el conocimiento científico, caracterizado por exigencias propias de justificación.

Aquí aparece un tema central del trabajo de Lyotard, que es el de la *legitimación* del saber. En efecto, lo narrativo está legitimado por sí mismo, desde las instituciones que se fundan en él: “se acredita a sí mismo por la pragmática de su transmisión sin recurrir a la argumentación y a la administración de pruebas”.⁸ Debido a su impronta, no incluye a la ciencia, pero la acepta como una forma sofisticada de narración. La ciencia, en cambio, “está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego”.⁹ Así como la ciencia rechaza el saber narrativo por su gratuidad y su atraso, se impone su propia legitimación. En principio sólo puede intentarlo mediante un “relato” que establezca lo aceptable o no en términos de ciencia. Habrá que hablar, entonces, de un “meta-relato”, que normalmente es la filosofía.¹⁰

La tradición de los diálogos platónicos y la lógica aristotélica es un ejemplo claro de esos meta-relatos. En la modernidad se introducen la variante del idealismo, donde el saber se legitima a partir de un sujeto universal como expresión del devenir dialéctico del Espíritu, o bien la del pensamiento crítico, afincado en la subjetividad individual y autónoma, donde la legitimación se impone en términos de capacidad emancipatoria respecto de toda forma de

⁴ Madrid, Cátedra, 1987. Publicado por primera vez en 1979, se trata, tal como indica el título, de un “informe sobre el saber en las sociedades más desarrolladas que ha sido propuesto al *Conseil des Universités* del gobierno de Quebec, a demanda de su presidente.” (p. 11).

⁵ *Ibid.* pp. 25-26

⁶ *Ibid.* pp. 43-44

⁷ *Ibid.* p. 46

⁸ *Ibid.* p. 56

⁹ *Ibid.* p. 9

¹⁰ *Ibid.* pp. 58-59

autoridad o ignorancia. Pero finalmente se cae en la cuenta de que el espíritu de la ciencia no puede aceptar que se lo regule desde afuera, y se malogra en la medida en que busca legitimarse desde aquello que por sí misma debe desdeñar.¹¹ Sobreviene, entonces, la llamada “crisis de los meta-relatos”, que para Lyotard es el síntoma principal de la posmodernidad. La ciencia queda definitivamente a merced de sí misma. El saber, incluida la ciencia, no es más que un juego de lenguaje (Wittgenstein), un sistema de señales fijado según ciertas reglas, un ajedrez puramente convencional: “la ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos del lenguaje. Por ejemplo, el de la prescripción se le escapa. Pero ante todo no puede legitimarse en sí misma como suponía la especulación”. En una actitud que el autor califica como “la ruda sobriedad del realismo”, la ciencia asume que “la legitimación no puede venir de otra parte que de su práctica lingüística y de su interacción comunicacional”.¹² Al desaparecer toda pauta “objetiva” de legitimación, la jerarquía de los saberes estalla en una red multiforme y “plana”, cuyos límites no se pueden precisar. La caída del modelo de metalenguaje universal da lugar a una pluralidad de sistemas formales. La atomización es incontrolable.

Esta crisis coincide, por otra parte, con un nuevo modelo de sociedad posindustrial, afianzado a partir de la recuperación de las economías luego de la segunda guerra mundial. Pero al introducir la temática de los juegos del lenguaje, se habilita la cuestión acerca de lo que establece la pragmática de la comunicación, o de los que ponen las reglas o, como dice Lyotard, los “decididores”. Para él existe desde siempre un vínculo entre el saber denotativo y el poder prescriptivo. Así aparece en Platón, que presenta el mito de la caverna en el contexto de un tratado de política. También se advierte en la conexión histórica, acaecida en el Renacimiento, entre la separación de la burguesía respecto a la monarquía y la autonomía de la ciencia respecto a los relatos. Pero a la luz de las nuevas condiciones, la dependencia entre saber y sociedad se acentúa: “no se puede saber lo que es el saber, es decir qué problemas encaran hoy su desarrollo y su difusión, si no se sabe nada de la sociedad donde aparece”. En efecto, “los juegos del lenguaje son el mínimo de relación exigido para que haya sociedad”.¹³

Como consecuencia de la disolución de los relatos, los lazos sociales ya no se ordenan según la identidad del pueblo, el Estado o el destino histórico, sino por nudos o interacciones

¹¹ Señala Lyotard que “una ciencia que no ha encontrado su legitimidad no es una ciencia auténtica, desciende al rango más bajo, el de la ideología o el de instrumento del poder, si el discurso que debía legitimarla aparece en sí mismo como referido a un saber precientífico, al mismo título que un “vulgar” relato. Lo que no deja de producirse si se vuelven contra él las reglas de juego de la ciencia que ese saber denuncia como empírica.” *Ibid.* p. 74

¹² *Ibid.* pp. 76-78

¹³ *Ibid.* p. 33 y 37

eventuales y fugaces, en constante transformación. Los individuos se agitan en ese espacio de comunicación como partículas en movimiento browniano.¹⁴ Y los nuevos cánones sociales, a su vez, influyen sobre la pragmática de las relaciones y del saber mismo, subordinando todo a favor de la eficiencia productiva y, en definitiva, del rédito económico. El desarrollo frenético de la tecnología modifica profundamente las pautas de lo aceptable. Las comunicaciones se codifican en formato digital, y lo que no pueda transferirse de ese modo se descarta. La ciencia misma se vuelve dependiente de la asignación de recursos para sus investigaciones, y queda así atrapada en la legitimación por el poder.¹⁵ La consigna que domina es la del saber como mercancía: ya no interesa lo verdadero ni lo justo, sino la utilidad, la eficacia o el valor de cambio.¹⁶

En este escenario podemos entender, según Lyotard, la situación actual de la integración del saber. Ha quedado atrás el sentido especulativo en el que los relatos asignaban su lugar a cada instancia del conocimiento. Las diversas disciplinas eran vistas entonces como partes de un orden, o momentos de un sistema metahistórico. Ahora no sólo se verifica una fragmentación alocada, sino que no hay criterios de organización de los saberes. Los juegos se multiplican al acaso y cualquier meta-relato es incapaz de definir reglas de interacción entre ellos. Lo que queda es acudir al que haga falta, como si se tratara de un banco de herramientas, con un propósito meramente práctico. Bajo esa misma lógica se perfila la tendencia al trabajo en equipo y a la multidisciplinariedad, pero preferentemente por cuestiones de optimización del rendimiento.¹⁷

Lyotard se pregunta si es posible superar la profusión de lenguajes que ha convertido a la sociedad en “un monstruo formado por la imbricación de redes de clases de enunciados (denotativos, prescriptivos, performativos, técnicos, evaluativos, etc.) heteromorfos.” Si, más allá de la pérdida de los relatos, hay oportunidad para quebrar “el cinismo del criterio de performatividad”, es decir la tutela insobornable de la eficiencia productiva. Y rechaza la propuesta del consenso de Habermas, no sólo porque contradice la vocación innovadora y creativa de la ciencia, sino porque retorna al viejo modelo de los relatos emancipatorios. Para el autor es preciso, más bien, resistir desde el disenso, asumiendo la vigencia del régimen de “contratos temporales”, con vínculos débiles y transitorios que, no obstante, dan ocasión para que los “jugadores” decidan por sí mismos la reglas. El sistema, en definitiva, unifica bajo el

¹⁴ *Ibid.* pp. 36-37

¹⁵ *Ibid.* pp. 84-86

¹⁶ *Ibid.* pp. 94-95

¹⁷ *Ibid.* pp. 96-97

interés materialista, pero asume por su propia dinámica esa diversidad de juegos, a través de la cual los saberes pueden encontrar, de cara al futuro, un camino para expresarse.¹⁸

Evidentemente la problemática que Lyotard identifica con la legitimación podría traducirse en el contexto maritainiano como un problema de “crítica del conocimiento”. La presunta ingenuidad del realismo clásico puede excusarse ante la ausencia de objetantes destacados. En tal sentido el advenimiento de la modernidad instaló el tema oportunamente, aunque bajo la interpelación de doctrinas poco saludables. De cualquier manera, hemos visto la celosa atención que Maritain dispensa a la cuestión crítica, sabedor de las dificultades que atravesaba en su época el conocimiento filosófico y también el científico.

En cierto sentido, diríamos que Maritain podría compartir el diagnóstico de Lyotard acerca de la crisis de los relatos, si se entendiera desde una concepción de la sabiduría como saber regulador y “legitimador” de todos los demás. Es razonable que la ciencia busque fuera de sí misma esa justificación última. Pero al debilitarse la apreciación sapiencial, al restringirse la visión de la racionalidad al modelo científico, la anarquía aparece y la brecha entre la ciencia y los relatos se agiganta. La concepción analógica del saber y la ampliación de la idea de racionalidad, tanto hacia abajo (validez del sentido común y de las tradiciones) como hacia arriba (filosofía y religión) han desaparecido. Como tantas veces repite Maritain, la ciencia ha usurpado el lugar de la sabiduría, y por esa causa la cultura ha quedado envuelta en tinieblas.

Otro síntoma al que alude Lyotard y que ya había sido enfatizado por Maritain es la supresión de la teoría en beneficio de la praxis. El nuevo ideal de conocimiento, ya anunciado tempranamente por Bacon y Descartes, es el de conocer para transformar y dominar. La lógica de la técnica devora poco a poco a los que cultivan la especulación. La mirada del hombre ya no es capaz de maravillarse ante el ser: sólo importa el provecho, la explotación, y con ello el poder. El lenguaje ha sido despojado de su carácter más profundo, se han cortado los lazos con el verbo interior que es signo formal de la cosa y la victoria del nominalismo ha convertido a la palabra en un juego.

En definitiva, el mundo que retrata la posmodernidad es un yermo que añora la fuerza revitalizadora de la verdad. Maritain ha sido durante toda su vida un fervoroso defensor de la verdad, y sobre todo de la verdad querida *por sí misma*, como perfección pura de la inteligencia. Sólo en esa pureza es posible escribirla con mayúsculas. En cualquier verdad hay algo de sagrado y de salvífico.

¹⁸ pp. 116-118

Es porque en cierta época el mundo supo que Dios es la verdad subsistente, y porque el mundo amó por encima de todo a uno que dijo : la verdad los hará libres, y : yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad, y : yo soy la verdad, es por eso que a pesar de todo se ha desarrollado o se había desarrollado en el seno de nuestra cultura un respeto religioso hacia la verdad, y que toda verdad, incluso la más oscura o la más condicionante, o la más peligrosa, se ha vuelto *sagrada* en tanto mismo que verdad.¹⁹

Por el contrario, la ausencia de la verdad encarnada en el pragmatismo “ha sido para la civilización occidental un fenómeno particularmente morboso”,²⁰ si bien en la óptica de Maritain la devastación del fenómeno es apreciada más bien por la disolución de la democracia y el avance totalitario, más que en la atrofia hedonista y consumista del capitalismo occidental. Este escenario no había tomado aún suficiente cuerpo cuando Maritain entregaba sus últimas reflexiones, pero los elementos de una crítica aguda de la sociedad tecnocrática que describe Lyotard están disponibles en los principios del pensamiento de nuestro autor.

El concepto meramente utilitario del saber explica, entonces, la nueva impronta que asume la integración del saber. Cada una de las disciplinas es como una pieza funcional al engranaje de la máquina productiva. La subordinación del conocimiento al “beneficio del sistema” desfigura la concepción tradicional, sobre todo en lo que concierne al fundamento de la jerarquía. De ahí la configuración actual de un conocimiento “en red” y sobre todo la nivelación general al plano de la racionalidad productiva.

Tiene razón Lyotard cuando alude a la desazón de los relatos de la modernidad. Ni la Dialéctica del Espíritu ni la exacerbación de la libertad pueden restituir a la ciencia su auténtico significado, ni salvaguardar la dignidad óptica del sujeto. Pero en una suerte de fuga hacia delante, el autor parece asumir la condición posmoderna como un punto de no retorno, donde sólo parece haber lugar para lo fragmentario y lo efímero. Evocamos aquí las palabras de Maritain cuando se define a sí mismo como un “ultra-moderno”, un pensador que rechaza los dogmas de la modernidad pero asume, a partir de su presencia histórica, la misión de sembrar un orden nuevo en un mundo castigado por la intemperie del error pero capaz de volver a reconocerse a la luz de Dios.²¹

¹⁹ *De la philosophie chrétienne* en OC V p. 86.

²⁰ *Ciencia y sabiduría* p. 83.

²¹ Cf. *Antimoderne*, sobre todo el prefacio (OC II pp. 927-937). También PUGH, M.S. “Maritain and Postmodern Science” en *Postmodernism and Christian Philosophy* Mishakawa, American Maritain Association, 1997 pp. 168-182.

3.2 Una integración reduccionista (Wilson)

En 1998 el investigador norteamericano Edward O. Wilson, reconocido como uno de los fundadores de la sociobiología, publicó una obra de título enigmático, pero que pronto se convirtió en un resonante éxito editorial: *Consilience – the Unity of Knowledge*.²² El neologismo acuñado por el autor intenta expresar un enfoque original sobre un tema clásico pero, según el propio Wilson, actualmente descuidado. Su preocupación, justamente, es reanimar la actitud de los primitivos pensadores griegos (el “hechizo jónico”, según la expresión de G.Holton), definida como “la creencia en la unidad de las ciencias, una convicción, mucho más profunda que una simple proposición de trabajo, de que el mundo es ordenado y puede ser explicado por un pequeño número de leyes naturales”.²³ Esta actitud aparece como superadora de los conflictos entre la ciencia convencional y el relato de las Sagradas Escrituras. La religión, según Wilson, somete el espíritu a la obediencia al mensaje revelado, aún a expensas de las afirmaciones de la ciencia. Por el contrario, el hechizo jónico pretende liberar la mente a través del lema fundamental de la unificación del conocimiento: “cuando hayamos unificado lo suficiente determinado conocimiento, comprenderemos quiénes somos y por qué estamos aquí.”²⁴

De acuerdo con esto, la “consiliencia” (tómese arbitrariamente como traducción del término inglés) expresa la relación profunda y estructural que recorre todos los ámbitos del conocimiento científico: “la idea central de la concepción consiliente del mundo es que todos los fenómenos tangibles, desde el nacimiento de las estrellas hasta el funcionamiento de las instituciones sociales, se basan en procesos materiales que en último término son reducibles, por largas y tortuosas que sean las secuencias, a las leyes de la física.”²⁵

Wilson acepta sin cuestionar la distinción entre los saberes, lo cual implica, también, distintos niveles de organización causal y de complejidad. Ello le inspira la metáfora del laberinto de Creta, símbolo del mundo que el hombre intenta recorrer con su comprensión, y el hilo de Ariadna, que es la consiliencia misma gracias a la cual es posible desandar el camino desde las encrucijadas de las ciencias sociales, el arte y la religión, hasta el pasillo de

²² New York, Random House, 1998. Citamos por la edición española: *Consiliencia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

²³ *Ibid.* p. 11.

²⁴ *Ibid.* p. 14.

²⁵ *Ibid.* p. 389. Este principio tiene carácter selectivo en relación a distintas hipótesis dentro de una ciencia, ya que “Las unidades y procesos de una disciplina que se ajustan al saber sólidamente verificado en otras disciplinas han resultado ser, de manera consistente, superiores en la teoría y en la práctica a las unidades y procesos que no se ajustan” *Ibid.* p. 292.

la física que desemboca en la entrada.²⁶ Hay, pues, un doble sentido de circulación, *top-down* (reducción o análisis) que viene a ser “la primera y esencial actividad de la ciencia”²⁷ que descompone totalidades complejas en unidades simples, y *bottom-up* (composición o síntesis) que reconstruye el todo desde el ensamble de sus partes. Siguiendo con la metáfora del hilo, avanzar a través de las innumerables bifurcaciones siempre será complicado y por momentos casi imposible, pero el retorno hacia la salida está asegurado.

Ahora bien, aunque la física esté en la base de todos los demás sistemas materiales, sus leyes son incapaces de representar la complejidad de los niveles superiores. En este sentido adquiere primacía la biología como modelo explicativo. En efecto, “los organismos y sus comunidades son los sistemas más complejos que se conocen”, por lo cual es posible descubrir a partir de ellos “cualesquiera leyes profundas de complejidad y emergencia que se encuentran a nuestro alcance”. Así, “si cerebro y mente son en la base fenómenos biológicos, de ahí se sigue que las ciencias biológicas son esenciales para conseguir la coherencia entre todas las ramas del saber, desde las humanidades hasta las ciencias físicas.”²⁸

Desde esta perspectiva es posible, según Wilson, alcanzar, o al menos acercarse sostenidamente al ideal de la verdad objetiva del conocimiento, con sólo comprender que se trata en esencia de un fenómeno físico y que “si pueden definirse los procesos biológicos exactos de la formación de conceptos, podremos diseñar métodos superiores de indagación tanto del cerebro como del mundo que lo rodea” y, en última instancia, “estrechar el grado de conexión entre los acontecimientos y leyes de la naturaleza y la base física de los procesos del pensamiento humano”²⁹. El paso fundamental de su reduccionismo biologista está en la definición de la mente humana como representación de impresiones y procesos neurológicos altamente organizados. A partir de aquí es posible definir también la dimensión emocional, el yo y el libre albedrío.³⁰

Para no extendernos en esta descripción, agreguemos que para Wilson el recorrido por el laberinto ya ha llegado a la encrucijada que plantean las ciencias humanas, y que se han logrado explicaciones razonables en términos de reducción consiliente a partir de los fenómenos psicológicos y sociales, donde se ponen en juego no sólo las leyes de la biología molecular, sino también los principios de la selección natural. Los próximos desafíos, que el autor entiende que pueden abordarse con optimismo, se refieren a la economía, el arte, la ética

²⁶ Cf. *Ibid.* pp. 99-100.

²⁷ *Ibid.* p. 82

²⁸ *Ibid.* p. 130-131 y 121

²⁹ *Ibid.* p. 97

³⁰ *Ibid.* pp. 161-178

y finalmente la religión. Todo ello es posible porque la diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias humanas “está en la magnitud del problema, no en los principios que se necesitan para su solución.” Puede admitirse que este reduccionismo sigue siendo todavía impopular, pero en definitiva “la cultura, y con ello las cualidades únicas de la especie humana, sólo tendrán sentido completo cuando se conecten mediante explicaciones causales a las ciencias naturales. *La biología, en particular, es la más inmediata, y por ello relevante, de las disciplinas científicas*”³¹ (la cursiva es nuestra)

En términos más reflexivos, Wilson insiste en que la prioridad para nuestra cultura ya no es aumentar el conocimiento, sino ordenarlo. Dicho con más elocuencia, “nos estamos ahogando en información, mientras que nos morimos por la falta de sabiduría”³². Esa sabiduría fue tradicionalmente identificada con la teología y la filosofía, que han fracasado históricamente en ponerse al tanto de los nuevos conocimientos acerca de la realidad. La filosofía en especial es presentada como “la contemplación de lo desconocido”. Por eso “tenemos el objetivo común de convertir en ciencia tanta filosofía como sea posible.”³³ Ahora es el turno de buscar “las conexiones de causa-efecto entre las grandes ramas del saber” en el sentido de “la causa y el efecto materiales”.³⁴ Es momento de dar la palabra a la ciencia, “la manera más efectiva jamás concebida de conocer el mundo real”.³⁵ De este modo, recogiendo el ideal de la Ilustración en la que dice inspirarse Wilson, la ciencia guiada por la consiliencia pondrá el destino del hombre en sus propias manos y será capaz de traducir el conocimiento en decisiones responsables: “sólo el saber unificado, compartido universalmente, hace posible la previsión precisa y la opción prudente”.³⁶

He aquí, a nuestro parecer, una síntesis de las ideas epistemológicas de Wilson. Como se ve, hay un reconocimiento explícito de la necesidad de perfeccionar el conocimiento humano a través de la integración de las ciencias. También admite un realismo básico que sostiene la existencia de la realidad fuera de la mente, y que “sólo los locos y un puñado de filósofos constructivistas” pondrían en duda.³⁷ Esa realidad es inteligible y está “sorprendentemente bien ordenada”.³⁸ Sólo tenemos que aplicar sobre ella el lenguaje de la matemática, cuya adecuación con las leyes físicas trasciende las diferencias culturales y

³¹ *Ibid.* p. 390

³² *Ibid.* p. 393

³³ *Ibid.* p. 20

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.* p. 69

³⁶ *Ibid.* p. 435

³⁷ *Ibid.* p. 91

³⁸ *Ibid.* p. 71

constituye también otro milagro incomprensible.³⁹ A simple vista son demasiadas perplejidades para darnos el lujo de tirar por la borda la filosofía, a la cual atribuye extrañamente cierto papel “moderador”.⁴⁰ En verdad, una objeción inaplazable que cabría hacerle a este libro, como a todos los que critican las ideas filosóficas, es que cualquier afirmación *acerca de* la filosofía, sea a favor o en contra, es de suyo una afirmación filosófica. En especial las que acabamos de evocar. ¿A qué ciencia se supone que habrá que adjudicarle el sostener que la realidad existe y que es inteligible? ¿es posible poner en práctica la idea de la consiliencia, y además de ser posible, vale la pena? Hablando sobre el Círculo de Viena, afirma Maritain:

¿No es verdad que la filosofía reflexiva de los lógicos de la ciencia, que toma por objeto la obra de conocimiento realizada por nuestro espíritu, desmiente por su propia existencia la teoría que pretende que el sentido del juicio, su contenido inteligible, no presenta jamás al espíritu sino los procedimientos experimentales, las vías y medios de observación y de medida mediante los cuales es este juicio verificado? Porque así acontece para los juicios de la ciencia, mas los juicios enunciados por la *filosofía de la ciencia* no dicen al espíritu los procedimientos de observación y medida por los que son verificados, sino que le dicen *lo que es* la naturaleza de la ciencia, y *lo que son* sus medios de conocer [...] Debe haber una ciencia, un conocimiento, en que el entendimiento con sus exigencias propias se mueva *desde dentro, en el interior* del trabajo de conocimiento, y en que desarrolle libremente sus más íntimas aspiraciones del entendimiento en cuanto tal. Este conocimiento refiérese directamente al ser de las cosas inteligiblemente captado, y es el conocimiento filosófico y metafísico.⁴¹

En este caso, la respuesta vendrá seguramente de la única fuente posible: la reducción de todo a la causa material. Para Wilson ese extraño fenómeno llamado conocimiento es un espejo que la naturaleza ha fabricado para verse a sí misma, a través de un paciente peregrinar por la evolución. Y justamente porque el conocimiento es producto de la naturaleza, no puede contradecir lo que ella es. Ahora bien, aunque exista indudablemente un sustrato material presente en toda realidad física y humana, aunque se haya avanzado mucho en la comprensión de las estructuras y procesos del mundo natural a partir de la explicación basada en las leyes elementales de la materia, el reduccionismo biológico está lejos de toda evidencia y de toda justificación.

En este sentido, para Maritain no es aceptable la reducción ficisista, pues si bien “la existencia de una microestructura de la materia es un hecho definitivamente conquistado”, no

³⁹ *Ibid.* p. 74

⁴⁰ p. 83

⁴¹ *Razón y razones* pp. 17-18

obstante “deja en pie el interrogante propiamente ontológico de la esencia de la materia”.⁴² Esa reducción fue el lenguaje propio de la filosofía moderna, que pretendió “dar un valor de explicación ontológica a la especie de atracción mecanicista inmanente al saber físico-matemático y en considerar a éste como una filosofía de la naturaleza.”⁴³ De esta manera se quiso suprimir orden ontológico y agotar el conocimiento en las relaciones fenoménicas. Pero lo cierto es que partiendo de las leyes de la física jamás se deducirá una filosofía y lo mismo cabría decir de la biología. Mucho menos aceptable sería la pretensión, vista con simpatía desde el espíritu de consiliencia, de convertir a la libertad humana en un subproducto del indeterminismo cuántico.⁴⁴ Y ya conocemos el interés de Maritain por declarar el carácter estrictamente irreductible de los fenómenos vitales, que no pueden explicarse desde la vigencia del principio de entropía. “Por eso la biología comienza hoy a darse cuenta de que, aun concediendo un lugar cada vez mayor al análisis físico-químico y energético de los fenómenos de la vida, no progresará verdaderamente sin romper de una manera expresa con el mecanicismo”⁴⁵ (creemos que Wilson está de acuerdo con esto).

El reduccionismo de Wilson es inaceptable porque es un monismo epistemológico. Este autor arguye que las ciencias sociales hasta el presente han avanzado bastante en cuanto a la descripción, pero han fracasado en la explicación o mejor dicho la han sustituido por la hermenéutica. Para Wilson explicar no significa otra cosa sino reducir algo a sus constitutivos y funciones materiales. No sorprende, entonces, que el pensamiento jónico haya “hechizado” a este encumbrado investigador. Por eso el camino futuro de las ciencias sociales sería anexarse al imperio de la biología. El hilo de Ariadna es una metáfora bien lograda, a través de la cual también se puede advertir el carácter precisamente lineal, unívoco y cartesiano de la consiliencia. Lo superior es tan sólo una disposición más complicada de lo que yace en lo inferior, y no requiere un aparato conceptual diferente. Lo que tradicionalmente se denominaba *objeto formal* es sólo la apariencia de peculiaridad de las cosas, que la ciencia auténtica debe disolver hasta llegar por descomposición al nivel de las funciones materiales.

⁴² *Los grados del saber* p. 288.

⁴³ *Op.cit.* p. 293

⁴⁴ *Op.cit.* pp. 297-301. Señala Maritain: “Si un biólogo se ve conducido a plantearse esas cuestiones [acerca del ser humano] al reflexionar sobre su ciencia, es porque entonces no es sólo biólogo, sino también filósofo; y deberá echar mano de los instrumentos de la filosofía para responder a ellas. Podemos avanzar indefinidamente en el conocimiento del aparato de la visión y de sus centros nerviosos; la cuestión “qué es la sensación” dependerá siempre de otro orden. Podremos avanzar cuanto queramos en el conocimiento de la química del ser humano, o de su fisiología, o aun de su psicología empíricamente considerada e interpretada; la cuestión de si el hombre tiene un alma espiritual pertenecerá a otro terreno”. *Razón y razones* pp. 21-22

⁴⁵ *op.cit.* p. 310.

Esta apreciación acerca de las ciencias es ciertamente pobre y no es capaz de apreciar la diversidad de las disciplinas como reflejo de las múltiples dimensiones ontológicas. Otra vez debemos señalar, como en el caso de Lyotard, el extravío que supone la ausencia del enfoque sapiencial. Más aún, la historia de la ciencia ofrece notables ejemplos de aquellos especialistas que, además de haber contribuido con grandes méritos a su ciencia, eran por sobre todo amantes de la verdad y atisbaban más allá de sus métodos la presencia de un sentido más profundo en las cosas. Para Maritain la biología fue una ocasión muy puntual de apertura, desde su incipiente inclinación científicista, hacia la temática filosófica. Autores como Bernard, Driesch, Cuénot y otros le ayudaron a descubrir la hondura misteriosa de la vida y a desear, sí, una explicación biológica, pero sin cerrarse en ella y aspirando a una verdad más completa.

En síntesis, la propuesta de Wilson contiene ideas valiosas acerca del realismo científico, la necesidad de una sabiduría integradora y su repercusión ética en la actitud del hombre hacia la naturaleza. Pero los principios que la animan, sobre todo su concepto de la consiliencia y su reducción de la antropología y la sociología a sociobiología (Wilson es un especialista notable en insectos y en sus conductas sociales), esterilizan las posibilidades de esas intuiciones y conducen al conocimiento a una forma de monismo materialista que clausura el paso hacia lo metafísico y lo trascendente.

3.3 Una integración precipitada (Murphy-Ellis)

a) Exposición

Otro modelo de integración que ha llamado nuestra atención es el que presenta el estudio firmado por Nancey Murphy, experta en teología, y George Ellis, cosmólogo, con el título de *On The Moral Nature of the Universe*, publicado en 1996.⁴⁶ Desde ya es muy sugestiva la circunstancia de que una teóloga y un científico, ambos de reconocido prestigio académico, hayan unido sus fuerzas para entregar una obra de estas características. El género de los libros escritos en colaboración por autores de distintas disciplinas tiene ya algunos antecedentes notables, como el de K.Popper y J.Eccles *El yo y su cerebro*, y continúa con otros interesantes emprendimientos como el de M.Castagnino y J.J.Sanguineti *Tiempo y*

⁴⁶ Fortress Publishers, Minneapolis.

Universo – Una visión filosófica y científica. Resulta de gran importancia advertir, en el caso que estamos comentando, que los autores no están encerrados en su propia especialidad. Murphy se ha dedicado con una intensa preparación al estudio de las cuestiones que afectan a la fe y a la ciencia, y exhibe robustos conocimientos técnicos y epistemológicos. Ellis, por su parte, es militante de la religión cuáquera y ha sabido armonizar sus intereses intelectuales y religiosos incluso en la actividad pública.⁴⁷

Pero también produce interés espontáneo el título de este trabajo, según el cual se intenta integrar en una única mirada el problema de la naturaleza y de la ética.⁴⁸ El propósito fundamental del libro es la vuelta a las grandes síntesis del pensamiento medieval, sobre todo por el fuerte peso que asumen las disciplinas sapienciales, es decir la filosofía y la teología. En la modernidad se produce la fractura de la unidad del saber con su secuela de desorientación, ideologización y escepticismo. Este nuevo enfoque intenta reconstruir aquella unidad, pero no desde un reposicionamiento de la metafísica sino a partir de la moral.

Para Murphy y Ellis hay un consenso fundamental que reconoce la distinción irreductible entre las ciencias, la función de base de la física y la biología y la bifurcación del conocimiento según la rama de las ciencias naturales (ecología, cosmología) y las ciencias humanas (psicología, sociología). Los criterios que predominan aquí son el de la amplitud del objeto material y la complejidad.⁴⁹ Además rige el doble sentido de la causalidad que ya vimos en Wilson: ascendente (*bottom-up*) y descendente (*top-down*), de manera que las ciencias ubicadas en distintos niveles se condicionan recíprocamente: las teorías postuladas por una ciencia superior deben ser compatibles con las de la ciencia inferior, y viceversa. Si tuviéramos que describir el influjo causal en términos aristotélicos, hablaríamos de una dependencia de lo superior respecto a lo inferior según la causalidad material, y de lo inferior respecto a lo superior según la causalidad final. En los planos superiores aparece un orden original y emergente, que no puede reducirse a las explicaciones del orden inferior, aunque lo supone. Para evitar al mismo tiempo el reduccionismo y la fragmentación de las ciencias,

⁴⁷ En su discurso de aceptación del Premio Templeton, en 2004, Ellis confesó que sus principales inquietudes fuera del campo específico de la ciencia son los límites del método científico, la complejidad, la crítica al reduccionismo fisicalista, las tensiones entre razón y fe y entre razón y afectividad, y por último la relación ciencia-religión-ética, que fue la que inspiró el libro que analizamos.

⁴⁸ En este sentido han señalado algunos la continuidad del pensamiento de los autores respecto al proyecto de Teilhard de Chardin: “En cierto sentido, Ellis y Murphy han escrito un libro que retoma allí donde dejó Teilhard a propósito de la estructura y el dinamismo de la noosferae. Cuando Teilhard habla sobre moralidad como “la evolución volviéndose reflexivamente sobre sí misma... a fin de avanzar” (see *The Future of Man*, Collins, 1968, p. 212), Ellis y Murphy han planteado como tarea suya describir de qué manera sucede esto en la voluntad libre del hombre, y lo más importante, como debería ocurrir.” P.Allen en *Teilhard Perspective* vol.30 n.2 pp. 10-11.

⁴⁹ pp. 15-16.

estos autores introducen un término tomado de la filosofía de la mente: *superveniencia*. Las propiedades de los sistemas más complejos “supervienen” a las de los más simples, en cuanto éstas son condición necesaria pero no suficiente de su justificación.⁵⁰

Ahora bien, hay dos situaciones irresueltas en el esquema descrito hasta aquí: las dos grandes ramas del saber, ciencias naturales y ciencias humanas, se conectan con el tronco de la física y la biología pero no tienen contacto entre sí. Además en ellas no queda definido cuál es el extremo superior del que dependen para completar su sentido. La influencia de la causalidad descendente suele asociarse con los llamados “problemas fronterizos”. Hay varias cuestiones a las que la cosmología no puede responder, y según estos autores piden una instancia superior: ¿por qué existe el universo? ¿por qué hay regularidad y legalidad en la naturaleza? ¿por qué esas leyes tienen la forma particular y el ajuste fino que hacen posible la existencia de la vida humana?⁵¹ Desde el punto de vista de las ciencias naturales, se comprueba que, de acuerdo a la causalidad *bottom-up*, son posibles muchas configuraciones en el Universo. Sin embargo, las observaciones recogidas en el marco del principio antrópico (bien conocido por Ellis) indican con claridad la presencia de un diseño extremadamente ajustado para hacer posible la existencia humana. En el caso de las ciencias sociales, hay desde lo inferior un repertorio de tendencias, impulsos y hasta normas epigenéticas (siguiendo la expresión de Wilson) que condicionan la conducta y las formas institucionales de lo social. Pero el factor causal determinante es la relación de todos esos parámetros con una escala de valores, con ciertos cánones básicos de normatividad. A pesar de esto, la cosmología no es competente para explicar el diseño antrópico del mundo, ni las ciencias sociales pueden justificar por sí mismas la diferencia última entre el bien y el mal.⁵²

La instancia que servirá para cubrir ese vacío no es otra que la ética y, en última instancia, la metafísica y la teología. La ética provee los principios que dan razón del orden social en cuanto a la asignación de valores.⁵³ Pero ella misma, a su vez, no puede autosustentarse en la pura subjetividad, y se apoya en una causa trascendente. Siguiendo los criterios de la lógica del protestantismo usual, se da un paso fugaz por la metafísica, que más

⁵⁰ Cf. N.MURPHY “Supervenience and the nonreducibility of ethics to biology” en R.Russell, W.Stoeger and F.Ayala (ed.) *Evolutionary and molecular biology – Scientific Perspectives on Divine Action* Vatican Observatory – CTNS, Vatican-Berkely 1998 pp. 463-489

⁵¹ *Ibid.* p. 61

⁵² *Ibid.* pp. 34-38

⁵³ “Las ciencias sociales sólo pueden actuar en términos de objetivos y valores *presupuestos*.[...] para completar la tarea de las ciencias sociales, es necesario haber respondido la cuestión respecto al sentido último de la vida humana, o para usar un término menos ambiguo, del propósito final o *telos* de la vida humana. Esto ha sido entendido tradicionalmente como el territorio de la ética.” (pp. 86-87)

bien se parece a una epistemología, y así se llega rápidamente a la teología.⁵⁴ Lo curioso es que Murphy y Ellis hacen hincapié en la condición de ciencia estricta que posee la teología, pero más aún, adoptan en su descripción el modelo epistemológico de Lakatos. La teología posee un núcleo, constituido por los enunciados fundamentales de la Revelación. A ello se suma la heurística positiva del cinturón protector, donde aparecen las hipótesis teológicas. Finalmente están los datos que entran en diálogo con esas hipótesis, algunos tradicionales y de acceso vulgar, como la existencia del mal en el mundo, y otros tomados de las mismas ciencias, como la evolución de las especies.⁵⁵

Desde el punto de vista teológico, para estos autores es necesario sostener que Dios ha enviado Su Ley a los hombres de acuerdo a un propósito, y si Su Voluntad es que la Ley sea cumplida, se sigue que hay un orden moral objetivo y la ética se consagra así como verdadera ciencia. Pero también es preciso que el mundo esté habitado por agentes libres, lo cual supone a la vez que se cumplan las condiciones que establece el principio antrópico. Pero, y aquí está el punto crucial, la expresión de ese propósito divino no queda totalmente explicitada sino a la luz de las condiciones definidas en términos *bottom-up*. ¿Qué significa esto? Que el orden moral querido por Dios debe resultar congruente con las características del orden que aparece en la naturaleza. Para lograr esa congruencia Murphy y Ellis introducen la original idea de una ética de la *kénosis* o anonadamiento. La moral tiene que basarse en la abnegación, ante todo por una razón teológica capital que aparece en el sacrificio de Jesús en la cruz. Pero la *kénosis* es el supuesto (según el esquema de Hempel) para explicar por qué las leyes físicas son estables e imparciales, por qué la vida en el mundo se sostiene a expensas de la violencia y de la muerte, por qué el porvenir no está asegurado a escala de la indeterminación cuántica, y otras cuestiones de ese tipo.⁵⁶

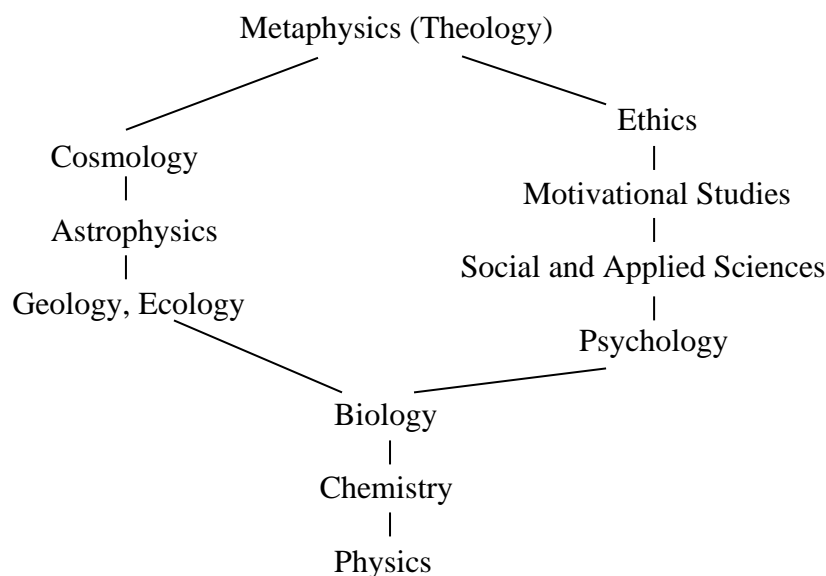
En síntesis, el cuadro final de la integración del saber de acuerdo con Murphy y Ellis no puede equipararse al modelo cartesiano del árbol, sino que más bien se asemeja a la

⁵⁴ “Hace falta una teoría ética y una explicación teológica o metafísica de la realidad última para completar la jerarquía de las ciencias, y entonces proporcionar una explicación completa de la realidad” (p. 16). De acuerdo con la perspectiva de Milbank resulta que “toda sedicente teoría social secular está de hecho imbuída de una posición teológica” por lo cual los autores sostienen que “las ciencias sociales son intrínsecamente incompletas y sólo pueden ser completadas, finalmente, mediante una u otra posición teológica.” (p. 114)

⁵⁵ cf. N.MURPHY “Evidence of design in the fine-tuning of the universe” en R.Russell, N.Murphy and C.Isham (ed.) *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* Vatican Observatory – CTNS, Vatican-Berkely 1999 pp. 401-428.

⁵⁶ “El modo kenótico de vida es objetivamente el modo recto de vida para toda la humanidad porque refleja el carácter moral de Dios. Esta teoría particular acerca de la realidad última, acerca del *propósito* por el cual Dios creó el universo, podría luego ser presentada como respuesta a las cuestiones fronteras planteadas en cosmología y también, como premio extra, como justificación racional de los fenómenos descriptos en los niveles más bajos de la jerarquía de la ciencia natural: en biología, el caso del sufrimiento y el desperdicio involucrados en el proceso evolutivo; y el del indeterminismo cuántico en física.” (p. 17)

distribución de los vasos capilares, que se abren a partir de un conducto y se vuelven a cerrar en otro. El orden de las ciencias está sostenido, en un extremo, por las disciplinas básicas que dan cuenta de los niveles elementales (la causa material o también “la necesidad” de los griegos) y en el otro por la contemplación de la Causa Primera.⁵⁷



De esta manera resulta que el enfoque moral, *the moral universe*, permite a la vez otorgar plena inteligibilidad a muchos capítulos del conocimiento, incluso en el ámbito de las ciencias naturales. De esta manera se logra, además, trazar el puente que vincule estas últimas al campo de las ciencias humanas.⁵⁸

b) Comentarios críticos

La perspectiva sobre la integración del saber que ofrecen Murphy y Ellis tiene diversos elementos a tener en cuenta, algunos de ellos no faltos de interés. En principio cabe destacar la intención de los autores por superar los intentos reduccionistas y promover la búsqueda de

⁵⁷ Sintetizando diremos: “Hemos argumentado que, por una parte, la jerarquía de las ciencias naturales estaba incompleta sin un nivel supremo de naturaleza metafísica; y, por otra parte, que la jerarquía de las ciencias humanas y aplicadas estaba incompleta sin un nivel moral por encima, el cual a su vez necesitaba un nivel metafísico, o preferiblemente teológico, por encima de todo. Ahora damos el paso obvio de unificar la explicación suponiendo que estos dos niveles metafísico/teológicos podrían ser el mismo, en cuanto cada una de las ramas de la jerarquía parece demandar de una cierta razón de *propósito* para ser completado. Una única teoría del propósito divino responde las cuestiones últimas planteadas desde cada rama de la jerarquía.” pp. 203-204.

⁵⁸ “Sostenemos (1) que ciertos aspectos de la realidad requieren el contexto de una visión del propósito de la totalidad en orden a ser plenamente inteligibles, y (2) que el contexto de la totalidad, más adecuadamente considerado desde el punto de vista teológico, proporciona un “puente” intelectual por donde las ciencias naturales y las ciencias humanas (incluida la ética) se iluminan mutuamente.”

una integración respetuosa de la distinción, la amplia variedad y la estricta disposición jerárquica de los modos de conocimiento. La participación de una representante de la teología y de un científico sensible a los problemas “de frontera” que interpelan a los investigadores de hoy tiene mucho que ver con esa actitud.

El diagnóstico que proponen en pocas líneas, según el cual la unidad del saber alcanzó un alto grado de perfección en el medioevo, para luego declinar en la modernidad, coincide con el que ya hemos encontrado en la obra de Maritain. Existe también acuerdo acerca de la importancia de retornar a aquel espíritu integrador y universalista. Muchas de las actividades que desarrollan actualmente los autores de este trabajo están bajo el patrocinio de la Fundación Templeton, una de las instituciones que apoya más vigorosamente el diálogo entre la religión y la ciencia. Consideramos que merece destacarse en esta propuesta la firmeza con la cual se sostiene la distinción jerárquica entre los saberes, aunque los criterios puestos en juego no siempre son consistentes. Hay cierto empeño por simplificar las pautas de jerarquización, pues solamente se tiene en cuenta la amplitud del objeto material y el orden de complejidad de cada nivel. De suyo es difícil establecer hasta qué punto un orden de realidad es más o menos complejo que otro. Pero además no es suficiente, según creemos, que la diferencia entre lo corpóreo y lo espiritual se conciba en términos de complejidad.

Para Maritain la clave que permite recorrer sin tropiezos los distintos niveles de la escala, cualesquiera que sean, está en la noción analógica del ser. Aquí recordamos algunas indicaciones ya planteadas con anterioridad sobre los niveles de matematización aplicables en el campo de las ciencias “duras”, para añadir que, por desgracia, nuestro autor no llegó a considerar en profundidad los modos de integración *dentro* del campo de las ciencias. Sin duda es valioso su aporte respecto al influjo atractivo y formalizador de la matemática, y sus insinuaciones de una subordinación en el ámbito del saber humanístico donde las investigaciones empíricas se ponen al servicio de la reflexión antropológica y moral. En lo que atañe al esquema que estamos analizando, podemos recordar la distinción que propone Maritain entre biología empiriométrica, experimental y filosófica. Queremos llamar la atención sobre la posibilidad de un estudio físico-químico de los *medios* o *instrumentos* materiales en que se basa la vida, el cual “sin agotar por ello la realidad de las cosas de la vida [...] puede progresar indefinida, ilimitadamente.” Aquí se produce un contacto fecundante entre la representación puramente mecánica de la físico-química y los criterios de selectividad teleológica típicos de la biología.

En tanto que los fenómenos químicos hacen simplemente posibles los fenómenos biológicos y determinan las condiciones materiales de éstos, no están precisamente ordenados a los fenómenos biológicos. Para el filósofo de la naturaleza y para el creyente hay ordenación extrínseca de lo químico a lo biológico en que el conjunto de condiciones y de agentes físicos y químicos en la superficie de la Tierra ha sido concertada y mensurada por la Inteligencia suprema de manera que sea posible la vida aquí abajo. Y hay ordenación intrínseca de lo químico a lo biológico (en el viviente) en que las actividades fisico-químicas están sobreelevadas en el organismo viviente que usa de ellas para sus fines propios y según sus medidas.⁵⁹

Desde ya, en cuanto es parte de la biología, ese estudio estará sujeto a una mirada irreductible a modelos mecánicos. Pero es un neto reflejo, en el campo de las relaciones epistémicas, de los vínculos de creciente complejidad verificados entre los niveles de la naturaleza.

Esta observación nos traslada a un punto crucial, por el cual hemos optado en llamar a esta propuesta como “una integración *precipitada*”. Con sólo echar un vistazo al esquema de las ciencias que plantean Murphy y Ellis (ellos mismos aclaran que no es un cuadro *completo*, pero las partes que faltan no son muy significativas ni modifican la cuestión) se advierte la ausencia de ciertas partes fundamentales de la filosofía, como la antropología y la filosofía de la naturaleza, sin las cuales la metafísica y la ética conectan con los niveles naturales de un modo extrínseco. No es justo omitir que los autores subrayan la condición estrictamente científica de estas disciplinas, como así también la de la teología. Pero eso no impide que su identidad se muestre bastante desdibujada. En casi todas las ocasiones en que se habla de la metafísica se introduce el añadido “o teología”, o así también “*preferentemente* teología”.

No conocemos otras contribuciones de Murphy y Ellis, pero a la luz de lo que aquí se aprecia parecería que la metafísica es entendida preponderantemente como instancia para resolver las cuestiones últimas de las demás ciencias, sirviendo como una especie de clave de bóveda del edificio doctrinal. Esta excesiva dependencia de la metafísica respecto de las demandas del conocimiento nos recuerda, en parte, la visión científicista, donde la filosofía se presenta en una fortísima continuidad con las ciencias. Por momentos, las expresiones de Murphy y Ellis sugieren que se toma a la metafísica como una especie de teología natural. En cualquier caso se está lejos del enfoque sapiencial, donde la metafísica es definida como ciencia del ser, plenamente libre, sólidamente corporizada, y abierta no solamente a los requerimientos de las ciencias sino también a los de la experiencia natural del género humano.

En cuanto a la ética, es saludable reconocer su preeminencia y descontamos el apoyo que tendría, por parte de Maritain, la aseveración de que todas las ciencias sociales están, en

⁵⁹ *Clairvoyance de Rome* en OC p. 1173.

cierto modo, *subalternadas* a ella por razón del fin.⁶⁰ Al remarcar el carácter científico de la ética, por otra parte, se neutralizan las posiciones relativistas y se sostiene sin disimulo la existencia de un orden de valores absolutos. El fundamento de esos valores está en la relación necesaria que guardan con el fin último de la existencia humana. Los autores atribuyen el estudio de ese fin a la metafísica-teología, mientras la ética considera el valor de la conducta en cuanto acerca o aleja de aquel fin, y conforme a lo cual se define lo obligatorio y lo prohibido.⁶¹ En este sentido puede decirse que la metafísica condiciona a la ética al asignarle sus principios de acuerdo a los propósitos según los cuales ha sido creado el hombre. La ética, por su parte, condiciona a la metafísica en un sentido semejante al de la razón práctica de Kant: no cualquier Dios ni cualquier mundo son compatibles con el orden moral (al menos en cuanto supone fines y agentes libres).⁶²

Consideramos que en este esquema se pone de manifiesto cierta carencia teórica para el desarrollo de una doctrina moral. De acuerdo a los autores, la ética depende casi por entero de la voluntad de un Legislador Divino y de ciertas condiciones restrictivas, de tipo *bottom-up*, que se pueden descubrir a través de las ciencias naturales y sociales. El encuadre metafísico es débil porque parece establecerse muy en función de la cosmología. El entronque de la teología con la visión científica del universo adolece de una suficiente mediación filosófica.⁶³

Acabemos nuestro comentario aludiendo a la visión epistemológica de Murphy y Ellis. En este caso se adopta el modelo de los programas de investigación de Lakatos, y el esquema hipotético-deductivo según la descripción de Hempel. Tal como notábamos en el caso de Wilson, aunque parezca preservarse la distinción entre las ciencias, se insiste en un diseño más bien unívoco de la teoría epistemológica, inspirado en las disciplinas particulares. Tal vez en busca de un diálogo más fluido, o por el típico decaimiento de la razón filosófica en el mundo protestante, Murphy y Ellis proponen una concepción de la teología como ciencia,

⁶⁰ “La ética completa las ciencias sociales proveyendo el nivel superior de sus jerarquías de fines –o tal vez uno debería decir mejor que la ética proporciona el criterio final para jerarquizar los fines inferiores.” p.106

⁶¹ “La noción de un núcleo metafísico es especialmente útil cuando se piensa acerca de la ética. Aquí, el núcleo duro de un programa de investigación, sugerimos, sería una afirmación respecto al último propósito o finalidad de la vida humana.” p. 105

⁶² “Los sistemas metafísicos y morales no pueden ser caracterizados o evaluados de manera aislada unos de otros. Nuestra afirmación más considerable es que estos dos componentes deben ser vistos como en una sola pieza junto con las ciencias, tanto naturales como humanas.” p. 110

⁶³ A modo de ejemplo, los autores sostienen que “*A priori*, cualquiera de las posibles causas últimas podría ser compatible con cualquiera de estos modos de realización de un universo físico” (pp. 62-63). Cuáles serían esas *cualesquiera de las posibles causas últimas*? En su trabajo de 1999 recién citado, Murphy menciona como ejemplos “competidores”: 1) el puro azar 2) la necesidad matemática 3) los múltiples universos 4) las distintas variantes del principio antrópico 5) la deidad neoplatónica de Leslie. Pero la evaluación elude sistemáticamente el planteo de fondo acerca de la causalidad trascendente. En el texto que estamos comentando la respuesta es por igual expeditiva y poco profunda.

pero podríamos decir en el sentido de una *ciencia dura*. La teología debe definirse prioritariamente según el mandato de proporcionar la unidad final del cosmos, y para ello debe estar pendiente de las cuestiones de frontera que planteen las ciencias, y no conformarse con una tarea meramente *interpretativa* de lo real, sino más bien *explicativa*.⁶⁴ A ella le corresponde administrar el dato revelado por la Biblia con el que le revelan las ciencias, y contar la explicación hipotética de ciertas características del universo como una evidencia *post-hoc* a su favor.⁶⁵ El vínculo de las ciencias con la teología se ve sobre todo a través del “principio antrópico”, de carácter cosmológico, lo que da pie a una suerte de planteamiento “kantiano”, que ve en el actual universo antrópico una congruencia con un Dios que crea seres inteligentes y libres, pidiéndoles amor de modo “kenótico”, es decir, “escondiéndose” en una creación que tiene también rasgos de autonomía y dureza. Las “visiones alternativas” serían teóricamente posibles (azar, necesidad, panteísmo), pero no satisfarían las exigencias antropológicas.

Esto nos pone en un orden distinto de la perspectiva que hemos expuesto en la tesis. Insistimos en destacar el criterio de la analogía para caracterizar lo peculiar de cada ciencia, y sobre todo los matices indispensables que requiere la noción de teología como ciencia a partir de una visión metafísica de la naturaleza abierta al orden sobrenatural, y de una profunda elaboración de las relaciones entre la razón y la fe. El intento de Murphy y Ellis muestra un espíritu positivo en el camino de la integración y el diálogo entre las disciplinas. El papel destacado que asignan a las ciencias, sostenido por otra parte con su enjundiosa preparación en ese terreno, es muy razonable. Su convicción de que la verdad puede unificarse a través de distintas perspectivas resulta por demás un gesto intelectual de gran valor. Pero también da la

⁶⁴ “No obstante, no cualquier teología (ni cualquier ética) es compatible con los hallazgos de la ciencia; hemos presentado una explicación particular de la naturaleza moral de Dios y de la voluntad de Dios para con la vida humana que creemos está adaptada de modo único al universo en una perspectiva más inteligible. Y lo mismo cabe respecto a cualquier concepción de la *naturaleza* de la teología (y de la ética). Hay algunas perspectivas de religión según las cuales la teología es apenas una *interpretación* de la realidad, una percepción de “sentido”. Pero si estos sentidos son meramente proyecciones humanas, está claro que una concepción semejante no cabría aquí, pues las proyecciones humanas no son en ningún sentido *explicaciones* de la naturaleza del cosmos físico, que precede a las primeras preocupaciones religiosas humanas por varios miles de millones de años. Luego, estamos hablando no meramente acerca de los mejores caminos para interpretar la realidad, sino acerca de la naturaleza de la realidad misma.” p. 220

⁶⁵ “A la luz de una concepción teológica de la realidad última, que incluye los propósitos *morales* de Dios para con el universo, los rasgos antrópicos del universo (esto es, rasgos que tienden hacia la aparición de los humanos) pueden ahora ser interpretados como las condiciones necesarias no sólo para la vida sino para la inteligencia y la libertad. El universo antrópico es visto, más precisamente, como un universo moral. Una vez que el universo es visto como un universo moral, se vuelve posible explicar los rasgos cosmológicos añadidos que las otras concepciones (no teístas) de los rasgos antrópicos no pueden explicar [...] El hecho de que una concepción ético-teológica de la sintonía fina provea una respuesta a las cuestiones de *por qué* el universo está dispuesto legalmente, y *por qué* fue diseñado para el comienzo de la vida, provee, mediante razonamiento hipotético deductivo, una confirmación de esta perspectiva sobre Dios.” pp. 202-203

ocasión para descubrir las falencias que produce la ausencia de una mediación filosófica auténtica, completa, reflexiva. La propuesta doctrinal de Maritain puede ofrecer, en este sentido, un auxilio decisivo para reencauzar los intentos loables de integración que se desarrollan en nuestra época.⁶⁶

* * *

La intención de este último capítulo de nuestra tesis ha sido la de presentar el panorama actual de la integración del saber en sus expresiones más amplias y representativas. Encontramos aquí los dos extremos: el pesimismo resignado de la filosofía posmoderna, que a duras penas intenta rescatarse a sí misma como una toma de conciencia valerosa del naufragio cultural que se precipita en Occidente a partir de la posguerra. Desde esa perspectiva, donde el conocimiento se reduce a poco más que a acuerdos lingüísticos y se destituye a la inteligencia de su capacidad natural de llegar a lo profundo de las cosas, ya no queda espacio para sostener la añeja aspiración por la sabiduría. El hombre se agota en la contemporaneidad, y así como la existencia se fragmenta en una sucesión inconexa de momentos, el saber se desarticula y sus restos son apenas refugio de las necesidades perentorias y moneda de cambio para la realización de proyectos políticos o económicos inexorablemente efímeros. El otro extremo nos muestra el optimismo desmesurado de la ciencia, que tras haber fracasado en la Gran Unificación a través de la física, renueva su intento a través de la alianza entre la física y la biología. Los resultados llamativos que se observan en diferentes ámbitos científicos a propósito de las grandes síntesis teóricas han estimulado nuevamente el afán de llegar a una superintegración donde, paradójicamente, ya no sirve la metáfora biológica del organismo, sino más bien la de un esquema axiomático donde todo pretende deducirse a partir de la causalidad material. Los principales representantes de esta vertiente admiten, al menos, que resta mucho camino por recorrer, y que hasta el presente se ha avanzado desproporcionadamente más por la vía retrodictiva que por la predictiva. Pero su entusiasmo sigue intacto, como si se tratara de una reposición del iluminismo.

Entre ambos extremos se ha ido abriendo camino, lenta pero firmemente, una opción más plena de integración inspirada, en cierto modo, en la fatiga y desazón descritas por los postmodernos y por el repentino re-encantamiento de la ciencia. El interés espontáneo por un acercamiento entre científicos y pensadores religiosos ha permitido diseñar los primeros

⁶⁶ Cf. SWEET, W. "Maritain, Post-Modern Epistemologies and the Rationality of Religious Belief" en *Maritain Studies – Etudes Maritainiennes* a.9, 1993, pp. 59-82.

bosquejos de un nuevo proyecto de diálogo. El ejemplo que escogimos nos pareció especialmente valioso por la alta calificación académica de los autores, por su atenta preparación en los temas que les competen, y por el creciente apoyo, moral y financiero, que han obtenido en los últimos años. Creemos que en el núcleo de esta propuesta yace la convicción de que la ciencia no es capaz de dar todas las respuestas, y que la religión contiene mínimos patrones de racionalidad a partir de los cuales esas respuestas pueden consolar al hombre y al mismo tiempo convivir con una mirada científica de la realidad. Sin embargo, creemos que en su propuesta la teología y la metafísica quedan demasiado condicionadas por las ciencias, de un modo algo semejante a los actuales propugnadores del *Intelligent Design* como modo de afrontar el desafío de la cosmovisión evolucionista.

En todos los casos escogidos nos pareció advertir la vigencia del interés por integrar el conocimiento. Así diríamos que se confirma la tendencia natural del espíritu a reunir lo disperso, a descansar en una panorámica universal, a aspirar a la sabiduría. Esa aspiración se ve frustrada en el pensamiento postmoderno, y en los otros dos casos se la presenta más bien en estado provisional. El común denominador de estos ejemplos es la ausencia de una metafísica realista, de una visión del ser y del hombre que sea capaz de llegar más allá de las frustraciones ocasionales de una época y de los logros parciales de otra. Sin una concepción del ser como centro de toda realidad, del hombre como unidad de cuerpo y espíritu llamado a descubrir ese ser tal como verdaderamente es, y de Dios como fuente de todo ser y de toda razón, que crea al ser y al hombre para amarlo preferencialmente, atrayéndolo con el don de su gracia, el conocimiento científico y su integración parecen restringirse a horizontes reducidos. Maritain comprendió muy bien todo esto, y puso proa en esa dirección.

CONCLUSIONES

“Nous mettrons cent ans à nous rendre compte
de ce que Maritain a fait pour nous”
E. Gilson

Hay como una doble dialéctica subyacente en toda la obra de Jacques Maritain: lo temporal y lo eterno en el hombre, pero también lo humano y lo divino. El hombre es un ser espiritual, y por eso tiene una vida que no se puede contar en horas o en años, una vida que no conoce límites hacia delante y que escapa a la tiranía de la sucesión. Esa vida, que es propia del espíritu, conoce el sabor de la eternidad, y como diría San Agustín, permanece inquieta hasta descansar allí. La fuerza de ese apetito de eternidad se manifiesta especialmente en la tendencia de nuestro intelecto hacia el conocimiento perfecto, esto es, hacia la ciencia y, más allá de ella, hacia la sabiduría.

Por otra parte, el hombre es un ser corpóreo. La materia es parte de su esencia y con ella entra en el mundo de lo temporal. La conquista de la perfección supone para cada hombre un viaje tan largo o tan corto como la vida misma. Ese esfuerzo, continuado por las generaciones, da lugar a la historia. El hombre, en definitiva, es un ser histórico.

En la obra de Maritain se aprecia con claridad el contrapunto de estas dos dimensiones. Cuando parece que nuestro autor se instala con firmeza indoblegable en afirmaciones rotundas, llega la advertencia: “no somos ángeles”, como lo supuso a su manera Descartes. Cada parte del amplio edificio del saber ha sido levantada gracias a un paciente trabajo de siglos, y en cualquier caso lo que hoy contemplamos como fruto del pensamiento humano es una tarea inacabada y que de suyo no necesariamente promete la seguridad de un buen final. Otras veces, cuando parece que el fluir de los tiempos devora toda certeza, Maritain nos recuerda que el hombre, con los pies apoyados en la tierra, eleva su mirada al cielo. Allí descubre el núcleo esencial de las cosas y los grandes principios que iluminan la realidad.

Detrás de este drama del hombre, ser temporal y eterno, está la presencia de un Dios que es Palabra, de la cual la mente humana tiene el privilegio de participar. Ese Dios es también Espíritu que hace nuevas todas las cosas, es Vida de Conocimiento y Amor de la que el mundo participa en su devenir permanente, en su capacidad creadora,

en ese *élan vital* del que hablaba Bergson. En suma, el hombre es imagen de Dios Verbo porque alberga la verdad inmutable, y es imagen de Dios Espíritu porque debe peregrinar hacia la Patria, purificando su conocimiento y su amor en el existir cotidiano.

Estos aspectos nos permiten dar sentido a la primera parte de nuestra tesis. Allí aparece lo histórico, ante todo en el itinerario personal del autor (capítulo 1) y en la mirada meta-histórica del curso de las ideas (capítulo 2). Aparece también lo eterno bajo la forma de un anhelo de verdad que guía en todo momento los pasos de nuestro protagonista.

Maritain fue un hombre longevo y de intensa vida interior. Tanto él, como su compañera y esposa Raïsa, parecen haber tenido prematuramente la conciencia de que la Providencia estaba escribiendo algo valioso en sus vidas. Recorriendo las páginas de *Las grandes amistades* o el *Cuaderno de notas*, como también la nutrida correspondencia con Journet, Gilson, Green, Cocteau, Garrigou-Lágrange y otros, es posible seguir con trazos inconfundibles la ruta que lo condujo a esa síntesis de doctrina y vida que ha apasionado a tantos estudiosos. En él se encarnó con fuerza el deseo de la ciencia cuando discutía con sus profesores en el Liceo Enrique IV, cuando recorría las aulas de la Sorbona, descubriendo de primera mano las maravillas de la física, la matemática, la biología. Pero ese mismo ímpetu lo atraía hacia la sabiduría, hacia un conocimiento que no fuera el mero ajuste de los fenómenos bajo leyes sintéticas, sino algo que diera sentido a todo el cuerpo de la ciencia y, fundamentalmente, a su propia vida. En vano mendigó esa sabiduría en los claustros universitarios, aunque pudo sospecharla a través de la cátedra de Henri Bergson. Después de su bautismo, el amor a la sabiduría no disipó el amor a la ciencia, al contrario, su experiencia de conversión al cristianismo alivió el yugo de lo que entonces parecía una opción inevitable. El conocimiento científico era revalorado, por fin, como camino y reclamo de sabiduría, la que a su vez le era dada bajo la forma indigente de una metafísica y de una teología deudoras del conocimiento sensible, del que todo el mundo tiene y se llama experiencia, y del conocimiento mucho más sofisticado que llamamos ciencia.

En el capítulo 2 seguimos a nuestro autor en su reflexión sobre el teatro de la historia. Como dijimos arriba, lo histórico no es lo meramente temporal, sino el espíritu marchando a través del tiempo. En ese periplo, con coordenadas invariables, hay un régimen que trasciende las fechas y un mundo de ideas y de valores del que la historia no es otra cosa que su proyección multidimensional. En lo que a nuestro tema respecta, Maritain señala en esa historia dos preocupaciones constantes: conocer y unificar. En

efecto, los testimonios acopiados a lo largo del tiempo muestran, en el despertar mismo del *lógos* como impronta cultural, ciertos esbozos de sabiduría, presentada casi siempre bajo una mixtura de elementos religiosos y otros puramente racionales. Lo llamativo es que esas expresiones de la sabiduría se bastan con el sostén de la experiencia vital atesorada por los pueblos y se anticipan así a desarrollos posteriores. El cultivo de las ciencias, de gran relevancia en la civilización griega y romana, sale al encuentro de la Sabiduría revelada de Israel con la inculturación del cristianismo. Tras un largo y paciente trabajo, el medioevo alcanza una peculiar armonía entre ambos movimientos del saber, materializada en la fundación de las primeras instituciones universitarias y en las grandes *Sumas* del siglo XIII. Pero al poco tiempo el equilibrio se agrieta, la distinción prevalece sobre la unidad y sobreviene la ruptura. Las tres grandes provincias del conocimiento, la teología, la filosofía y la ciencia, se abren en haces divergentes. Aparecen intentos de reunificación, pero esta vez en tono extrínseco y forzado. Por último, el saber científico, naturalmente más adaptado a la división, se impone sobre la sabiduría teológica y filosófica e instaura su propio régimen. El siglo XX nace con una dura disputa entre quienes buscan, entre las ruinas de la filosofía, alguna oportunidad para volver a la unidad, y los que ven en ese intento una pretensión nostálgica por retornar a la visión tradicional del saber, a la que oponen la concepción científica del mundo.

Para servirnos del léxico de Maritain, el mundo antiguo fue la época de la distinción, de la exquisitez aristotélica en el discernimiento de los objetos formales, y de la competencia entre la sabiduría ascendente, ejemplificada en la India, la sabiduría autocomplaciente de Grecia y la sabiduría condescendiente de Israel. El medioevo trajo la armonía de las sabidurías bajo el lema *fides quaerens intellectum*, pero como sugiere Maritain, pagó el precio de cierto despotismo teológico que, más que integrarse en diálogo con la filosofía y la ciencia incipiente, las incluyó bajo la servidumbre de su propio dominio. Ni siquiera el Aquinate puede escapar, en la línea de los hechos, a ese reproche. Él también fue un ser histórico. La modernidad, por su parte, fue la etapa de la separación y del conflicto, ya no entre sabidurías, sino entre el orden sapiencial y el de la ciencia. La ciencia moderna no sólo se impuso, sino que usurpó los títulos de la sabiduría. El siglo XX es testigo de las consecuencias de ese giro: desintegración y pragmatismo. Pero también esperanza.

Al ingresar en la segunda parte de nuestra investigación, el espíritu de la concepción maritainiana acerca del orden del conocimiento nos propone un lema:

distinguir para unir. Además, según lo anuncian ya las primeras páginas de su obra cumbre en la materia, *Los grados del saber*, la tarea por emprender debe ponerse bajo las luces de la metafísica. El propio Maritain, a través de sus escritos, aplica esta última consigna dejando entrever, en cada uno de sus desarrollos, la función sustentadora de los primeros principios.

En el capítulo 3 presentamos esos supuestos fundamentales en tres ámbitos: el de la teoría del ser, u ontología; el de la teoría del conocimiento, o crítica; y el de la distinción y complemento entre el orden natural y el orden sobrenatural, aplicados a la relación entre la razón y la fe. El ser es afirmado por nuestro autor como principio absolutamente primero, que se nos presenta realizado en unidad analógica y según diversos órdenes de perfección. La tesis de la composición esencia-existencia tendrá una especial repercusión en la comprensión de los modos del conocimiento. Los niveles jerárquicos del ser (Dios, el hombre, los entes físicos), por otra parte, están abiertos y se conectan mediante el vínculo de la causalidad. El ser también es principio del conocimiento y la máxima conquista del intelecto, que sólo puede ver a través de él. Maritain enfatiza especialmente la doctrina del realismo y la capacidad intuitiva del entendimiento. Pero esa capacidad está limitada y supone el trabajo lógico y esquemático de la razón, así como la iluminación sobrenatural de la fe.

Una vez puestos en juego estos principios, el capítulo 4 expone en primer lugar la distinción entre la ciencia y el conocimiento vulgar, al que Maritain denomina “sentido común”. La ciencia es concebida según una definición analógica, cuyo centro es la referencia a lo real a partir de sus causas, y su condición de saber fundado o justificado. De ahí se sigue naturalmente la división según las causas primeras, que corresponden a la filosofía, y las causas segundas, que corresponden a la ciencia en el sentido actual y restringido del término. La filosofía es presentada como auténtica ciencia, con objeto y método bien definidos. Su perspectiva conduce desde la experiencia natural al fondo ontológico de la realidad y a las esencias inteligibles. Las ciencias particulares, en cambio, aplican un giro intelectual sobre la experiencia para detectar, de modo especializado, las regularidades fenoménicas. Su análisis es de tipo empíriológico, más descriptivo que explicativo, pero siempre apoyado en un trasfondo de realidad. La teología, finalmente, surge como analogado de la ciencia cuyo fundamento es la palabra de Dios, y se corporaliza en una trama de deducciones con un soporte metafísico y lógico.

Ya en el capítulo 5 aparecen otras categorías de distinción entre las ciencias. En primer lugar, la que obedece al criterio de lo especulativo y lo práctico. Esta división, previa a cualquier otra, y que en cierto modo atraviesa el esquema tripartito de la ciencia visto en el capítulo anterior, tiene un fundamento metafísico profundo. Si la mente contempla la realidad fijando la mirada en las esencias o tipos de ser, considerados en sí mismos, quedará en el terreno de lo especulativo, donde sólo cuenta el interés por la verdad. Pero si esa contemplación ve en el objeto ya no lo que es sino el bien que puede ser realizado en él, según una transformación operable por el hombre, se interna en el dominio de lo práctico. En este último caso las cosas son aprehendidas bajo la expresa condición de existentes, bajo su estado de concreción abierto al devenir, y puesto en relación con otro existente capaz de modificarlo. Ese índice de existencia introduce en el objeto un punto que transforma radicalmente la perspectiva.

El otro parámetro que adopta Maritain en este capítulo, ya dentro del saber especulativo, es el de la abstracción. Se trata del lenguaje natural de un animal racional que es espíritu substancialmente unido a la materia. En este tramo vemos a nuestro autor reclinado sobre una tradición surgida del aristotelismo y consolidada en el último tramo de la Edad Media. De acuerdo con ella, el conocimiento, en todas sus formas, supone un abordaje que hace visibles los objetos mediante una desmaterialización intencional. Cuando la depuración noética no deja residuos extraños a la esencia pensada, se produce la abstracción perfecta, o dianoética. Allí la inteligencia capta en sí mismos los objetos que le es dado conocer, según el nivel filosófico natural, matemático o metafísico. En la medida en que se ha alcanzado, siquiera débilmente, el *quid* de las cosas, es posible argumentar demostrativamente, o según el *propter quid*. Entonces se dará la ciencia en su forma más refinada.

Pero también puede darse una abstracción por defecto, o perinoética, propia de las ciencias, que se limita a rodear el núcleo esencial de las cosas, y que en búsqueda de los detalles particulares de lo real “arrastra” en sus conceptos elementos accidentales y así construye generalizaciones y teorías bien fundadas.

Por último, Maritain habla de la abstracción por exceso, o ananoética, que se enfrenta con realidades trascendentes que no se pueden reflejar de modo adecuado en los límites de la experiencia mundana. Esa abstracción transporta, mediante la analogía, las nociones del ámbito natural hacia las realidades divinas, presentándolas en su ser propio, pero bajo un modo por así decir degradado. Así como el saber práctico se destacaba por introducir el misterio de la existencia en el objeto mismo, aquí la

existencia se presenta desnuda y subsistente, como Puro Acto “sin esencia” ante el cual todo intelecto creado sólo puede enmudecer. Aquí, en la teología natural y en los misterios de la fe, la razón edifica conceptos que no tienen equivalencia en la cosa, pero que de algún modo la reflejan, por virtud de su capacidad analógica.

La estricta distinción de los objetos formales quedaría distorsionada si no hubiese una instancia de unidad igualmente expresable según los objetos. Un logro significativo del pensamiento de Maritain es el de concebir a las ciencias bajo un régimen de autonomía *relativa*, lo que significa para ellas permanecer abiertas, desde su identidad, a una instancia de ordenación y regulación superior. Esa ordenación no puede ser convencional o extrínseca. Sólo vale si se la entiende como un espíritu que las anima desde dentro, no como algo invasor o un cuerpo extraño. Una ciencia no se legitima sólo por ser verdadera, sino además porque *su* verdad es parte armónica de *la* verdad completa.

Así llegamos a la tercera parte de la tesis, que es el momento de la unificación. Junto con la abstracción, Maritain recurre a conceptos como atracción, subalternación y otros semejantes, desplegados en los capítulos 6 y 7, para describir los vínculos entre las diversas disciplinas. Este criterio enfatiza en demasía, probablemente, la configuración lógica de las ciencias y sugiere una especie de vocación axiomática que se escondería en cada una de ellas. Es notable la atención que nuestro autor presta a ese deseo profundo de comprender que anima a todo científico, y cómo ese afán se frustra mientras el intelecto permanezca en las estrechas fronteras de una ciencia particular. Sin deslices racionalistas, Maritain suscribe la necesidad de complacer nuestra curiosidad con una apelación a principios y causas que no sean meras hipótesis o postulados. Para ello es preciso que cada saber se deje conquistar, sin violencia ni concordismos, por los niveles epistémicos que puedan suministrarle la conexión hacia los fundamentos últimos de su comprensión.

En tal sentido, Maritain acentúa el influjo atractivo de las dos ciencias que más acabadamente verifican el tipo ideal retratado en el capítulo 4: la metafísica y la matemática. Nuestro autor cree reconocer en la historia del pensamiento dos líneas bien diferenciadas y hasta cierto punto divergentes: la que organiza el saber en torno a la filosofía primera, entendida como vértice sapiencial y máxima aspiración del conocimiento, y otra que se apoya en la construcción de modelos matemáticos conforme a los cuales se ofrece una simulación de la trama causal entre ciertos fenómenos naturales congruente con los datos cuantitativos disponibles acerca de ellos. La

diferencia primordial está en que el influjo metafísico corre en la línea de lo ontológico, y apunta, aunque sea lejanamente, al verdadero ser de las cosas. En cambio, la atracción matemática proporciona una organización formalizada de las constataciones fenoménicas en torno a hipótesis que economizan el pensamiento. El ente matemático, dice Maritain, no expresa lo real *ut sic*, sino más bien un orden “preterreal”, indiferente al ser de las cosas de las que ha sido tomado. Por eso, más allá de su origen empírico y de su llamada profunda hacia la verdad de lo existente, la física matemática sobrelleva una especie de hechizo hacia las construcciones de la razón. Las ciencias de la vida, ejemplo característico del primer grupo, sin salir del campo empiriológico están como preñadas de un sentido metafísico que en las otras apenas se insinúa.

En el territorio de las ciencias humanas, presentadas por nuestro autor de modo algo difuso, se destaca la afirmación de una dependencia con respecto a la ética. La razón de ello es que todo lo que atañe al quehacer del hombre en cuanto tal connota una referencia a fines últimos que son justamente el objeto formal de la ética. La psicología, la sociología, la economía, la historia, son disciplinas que tienen un momento fuertemente empírico-descriptivo, para lo cual echan mano de métodos propios de indagación más o menos sofisticados, sin desdeñar incluso el aparato matemático. Pero el sentido genuinamente humano de los datos que recogen se lo da su ordenación a los intereses primordiales del hombre.

En el esquema trazado a lo largo del capítulo 6 creemos notar, en definitiva, una línea de fundamentación jerárquica de los saberes que gravita alrededor de la dignidad sapiencial de la metafísica y llega hasta la teología sobrenatural. Sobresale aquí el diseño vertical planteado desde las diversas modalidades de la subalternación. Considerada desde la radicalidad de sus principios y el rigor de sus deducciones esta presentación es irreprochable. Pero tiende, a nuestro parecer, a una cierta exacerbación de los objetos formales, sobre todo al separar el ámbito dianoético del perinoético (filosofía y ciencia, respectivamente), como también las ciencias matematizadas de aquellas que no lo están. Por otra parte, faltó en Maritain una perspectiva que represente claramente el encuadre de la antropología y sus disciplinas anexas.

Estas imperfecciones se atenúan, en parte, con la temática desarrollada en el capítulo 7, donde abordamos directamente el tema de la integración del saber. Aquí la disposición jerárquica va de la mano con un intercambio fluido entre las partes, animadas por el anhelo común de la verdad y la inspiración realista de su enfoque. Maritain se detuvo especialmente en el caso de la filosofía y la teología, como cabía

esperar de un pensador de intensa religiosidad. No muchos tuvieron tan en claro como él las exigencias de un entronque racional de la fe cristiana. Por eso ha llegado a ser un lugar común en su obra la convicción del mutuo auxilio y enriquecimiento que se han de brindar filósofos y teólogos mutuamente. Dicho con brevedad, la filosofía aporta a la teología los preámbulos y el sostén instrumental. La teología, por su parte, orienta e inspira la investigación filosófica desde las afirmaciones propias de su ámbito.

En cuanto al vínculo entre la filosofía y las ciencias, nuestro autor se muestra igualmente favorable hacia un intercambio asiduo. Una de sus tesis más positivas, en este caso, es que la metafísica comunica con las ciencias gracias al desarrollo de la filosofía de la naturaleza. Este aporte no pasa desapercibido, ya que aun dentro del tomismo, que ha sido por tradición el protector de esta disciplina, se alzaron en tiempos de Maritain voces dispuestas solamente al rescate de la metafísica, resignando el estudio del mundo material a las ciencias particulares. Otros quisieron retener la filosofía de la naturaleza como una parte de la misma metafísica, quitándole originalidad y su familiaridad con la cultura científica. Maritain apuesta a preservarla en su formato propio, como una reflexión en términos ontológicos que se particulariza en el modo del ser móvil y compuesto.

Hemos visto cuán difícil es precisar las fórmulas, con qué delicadeza han de trazarse las fronteras y cuántos riesgos se agazapan. Pero es llamativa la insistencia de Maritain en convocar a científicos y filósofos para un entendimiento que no deje de lado, sino más bien enriquezca y renueve permanentemente la mirada filosófica acerca del mundo. Acogemos sin reservas su exhortación, confirmada cada día más por los desafíos acuciantes que proponen las teorías científicas contemporáneas. Está claro que, al mismo tiempo, esa filosofía de la naturaleza cuya reconstrucción está pendiente sería el punto de sostén y el anclaje empírico que la metafísica realista necesita.

Los términos explícitos de este diálogo entre filosofía y ciencia, según lo concibe Maritain, pueden dar lugar a la polémica. Por un lado, el interés de nuestro autor en sostener el carácter científico de la filosofía, y al mismo tiempo el tratar de preservarla de las limitaciones del modelo neopositivista, lo han conducido a una acentuación de las distinciones que a menudo se expresa de manera tajante. Por otro lado, cuando propone reconciliarlas recurre a una metáfora delicada, que compara esa relación con la del alma y el cuerpo. Así, paradójicamente, parecerían desdibujarse las identidades y, en todo caso, habría un beneficio desparejo a favor de la filosofía ejerciendo la parte del alma.

No obstante, y en esto queremos hacer hincapié, el ejemplo de Maritain y lo que sus obras permiten ver se orienta con claridad hacia una relación de mayor confianza y con influencias recíprocas notables. El interés puesto por el filósofo francés en los últimos desarrollos de la física, la biología y el psicoanálisis acreditan la relevancia que, en los hechos, siempre estuvo dispuesto a otorgar a esos aportes. Podríamos hablar así de un perfil diferente de la conexión entre filosofía y ciencia: la filosofía ofrece a las ciencias la luz de los principios como ambiente propicio para imbuir de sentido ontológico y revestir sus propias aseveraciones de una interpretación más profunda. Además les abre perspectivas y las confirma en su valor ético. Las ciencias, por su parte, ilustran a la filosofía con nuevos y estimulantes hallazgos, e incluso la purifican de algunos resabios de una lectura apresurada o ingenua del mundo, propia de otras épocas. En cualquier caso, es incuestionable el beneficio que se reportan una a la otra.

Nos queda la pregunta de si es justo hablar aquí de integración del saber, conforme al léxico propio de Maritain, o si quizá no sería mejor hablar de una interacción. La diferencia está en el matiz de una mayor o menor dependencia de las partes respecto al todo. Al parecer, Maritain suscribiría un modelo fuerte de integración, para el cual apela a la metáfora del organismo viviente. Podríamos decir que, no obstante la dureza de ciertas distinciones, que hemos hecho notar más arriba, prevalece en su visión la unidad del ser y de la verdad que resplandecen desde las alturas metafísicas. Hoy en día, en cambio, parecen más lejanos los ecos de viejas suspicacias que quizá tuvieron mayor peso en la síntesis de nuestro autor. La filosofía y la ciencia, ya curtidas por sus crisis y sus desencuentros, parecen encuadrarse mejor en un diálogo más abierto, con espacios de autonomía más amplios, e incluso con una mayor capacidad de autorregulación. En definitiva, no hay por qué abandonar el espíritu esencial de la obra maritainiana, aunque podría introducirse un sesgo de mayor libertad, que responde al tono cultural de nuestra época.

Creemos que la temática del capítulo 8 debe ocupar un lugar destacado en nuestras conclusiones. Allí hemos querido exponer uno de los aspectos más originales y audaces de Maritain, a quien algunos sólo ven como un conservador nostálgico de la vieja escolástica. Se trata de su idea de una epistemología existencial, que sale a la luz en sus últimas obras como un proyecto que debía ser continuado. Si volvemos a las raíces metafísicas de todo el planteo epistemológico, veremos que hay un paralelismo entre la esencia y el existir del ente real, por un lado, y la distinción objeto-sujeto por el otro. Las cosas son inteligibles en virtud del modo de ser expresado en su esencia, y allí

se fundamenta la objetividad del conocimiento. Pero la realidad en sentido último viene dada por el acto de ser, conforme al cual la cosa se da fuera del pensamiento como un sujeto subsistente. El proceso de abstracción, que es el régimen de trabajo propio del intelecto humano, deja de lado la existencia de sus objetos y los considera en *lo que* son, mas no *en cuanto que* son. Pero al llegar al nivel metafísico el ser como acto recupera su lugar. La reflexión metafísica no sólo habilita para captar la radicalidad de ese acto en el que todo otro acto se funda, sino que también ayuda a advertir que los objetos de todas las otras ciencias, a los que ellas se acercaron sin consideración directa del existir, son otros tantos modos de *ser*, y designan distintas perfecciones del ente real. A excepción de la matemática y de la lógica, que están justificadas, todas las ciencias tratan acerca del ente, son ciencias de objetos, si bien no en cuanto objetos ontológicos.

He aquí el primer paso hacia la epistemología existencial: el reconocimiento, alimentado en la contemplación metafísica, de la primacía de lo real sobre lo objetivo y de la necesidad de alcanzar eso real por un acceso que no es solamente el de la objetivación abstracta. Este acceso se verifica en el acto de juzgar, en la afirmación de un concepto respecto de otro o de un individuo. Allí, en el *es* del juicio existencial, se toca la existencialidad de los entes. Al juzgar se expresa el acto que hace sencillamente ser al sujeto de la enunciación, y se ingresa en el mundo de la verdad extramental.

Pero justamente el juzgar no es un objeto sino un acto, un asentimiento sobre lo existente *dicho por un existente*. El segundo paso, entonces, es la reflexión que nos descubre a nosotros mismos como sujetos. El *conócete a ti mismo* de Delfos resulta la contracara del conocimiento existencial de las cosas. Pero es de notar que al sumergirnos en la subjetividad personal no sólo advertimos en nuestro interior la ordenación intrínseca a lo real y la garantía de objetividad del conocer. Además de esa conciencia lúcida de la sintonía entre nuestro existir y el de las cosas, podemos reconocer ciertas pautas decisivas para la comprensión de la unidad del saber.

En esta línea Maritain se preocupó en destacar la importancia del conocimiento por connaturalidad, en el que las mediaciones objetivas son animadas por una peculiar afinidad del espíritu con las cosas. Así sucede, especialmente, en la materia moral, que impacta luego en la reflexión de las ciencias humanas. Y también en el ámbito de la mística y de la poesía. Asimismo, el sujeto es prenda de unidad sapiencial desde el dinamismo de sus virtudes intelectuales, que se articulan internamente para proporcionar una experiencia unificada de las cosas que trasciende las fronteras de los objetos formales. Más aún, esas virtudes están conectadas en la unidad del sujeto, con lo

que afectan a la voluntad, y además con las virtudes sobrenaturales en el cristiano. Para Maritain el conocimiento es, en definitiva, un acto de amor a la verdad que esconde otro más profundo, que es el amor hacia su Autor. Cuando ese acto de conocimiento brota de un alma ganada por la caridad, su “rendimiento” intencional se ve elevado y fortalecido.

Por eso propusimos como tema final de este capítulo la discusión acerca de la filosofía cristiana. He aquí, a nuestro entender, el banco de pruebas de esta epistemología existencial que enfatiza, más allá de la pulcritud de las definiciones y los esquemas, el *estado* de peregrinaje del hombre, el drama de sus anhelos, sus combates y sus caídas. Todo hombre, en cuanto dotado de vida intelectual, es virtualmente filósofo. Su razón quiere ver, detrás de los fenómenos, el ser mismo de las cosas. Pero esa visión a menudo le es negada, ya por la excesiva luz de los misterios que intenta contemplar, ya por sus propias fragilidades. Por eso se le ofrece la fe. Y, como siempre destacó Maritain, la fe es una oferta para la razón, que no da la espalda al saber sino que le da acceso al secreto de lo sobrenatural y le propone la luz bajo la cual reconocerá el sentido definitivo de todo. Es decir, de todo lo que su razón llegó por sí sola a conocer y, lo más importante, el sentido mismo del conocer y del existir del que conoce. La filosofía cristiana es un tema que no podría plantearse debidamente sino en el entorno de la subjetividad, y aquí, tal vez más que en cualquiera de los otros temas, lo temporal y lo eterno, lo divino y lo humano, aparecen nítidamente. Creemos, además, que es el tema que mejor refleja el semblante espiritual de Maritain, quien siempre se consideró a sí mismo un filósofo cristiano.

Nuestro balance se cierra, pues, con una valoración positiva de la obra de Maritain a propósito de la unidad del saber. El lema de distinguir para unir, el sentido del orden como síntesis de lo diverso, la impronta decididamente metafísica y realista, afianzada en las cosas y abierta a lo sobrenatural, la afirmación de la autonomía de las ciencias y la revalorización del sujeto, son claves de su contribución que merecen tenerse seriamente en cuenta. Esta visión trae sobre sus espaldas una larga y fecunda tradición de la filosofía occidental, que conoció su primera gran crisis a fines del medioevo y de la que todavía no se ha recuperado. Maritain no quiere volver atrás, su debate no es con los tiempos sino con las ideas. Pero he aquí que el tiempo asienta y enriquece las ideas. Por eso nuestro autor invita a pensar de un modo renovado, atento a los desafíos de la cultura, sensible a los signos de la época.

Por eso el último capítulo de nuestro trabajo propone algunas variantes del tema de la integración del saber tal como se presenta en la inquietud intelectual de nuestra

época. Esas distintas presentaciones de la cuestión arriban a soluciones a veces pesimistas, en otros casos estrechas o inestables. En el recorrido por los autores expuestos hay al menos, según nos parece, dos rasgos que se destacan como denominador común: la necesidad de alcanzar una visión completa y armónica del conocimiento, y la falta de un enfoque sapiencial, de cuño metafísico, que permita organizarla y sostenerla sobre un fundamento genuino. Algunas propuestas de la filosofía actual, presentadas en este caso a través del trabajo de F.Lyotard, acusan la debilidad de un retroceso respecto de las metas a las que debe apuntar la inteligencia humana, cuya naturaleza la convoca a descubrir el ser de las cosas. Tal vez ello parecería servir indirectamente como estímulo de ciertos ensayos que surgen del campo científico y teológico, que buscan ocupar el espacio propio de la filosofía. Los resultados son desparejos en su consistencia, pero acaban siempre en una síntesis precaria y escasamente convincente: un reduccionismo estrecho y cargado de prejuicios, en el caso de Wilson; una integración promovida desde la teología pero bajo una matriz epistemológica de corte lakatosiano, sin soporte ontológico, en la propuesta de Murphy y Ellis. De esta manera, y por contraposición, se confirma la necesidad de un instrumento metafísico robusto, probado por los siglos y a la vez flexible a un continuo enriquecimiento, en cuyo idioma se avance firmemente hacia la unidad del saber.

Se trata de un arduo trabajo, que en la mirada profética de nuestro autor consume generaciones. No es casual su insistencia, sobre todo en las últimas obras, a favor de una auténtica cooperación intelectual que permita allanar los caminos. Hay en el presente algunas señales promisorias, pero que no parecen suficientes para crear el impulso que movilice a las instituciones y a las personas en pos de ese objetivo de armonía y entendimiento. Además, según Maritain, la envergadura de la tarea de reconciliar sin rencores las distintas ramas del saber exige una energía superior a la de nuestra naturaleza. Por eso nuestro autor descubre y experimenta en la gracia de Dios no sólo la oportunidad para la salvación personal sino también para la salvación de la verdad. Es una gracia que no destruye ni suprime la naturaleza, sino que la supone y la perfecciona. Entonces la condición que hará fecundo ese don es el cultivo paciente y riguroso de todas y cada uno de las disciplinas del saber humano, apoyado en el punto más alto de nuestra naturaleza: la capacidad unificadora de la mirada sapiencial y la dignidad metafísica de la inteligencia.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Jacques Maritain

Citamos únicamente las que han sido consultadas para la presente investigación. Se citan ordenadas cronológicamente según título y subtítulo de la primera edición, acompañadas del tomo y las páginas correspondientes a la edición de las *Œuvres Complètes* vol. I-XVI Paris-Fribourg Saint Paul-Ed.Universitaires 1982-2000. Finalmente, y si existe, se indican los datos de la edición en español.

- “Le néo-vitalisme en Allemagne et le darwinisme” en *Revue de Philosophie* a.XVII, 1910, nn. 9-10, pp. 417-441 (OC I, pp.793-821)
- “Recension du livre de Félix Le Dantec *La Crise du Transformisme*” en *Revue de Philosophie* a. XVI, 1910, n.3, pp. 311-314 (OC I, pp.1082-1085)
- La Philosophie Bergsonienne. Études critiques* Paris 1913 (OC I, pp.7-612)
- “L’esprit de la philosophie moderne” en *Revue de Philosophie* a.XXV, 1914, n.6, pp. 601-625 (OC I, pp.823-887)
- “La science allemande” en *La Croix* a. 35, 1914, n.9699 “Supplément”, p. 1 (OC I, pp.1040-1043)
- “L’étude et l’enseignement de la scolastique – Recension du livre de T.RICHARD *Introduction à l’étude et à l’enseignement de la scolastique*” en *L’Univers* a.81, 1914, n.16189, p. 3 (OC I, pp.1102-1105)
- “Le rôle de l’Allemagne dans la philosophie moderne” en *La Croix* “Supplément” 1914-1915 (OC I, pp.889-1025)
- “L’introduction de la philosophie scholastique dans l’enseignement secondaire” en *Les Nouvelles Religieuses* a.1, 1918, n. 19 pp. 573-575 (OC XVI, pp.277-282)
- Art et Scolastique* Paris 1920 (OC I, pp.619-788) *Arte y escolástica* Buenos Aires, Club de Lectores, 1958
- Éléments de philosophie – Premier fascicule: Introduction générale à la philosophie* Paris 1920 (OC II pp. 11-275) *Introducción a la filosofía* Buenos Aires, Club de Lectores, 1985
- “Notes sur Saint Thomas et la théorie de l’art” en *Revue de Jeunes* a.XXIII, 1920, n.5 pp. 584-594 (OC XVI, pp.13-21)
- Théonas ou les entretiens d’un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles* Paris 1921 (OC II, pp.765-921) *Théonas o las conversaciones de un sabio y dos filósofos* Buenos Aires, Librería Santa Catalina, 1935
- “L’état actuel de la philosophie allemande” en *La Revue Universelle* a.IV, 1921, n.24, pp. 705-720 (OC II, pp.1141-1157)
- “Une philosophie de l’histoire moderne” en *La Revue Universelle* a.V, 1921, n.4, pp. 432-443 (OC II, pp. 1159-1172)
- “Spiritisme et « spiritualisme expérimental »” en *La Revue Universelle* a.V, 1921, n.6, pp. 689-695 (OC II, pp.1173-1179)
- “Préface au livre de Hans Driesch *La Philosophie de l’organisme*” Paris 1921 (OC II, pp.1253-1260)
- Antimoderne* Paris 1922 (OC II, pp.923-1136)
- “Durée et simultanéité” Post-scriptum a “De la métaphysique des physiciens ou de la simultanéité selon Einstein” en *La Revue Universelle* X, 1922, n.10 pp. 442-445 (OC XVI, pp.285-288)

- Éléments de philosophie - Deuxième fascicule: L'ordre des concepts I. Petite Logique* Paris 1923 (OC II pp. 277-655) *El orden de los conceptos – Lógica Menor* Buenos Aires, Club de Lectores, 1984
- Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre* Paris 1924 (OC III, pp.9-426)
- “Le retour a la métaphysique” en *La Gazette Française* a.1, 1924, n.1 pp. 1-2 (OC XVI, pp.296-298)
- “Note a propos des “Cahiers” du R.P.Maréchal” en *Revue Thomiste* a.XXIX, 1924, pp. 416-425 (OC XVI, pp.299-313)
- “A propos de l'article d'André Metz sur Einstein” en *Les Lettres* a.II, 1924, n.11 pp. 748-749 (OC XVI, pp.314-315)
- Trois réformateurs: Luther-Descartes-Rousseau* Paris 1925 (OC III, pp.429-655) *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau* Buenos Aires, Club de Lectores, 1986
- “Réponse en trois parties” en *Les Lettres* a. 12, 1925, n.5, pp. 704-725 (OC III, pp. 1280-1292)
- “Recension du livre de B.A.E.Van Benthem *Essai sur l'induction*” en *Bulletin Thomiste* a.2, 1925, n.3 pp. 257-263 (OC III, pp.1353-1361)
- “Histoire et métaphysique (A propos de la jeunesse d'Ernest Renan) – Recension du livre de P.LASSERRE *La jeunesse d'Ernest Renan*” en *La Revue Universelle* a. XXII, 1925, n.8, pp. 241-248 (OC III, pp.1367-1382)
- “The Contemporary Attitude Toward Scholasticism” en J.S.ZYBURA (ed.) *Present-Day Thinkers and the New Scholasticism, An International Symposium, St.Louis (Mo.) and London, B.Herder Book Co., 1926, cap. IV* (OC XVI, pp.22-39)
- “Hans Driesch restaurateur de la philosophie de la nature” en *Driesch Festschrift Leipzig, E.Reinicke, 1927, I, pp. 49-50* (OC III, pp.1334-1335)
- “A propos de la connaissance” en *Bulletin de la Société d'Études Philosophiques du Sud-Est* a.1, 1927, n.2 pp. 45-46 (OC XVI, pp.370-371)
- “Le thomisme et la civilisation” en *Revue de Philosophie* a.XXXV, 1928, n.2 pp. 109-140 (OC XVI, pp.53-88)
- “De la notion de philosophie de la nature” en *Mil.Neuf.Cent.Vingt.Neuf* (Cahiers de Littérature, d'Art et de Philosophie), 2^e. cahier de la 2^e. série, 1929, pp. 60-74 (OC XVI, pp.89-99)
- Clairvoyance de Rome* Paris 1929 (OC III, pp. 1029-1218)
- Le Docteur Angélique* Paris 1930 (OC IV, pp.12-191) *El Doctor Angélico* Buenos Aires, Club de Lectores, 1979
- “De la pensée catholique et de sa mission” en *Der katholische Gedanke* 1930 c.4^o pp. 344-356 (OC IV, pp.1115-1131)
- “Allocution (a l'occasion du trentenaire de la *Revue de Philosophie*)” en *Revue de Philosophie* n.s. II, 1931, pp. 20-31 (OC IV, pp.1154-1164)
- “Hommage au Cardinal Mercier” en *Revue Neoscholastique de Philosophie* 1931, pp. 44-52 (OC IV, pp.1172-1179)
- Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* Paris 1932 (OC IV, pp.257-1111) *Los grados del saber* Buenos Aires, Club de Lectores, 1978
- Le songe de Descartes suivi de quelques essais* Paris 1932 (OC V, pp.9-222) *El sueño de Descartes y otros ensayos* Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1956
- “Préface au livre de R.Le Masson *Philosophie des nombres*” Paris 1932 (OC V, pp. 1067-1068)
- “Sur l'idée du philosophe” en *Bulletin de l'Union pour la Vérité* 1932-1933, pp. 30-41 (OC V, pp.979-986)
- “Autour des *Degrés du savoir*” en *Bulletin Thomiste* a.III, 1933, n.10, pp. 188-190 (OC V, pp.987-990)

- “A propos de la philosophie chrétienne” en *La Philosophie chrétienne, Juvisy, 11 septembre 1933* Juvisy, ed. du Cerf, 1933, pp. 163-164 (OC V, pp.1009-1010)
- De la philosophie chrétienne* Paris 1933 (OC V, pp.225-316)
- Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* Paris 1934 (OC V, pp.517-683) *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa* Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944
- Grande Logique* Texte inédit, -établi d'après le manuscrit inachevé, -des Préliminaires et du premier chapitre des Prolegomènes (1934) (OC II, pp.667-763)
- “Sur le nombre transfini” en LALLEMAND, L. *Le Transfinité* Paris, Desclée de Brouwer, 1934 pp. 280-281 (OC V, pp.1052-1053)
- La philosophie de la nature* Paris 1935 (OC V, pp.819-968) *La filosofía de la naturaleza* Buenos Aires, Club de Lectores, 1980
- Science et sagesse* Paris 1935 (OC VI, pp.9-250) *Ciencia y sabiduría* Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944
- “Notes pour un programme d'enseignement de la philosophie de la nature et d'enseignement des sciences dans une faculté de philosophie” en *Bolletino Filosofico* a.I, 1935, n.2, pp. 15-31 (OC VI, pp.1045-1059)
- “Le discernement médical du merveilleux d'origine divine” en *Études Carmélitaines* a.22, 1937, v.I, pp. 95-104 (OC VI, pp.1107-1118)
- “L'esprit cartésien” en *Bulletin de l'Union pour la Vérité* a.44, 1937, n.7-8, pp. 305-310 (OC VI, pp.1119-1122)
- “Préface au livre de W.R.Thompson “*Science and Common Sense: An Aristotelian Excursion*”” London – New York – Toronto 1937 (OC VI, pp.1206-1209)
- Para una filosofía de la persona humana* Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937
- “Philosophie de l'organisme. Notes sur la fonction de nutrition” en *Revue Thomiste* a.XLIII, 1937, n.2, pp. 263-275 (OC VI, pp.981-1000)
- “Sur des questions d'épistémologie” en *Acta Pontificiae Academiae Romanae S.Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* Turin-Roma, Marietti, 1937, v.III pp. 42-43 y 270-271 (OC XVI, pp.492-494)
- Situation de la poésie* Paris 1938 (OC VI, pp.835-891) *Situación de la poesía* Buenos Aires, Club de Lectores, 1978
- Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* Paris 1939 (OC VII, pp.51-280) *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* Buenos Aires, Club de Lectores, 1985
- “Jean de Saint-Thomas” en *Congresso do Mundo Português* VI/I, Lisboa, Commissao Executiva dos Centenários, 1940, pp. 199-208 (OC VII, pp.1017-1027)
- “Good Will in Science” en *The New York Times* 4/8/1940 sec.IV p.8E (OC VII, pp.1166-1173)
- “Avant-propos au livre de Mortimer J.Adler “*Problems for Thomist: The Problem of Species*”” New York 1940 (OC VII, pp.1268-1282)
- “Concerning a Critical Review” en *The Thomist* a.III, 1941, n.1 pp. 45-53 (OC VII, pp.1184-1207)
- “Science, Philosophy and Faith” en *Science, Philosophy and Religion. A Symposium*, New York, The Conference on Science, Philosophy and Religion, 1941, pp. 177-183 (OC VII, pp.1028-1041)
- “Henri Bergson – souvenirs” en *The Commonweal* a.XXXIII, 1941, n.13, pp. 317-319 (OC XIV, pp.1138-1144)
- “Science et sagesse” en ANSHEM, R.A. (ed.) *Science and Man* New York, Harcourt, Brace and Co. 1942, pp. 65-96 (OC VII, pp.1042-1070)
- Education at the Crossroads* New Haven-London 1943 (OC VII, pp.765-988) *La educación en este momento crucial* Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1965

- De Bergson à Thomas d'Aquin* New York 1944 (OC VIII 9-174) *De Bergson a Tomás de Aquino* Buenos Aires, Club de Lectores, 1955
- “Note préfaçant le livre de Robert E. Brennan “*History of Psychology from the Standpoint of a Thomist*” New York 1945 (OC VIII, pp.1163-1167) “Prólogo a R.E.Brennan O.P. *Historia de la Psicología según la visión tomista*” Madrid, Morata, 1957
- Court traité de l'existence et de l'existente* Paris 1947 (OC IX, pp.9-140) *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente* Buenos Aires, Club de Lectores, 1982
- Raison et raisons* Fribourg-Paris 1948 (OC IX, pp.239-438) *Razón y razones* Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951
- “Science, Materialism and the Human Spirit” en BURCHARD, J.E. (ed.) *Mid-Century. The Social Implications of Scientific Progress* Cambridge (U.S.A.), The Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1950, pp. 218-225 (OC IX, pp.944-978)
- “La religion et les intellectuels” en *Partisan Review* a. XVII, 1950, n.4, pp. 322-327 (OC IX, pp.1118-1132)
- Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* Paris 1951 (OC IX, pp. 761-941) *Lecciones fundamentales de la filosofía moral* Buenos Aires, Club de Lectores, 1981
- Sagesse* (manifesto firmado por Maritain) Paris, Desclée de Brouwer, “*Courrier des Iles*”, 1951 (OC IX, pp.1139-1151)
- “Le Docteur Angelique” en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* XXV, 1951, pp. 4-11(OC IX, pp.1152-1167)
- “On Knowledge Through Connaturality” en *The Review of Metaphysics* a.IV, 1951, n.16, pp. 473-481 (OC IX, pp.980-1001)
- Approches de Dieu* Paris 1953 (OC X, pp.9-99) *Búsqueda de Dios* Buenos Aires, Criterio, 1958
- L'intuition créatrice dans l'art et la poésie* Paris 1953 (OC X, pp.101-601)
- “La philosophie et l'unité des sciences” en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* a.XXVII, 1953, pp. 34-54 (OC VII, pp. 273-271)
- “Préface a la traduction *The Material Logic of John of Saint Thomas: Basic Treatises*” Chicago 1955 (OC X, pp.1172-1180)
- On the Philosophy of History* New York 1957 (OC X, pp. 607-765) *Filosofía de la historia* Buenos Aires, Troquel, 1971
- “Foreword to *Distinguish to Unite or The Degrees of Knowledge*” New York-London, Ch.Scribner's Sons-G.Bles, 1959, pp. xvii-xix (OC XVI, pp.566-573)
- La philosophie morale* Paris 1960 (OC XI, pp. 237-1040) *Filosofía Moral* Madrid, Morata, 1966
- Le philosophe dans la cité* Paris 1960 (OC XI, pp. 9-130)
- “À propos de la philosophie chrétienne” en SCHWARZ, B.V. (ed.) *The Human Person and the World of Values* (volumen de homenaje a D.v.Hildebrand) New York, Fordham University Press, 1960, pp. 1-10 (OC XI, pp.1045-1058)
- Man's Approach to God* Latrobe (Pennsylvania), The Archabbey Press, 1960 (OC XVI, pp.197-257)
- La responsabilité de l'artiste* Paris 1961 (OC XI, pp. 137-235) *La responsabilidad del artista* Buenos Aires, Emecé, 1961
- On the Use of Philosophy* Princeton 1961 (el 3º capítulo, *Dieu et la science*, en OC XII pp. 1181-1205) *Utilidad de la filosofía* Madrid, Morata, 1962
- “L'education et les humanités” en D. and I. GALLAGHER *The Education of Man. The Educational Philosophy of Jacques Maritain* New York, Doubleday and Co., 1962, cap. 3 (OC XVI, pp.153-196)

- Carnet de notes* Paris 1965 (OC XII, pp.124-427) *Cuaderno de notas* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967
- Le paysan de la Garonne* Paris 1966 (OC XII, pp.663-1035) *El Campesino del Garona* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967
- “Réponse au message du Concile” en *L’Osservatore della Domenica* a.33, 1966, n.10 p.131 (OC XII, pp.1245-1247)
- De la grâce et de l’humanité de Jésus* Paris 1967 (OC XII, pp. 1037-1176)
- Approches sans entraves* Paris Fayard 1973 (OC XIII, pp.413-1223) (hay traducción del capítulo titulado “Vers une idée thomiste de l’évolution” como “4 Seminarios sobre evolución” en *Revista de Filosofía* nn. 16, 1973, pp. 51-83 y 17, 1973, pp.193-217)
- “Préface au livre de Marie-Joseph Nicolas O.P. *Évolution et christianisme*” Paris 1973 (OC XIII pp. 1257-1261)

Publicaciones en formato electrónico

- Lectures on the Theory of Knowledge in St.Thomas* given at St.Michael’s College, Univ. of Toronto 1933 en www.stthom.edu/Public/index.asp?page_ID=2912
- Philosophy* Remarks by Jacques Maritain at the tenth anniversary celebration of the Gallery of Living Catholic Authors (1942) en Jacques Maritain Center www2.nd.edu/Departments/Maritain/jm3204.htm
- Adress at the Gallery of Living Catholic Authors* 1952 en Jacques Maritain Center www2.nd.edu/Departments/Maritain/jm304.htm
- Great Books* (From a typewritten manuscript by Jacques Maritain, with the author's handwritten revisions, taken from an envelope dated 14 April 1952) En Jacques Maritain Center www2.nd.edu/Departments/Maritain/jm211.htm
- Comments to the Committee of Self-Studies* – College of Arts and Letters - Univ. of Notre Dame en Jacques Maritain Center www2.nd.edu/Departments/Maritain/jm2107.htm
- What is Man* en Jacques Maritain Center www2.nd.edu/Departments/Maritain/jm502.htm

Otras obras

- Journet-Maritain: correspondence*, vv. 1-3 Fribourg, Ed.Universitaires – Paris Saint Paul, 1996
- “L’homme à l’approche du mystère de Dieu” en *Cahiers Jacques Maritain* a.34, 1997, pp. 25-49
- “Les civilisations humaines et le rôle des chrétiens” en *Cahiers Jacques Maritain* a.36, 1998, pp. 51-66

Obras de Raïsa Maritain

- MARITAIN, R. *Las grandes amistades*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1954 (OC XIV, pp.621-1083)

Obras generales sobre Maritain

- AA.VV. *Jacques Maritain. Su obra filosófica*. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1950
- ALLARD, J.-L. (ed.) *Jacques Maritain, philosophe dans la cité* Ottawa, Ed.Univ.Ottawa, 1985
- BARRE, J.-L. *Jacques et Raïsa Maritain, les mendiants du ciel*, Paris, Stock, 1995
- BARS, H. *Maritain en nuestros días*, Barcelona Estela 1962
- CALO, J.R. – BARCALA, D. *El pensamiento de Jacques Maritain*, Madrid, Cincel, 1987
- CARMAGNANI, R. – RIZZUTO, P. (ed.) *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*, Milano, Massimo, 1984
- DAUJAT, J. *Maritain, un maître pour notre temps*, Paris, Téqui, 1978
- EVANS, J.W. *Developments of thomistic principles in Jacques Maritain*, Michigan, Arbor, 1953
- HUBERT, B. (dir.) *Jacques Maritain en Europe – la réception de sa pensée*, Paris Beauchesne 1996
- HUDSON, D.W. – MANCINI, M.J. (ed.) *Understanding Maritain : Philosopher and Friend*, Macon, Mercer Univ.Press, 1987
- INSTITUTO JACQUES MARITAIN DE ARGENTINA *The Thought of Jacques Maritain* Córdoba (Argentina) 1984
- KNASAS, J.F.X. (ed.) *Jacques Maritain: the Man and this Metaphysics* Mishawaka, American Maritain Association, 1988
- LACOMBE, O. *Jacques Maritain. La générosité de l'intelligence*, Paris, Téqui, 1991
- MANCINI, I. *Come leggere Maritain*, Brescia, Morcelliana, 1993
- MCINERNEY, R. *Art and Prudence – Studies in the Thought of Jacques Maritain* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988
- MORENO VALENCIA, F. *Actualidad de Jacques Maritain*, Santiago de Chile, Marraci, 1987
- Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit – Journées d'étude*, Molsheim, 4-5 juin 1999
Brescia, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 2000
- NEPI, P. (a cura di) *Jacques Maritain e la liberazione della intelligenza* Brescia, Morcelliana, 1983
- PAVAN, A. *La formazione del pensiero di Jacques Maritain*, Padova, Librería Gregoriana Editrice, 1985

PICÓN, M.L. *Portavoces de sabiduría: elementos para una filosofía de la esperanza en Jacques y Raïssa Maritain*, Buenos Aires, EDUCA, 2007

POSSENTI, V. *Jacques Maritain oggi*, Milano, Vita e Pensiero, 1983

PROUVOST, G. (ed.) *E.Gilson – J.Maritain: Deux approches de l'être – Correspondence 1923-1971*, Paris, Vrin, 1991
Catholicité de l'intelligence métaphysique – La philosophie dans la foi selon Jacques Maritain Paris, Téqui, 1991

SCARPONI, C. *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain – génesis y principios fundamentales*, Buenos Aires, EdUCA, 1996

VIOTTO, P. *Jacques Maritain: dizionario delle opere* Roma, Città Nuova Editrice, 2003
Jacques Maritain Brescia, La Scuola, 1976
Introduzione a Maritain Roma, Laterza, 2000

G.ZAPPONE *L'ultimo Maritain*, Napoli, La Nuova Cultura Editrice, 1969

Estudios sobre la integración del saber y otros temas epistemológicos en Maritain

a) libros

AA.VV. *Filosofia e scienze della natura. Atti del Convegno di studio sul tema "Epistemologia e scienze naturali nel pensiero di Jacques Maritain" (Università d'Urbino)*, Massimo, Milano, 1983

Il contributo teologico di Jacques Maritain: Actas del Seminario de Estudio organizado por la sección italiana del Istituto Internazionale "Jacques Maritain", Roma, diciembre de 1982, Roma, Librería Editrice Vaticana, 1984

CLERICO, C. *Dottrina di Maritain sulla morale come scienza pratica* Roma, P.U.G., 1969

L.FRAGA DE ALMEIDA SAMPAIO *L'intuition dans la philosophie de J.Maritain* Paris Vrin 1963

HENLE S.J.,R. - CORDES, M. – VATTEROTT, J. (ed.) *Selected Papers from the Conference-Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"* S.Louis, American Maritain Association, 1981

MCCAMY, R. *Out of a Kantian Chrysalis?: A Maritainian Critique of Fr. Maréchal*, New York American University Studies Serie V Philosophy, Vol. 182, Peter Lang 1998

OLLIVANT, D.A. (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington American Maritain Association, 2002

- RAZZOTTI, B. *Maritain: Scienza e Sapienza*, Roma, Edizioni Vivere in, 1992
- RODRÍGUEZ VADO, R. *Teoría del saber en Jacques Maritain* México UNAM 1963
- SCIVOLETTO, A. (a cura di) *Jacques Maritain e le scienze sociali* Milano, F. Angeli Ed., 1984
- VIOTTO, P. *Science et sagesse dans l'humanisme intégral de Maritain* Varese, Centro Litografico Comunale, 1980
- VITORIA, M.A. *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2003

b) artículos

- ALVAREZ, J.J. "Contribución de Jacques Maritain a la teología natural" en *Sapientia*, a.55, 2000, vol.207, pp. 87-99
- A. AMOROSO LIMA "Testimony: On the Influence of Maritain in Latin America" en *The New Scholasticism*, a.XLVI, 1972, n.1, pp. 70-85
- AUGUSTIN-GABRIEL, F. "Matière intelligible et mathématique" en *Laval Théologique et Philosophique*, a.XVII, 1961, n.2, pp.173-196 y a.XVIII, 1962, n.2, pp.177-210
- BARS, H. "Gilson et Maritain" en *Revue Thomiste*, a.LXXIX, 1979, pp. 237-271
 "Le Paysan de la Garonne" en *Revue Thomiste*, a.LXVI, 1968, pp. 89-100
 "Sujet et subjectivité selon Jacques Maritain" en *Les Études Philosophiques*, 1975, n.1, pp. 31-46
- BENGOZZI, L. "La filosofía cristiana secondo J. Maritain" en *Sapientia*, a.41, 1988, pp. 293-298
- BLANCHET, CH. "Jacques Maritain: la passion de l'intelligence" en *Communio*, a.XIV, 1989, n.6, pp. 66-88
- BOAS, G. "Review of *Philosophy of Nature* by Jacques Maritain (trans. I. Byrne) and *Maritain's Philosophy of the Science* by Yves R. Simon" en *The Journal of Philosophy*, v.49, 1952, n.7, pp. 247-252
- BOISSARD, G. "Charles Journet-Jacques Maritain. Une grande amitié" en *Nova et Vetera*, a.81, 2006, n.2, pp. 47-57
- BRAZZOLA, G. "Renouvellement de la philosophie de la nature" en *Nova et Vetera*, a. 64, 1989, n.3, pp. 216-225
- V.B. BREZIK, C.S.B. "Maritain and Gilson on the Question of a Living Thomism" en J.F.X. Knasas (ed.) *Thomistic Papers VI* Houston Center For Thomistic Studies 1994 pp. 1-28

- BURGOS, J.M. “The Problem of Thing and Object in Maritain” en *The Thomist*, v.59, 1995, n.1, pp.21-46
La inteligencia práctica en Jacques Maritain – Thesis ad Doctoratum in Philosophiae partim edita – Romae, Athenaeum romanum Sactae Crucis, 1994
- CALAMOSCA, M. “Il sapere biologico nell’epistemologia di Maritain” en *Conoscere Maritain* (a cura di G.Galeazzi) Ancona, Istituto Marchigiano “Maritain” 1985 pp.79-93
- CAMPANA, G. “Testo di Maritain su Spinoza” en *Aquinas*, a. XLV, 2002, n.1, pp.105-134
- CASPANI, A.M. “Per un’epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain” en *Doctor Communis*, a.35, 1982, pp. 39-67
- CAVALCOLI, G. “Il problema del *preconscio* in Maritain” en *Divus Thomas*, a. 97, 1994, pp. 71-107
- CHAMMINGS, L. “Les conditions d’intelligibilité de la nature” en *Nova et Vetera*, a.69, 1994, n.2, pp. 115-128
 “Actualité d’*Humanisme Intégral*: perspectives pour un nouvel âge de civilisation” en *Revue des sciences religieuses* 81 n°3 2007 p.365
- CODA, P. “Percezione intellettuale dell’essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di Jacques Maritain” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a.73, 1981, pp. 530-556
- COLOSIO, I. O.P. “Giacomo Maritain “racionalista”? (a propósito di una recente polemica fiorentina)” en *Sapienza*, a.XXVII, 1974, f.1, pp.70-78
- COTTIER, G. “Un théologien? Non: un philosophe s’occupant de théologie” en *Nova et Vetera*, a.3, 1973, pp. 223-225
- COULTON, G.G. “The Historical Background of Maritain’s Humanism” en *Journal of the History of Ideas*, v.5, 1944, n.4, pp. 415-433
- CROTEAU, J. “Le statut épistémologique de la psychologie selon Jacques Maritain” en *Revue de la Université d’Ottawa*, vol.51, 1981, n.4, pp.593-616
- DAGUET, F. “Présence du Christ aux non-chrétiens: J.Maritain, héritier de Thomas d’Aquin et de Charles de Foucauld” en *Revue Thomiste*, a.CVI, 2006, n° 1-2, pp. 205-241
- DEL CURA, A. “El ser en el pensamiento de Jacques Maritain” en *Angelicum*, a.64, 1987, f.1, pp. 58-84
- DERISI, O. Prólogo a *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985, pp. 7-17
- DI CEGLIE, R. “Essenza della religione e fede della Chiesa nel pensiero di Jacques Maritain – Una lettura de *Le Paysan de la Garonne* e *De l’Église du Christ*” en *Filosofia Oggi*, a.XXIX, 2006, f.3-4, pp. 329-345

- DOUGHERTY, J.P. “Maritain as an Interpreter of Aquinas on the Problem of Individuation” en *Sapientia*, a.LI, 1996, f.199, pp. 103-112
 “Maritain on the Limits of the Empiriometric” en *Jacques Maritain Center*
<http://maritain.nd.edu/jmc/ti01/doughert.htm>
- EVANS, V.B. “Jacques Maritain” en *International Journal of Ethics*, v. 41, 1931, n. 2, pp. 180-194
- FABRO, C. “Attualità della presenza di Maritain” en *Studium* 8-9, 1973, pp. 613-625
 “Tomismo e tomismi, attualità della presenza di Maritain” en *Giornale di Metafisica* a. 3, 1982, pp. 419-432
- GALLAGHER, D.A. - ALLARD, J.-L. - VIOTTO, P. - HUBERT, B. “Bibliographie sur Jacques et Raïsa Maritain” en *Notes et Documents*, nº 57/58, 2000, pp. 14-82
- GAULTHIER, P. “Jacques Maritain et le procès des temps modernes” en *Nova et Vetera*, a.64, 1989, n.1, pp. 24-35
- GHIRARDI, O.A. “La filosofía de la naturaleza según Maritain” en *Humanitas* a.7, 1967, pp. 25-41
- GNEMMI, A. “Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a.64, 1972, pp. 288-311 y 485-517
- GRACE, W. “Jacques Maritain and Modern Catholic Historical Scholarship” en *Journal of the History of Ideas*, v.5, 1944, n.4, pp. 434-445
- HUBERT, B. “Jacques Maritain et la science” en *Revue Thomiste*, a.XCVIII, 1998, pp.433-468 y 562-590 y a.XCIX, 1999, pp.517-537
- ILLANES, J.L. “Características del filosofar – análisis del testimonio de Jacques Maritain” en *Anuario Filosófico*, a.IX, 1976, pp. 193-245
- IVALDO, M. “L’intelligenza e le cose sul realismo conoscitivo in Jacques Maritain” en *Sapienza*, a.33, 1980, pp.413-435
- JAKI, S. “Maritain and Science” en *The New Scholasticism*, a.LVIII, 1984, pp.267-92
- JOURNET, CH. “Maritain theologian” en *The New Scholasticism*, a.XLVI, 1972, pp. 32-50
- JUAN PABLO II *Mensaje al Rector de la Universidad Católica del Sacro Cuore (Milán) en ocasión del Congreso Internacional por el centenario del nacimiento de Jacques Maritain* 15 de agosto de 1982, reproducido en *Sapientia* a.53 1998 f.201 pp.529-531
Fides et Ratio – Carta encíclica a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre la fe y la razón, Buenos Aires, Paulinas, 1998
- KEEGAN, F.L. “Review of *On the Philosophy of History* by Jacques Maritain; J.W.Evans” en *The Review of Politics*, v.20, 1958, n.3, pp. 383-386

- KELZ, C.R. “La cuestión metafísica del ente en el pensamiento de J.Maritain” en *Sapientia* a.38, 1983, pp. 67-72
- KORN, E.R. *Préface a Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, pp. vii-xxvii
- LABOURDETTE, M. “Connaissance pratique et savoir moral” en *Revue Thomiste*, a.XLVIII, 1948, nn. 1-2, pp. 142-179
 “Jacques Maritain nous instruit encore” en *Revue Thomiste*, a.LXXXVII, 1987, n° 4
- LACOMBE, O. “Jacques Maritain Metaphysician” en *The New Scholasticism* v.XLVI, 1972, n.1, pp. 18-31
 “Jacques Maritain et la philosophie de l’être” en *Les Études Philosophiques*, 1975, n.1, pp. 69-78
- LAMPRECH, S.P. “Review of *An Introduction to Philosophy* by Jacques Maritain; E. I. Watkin en *The Journal of Philosophy*, a. 28, 1931, n.11, pp. 304-307
- LEROY, M.V. “Le savoir spéculatif” en *Revue Thomiste* a.XLVIII, 1948, nn. 1-2 ,pp. 236-327
- LÓPEZ GONZÁLEZ, J.L. “Filosofía y teología del trabajo en Jacques Maritain” en *Excerpta Theologica*, a.XLI, 2002, n.6, pp. 385-462
- LOSS, N.M. “Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain” en *Salesianum*, a.12, 1950, pp. 96-125
- MOLNAR, TH. “Jacques Maritain: Protean Figure of the Century” en *Modern Age*, v.40, 1998 n.3, pp. 281-287
- MOUGEL, R. “Jacques Maritain et R.Voillaume” en *Nova et Vetera*, a.79, 2004 n.4,
- NELSON, R. “On the philosophy of Organism” en *Maritain Studies*, a.18, 2002, pp. 45-56
- NICOLAS, J.-H. “Le réalisme critique” en *Revue Thomiste* a.XLVIII, 1948, nn. 1-2, pp. 218-235
 “Approches sans entraves” en *Revue Thomiste* a.LXXIV, 1974, pp. 83-95
- NICOLOSI, S. “Jacques Maritain e la filosofia contemporanea” en *Aquinas*, a.XXV, 1982, f.3 pp.403-418
- OWENS, J. “Los tres conceptos de existencia en Maritain” en *Revista de Filosofía* (México) a.14, 1981, pp. 399-414
- PAVAN, A. “Maritain e Bergson” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* a.64, 1972, pp.265-287
- PICÓN, M.L. “La restitución del diálogo entre ciencia, filosofía y teología por Jacques Maritain” en *XXIX Semana Tomista*, Buenos Aires, 2004
 “Jacques Maritain: *Les Degrés du Savoir* como itinerario existencial” en *Studium* (Buenos Aires – Tucumán) a.IX, 2006, f. XVII, pp. 193-211

- PONFERRADA, G.E. *A treinta años de la desaparición de Jacques Maritain* Buenos Aires Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas 2004
 “Notas y comentarios – Congreso Internacional Jacques Maritain” en *Sapientia*, a. 32, 1977, pp. 303-307
- POSSENTI, V. “La liberazione dell’intelligenza: alle origini dell’impresa filosofica di J.Maritain” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a.71, 1979, pp.403-425
- PUGH, M.S. “Maritain, the Intuition of Being, and the Proper Starting Point for Thomistic Metaphysics” en *The Thomist* a.61,1997, n.3, pp.405-424
- REGIS, L.-M. “La philosophie de la nature - quelques apories” en *Etudes et recherches Univ.Laval*, c.1, 1936, pp. 127-156
- REMOND, R. “Jacques Maritain parmi les intellectuels du siècle” en *Revue des sciences religieuses*, 81, 2007, n.3 pp. 301-306
- RENOIRTE, F. “La philosophie des sciences selon J.Maritain” en *Revue Neoscolastique de Philosophie*, 1933, pp. 96-106
- SIKORA, J.J. “Maritain on the Knowledge of Nature” en *Revue de l’Univ.d’Ottawa*, a.34, 1964, pp. 500-514
- SIMON, Y. “La philosophie des sciences de Jacques Maritain” en *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 1972, pp.220-236
- THIBON, G. “A propos de trois récents ouvrages de Maritain” en *Revue Thomiste*, a. XXXV, 1933, pp.243-256
- TUNINETTI, L: “Il programa del “realismo critico” nei “Degrés du Savoir” e le obiezioni di Etienne Gilson” en L.Malusa e A.Campodonico (ed.) *Jacques Maritain. Riflessioni su una fortuna* Milano, Franco Angeli, 1996, pp. 91-106
- VIGANÒ, M. “Un malinteso tragico “La filosofia della natura” di Jacques Maritain” en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale v. VII*, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 334-341
- C.VIGNA, C. “Maritain e le forme del sapere. Una lettura di “Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir”” en *Jacques Maritain e la filosofia dell’essere* (a cura di V.Possenti) Venezia, Il Cardo Editore, 1996 pp. 13-42
- VIOTTO, P. “Jacques Maritain, un filosofo cristiano” en *Alpha Omega*, a.III, 2000, n.2, pp.377-400
 “Un testo poco noto di Jacques Maritain: Scienza, Filosofia, Fede” en *Humanitas*, 33, 1978, pp. 543-562
 “Il contadino della Garonna venti anni dopo” en *Rivista di Teologia Morale*, 113, 1997, pp. 45-62
- WARD, L.R. “Meeting Jacques Maritain” en *The Review of Politics*, vol. 44, 1982, n.4., pp. 483-488

- WEST, J. "Gilson, Maritain and Garrigou-Lagrange on the Possibility of Critical Realism" en *Maritain Studies - Etudes Maritainiennes* a.17, 2001, pp.49-69
- WILDER, A. "St. Thomas: Master Teacher in the Thought of Maritain" en *Angelicum*, 64, 1987, 85-100
- M.A. ZARCO "Jacques Maritain: el hombre y su obra" en *Revista de Filosofía* (México) a.5, 1972, nn. 14-15 pp.139-166
- ZENONE, G. "Sulla nozione di senso commune in Jacques Maritain" en *Sensus Communis* a.3 2002, f.4, pp. 381-398

c) trabajos en obras colectivas

- ALLARD, J.- L. "Maritain's Epistemology of Modern Science – A Summary Presentation" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference-Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 144-173
- ALVES RIBEIRO, F. "Maritain e os graus do saber" en A.Coutinho et al. *Jacques Maritain*, Sao Paulo, Agir,1946, pp. 93-118
- ARRAJ, J. "Nonlocality and Maritain's Dream of a Philosophy of Nature" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 269-275
- BLACKWELL, R.J. "Maritain on the Relationship Between the Philosophy of Nature and Modern Science" – Commentary on "Maritain's Views on the Philosophy of Nature" by John C.Cahalan en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 219-227
- CAHALAN, J. "Maritain's Views on the Philosophy of Nature" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp.185-218
- CALIFANO, J. "Some Remarks on Metaphysics and Knowledge by Means of Notions" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference-Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 55-60
- DELFINO, R.A. "Mystical Theology in Aquinas and Maritain" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 253-268

- DENNEHY, R. "Maritain's realistic defense of the importance of the philosophy of nature to metaphysics" en J.F.X.Knasas (ed.) *Thomistic Papers VI*, Houston, Center For Thomistic Studies, 1994, pp. 107-129
- FITZGERALD, D. "Gilson and Maritain on the Principle of Sufficient Reason" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 120-127
- FLOUCAT, Y. "Le Moyen Âge de Jacques Maritain" en *Saint Thomas au XXe. Siecle – Actes du Colloque du Centenaire de la Revue Thomiste* Paris, S.Paul, 1994, pp. 268-298
- FOURCADE, M. "Jacques Maritain et le renouveau de la «Revue Thomiste»" en *Saint Thomas au XXe. Siecle – Actes du Colloque du Centenaire de la Revue Thomiste*, Paris, S.Paul, 1994, pp.135-152
 "Jacques Maritain et l'Europe en exil (1940-1945) en B.HUBERT (dir.) *Jacques Maritain en Europe – la réception de sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 281-320
- GALLAGHER, D.A. "The Legacy of Jacques Maritain, Christian Philosopher" en V.B.Brezik C.S.B. (ed.) *One Hundred Years of Thomism – Aeterni Patris and Afterwards – A Symposium*, Houston, Center of Thomistic Studies University of St.Thomas, 1981, p. 45-59
- L.GARDET "Scienza della storia e filosofia della storia (un apporto di Jacques Maritain)" en V.Possenti (a cura di) *Epistemologia e scienze umane*, Milano, Massimo, 1979 pp. 98 ss.
- GRAHAM, J.M. "The Philosophy of Nature, Empirical Science, Metaphysics" – Commentary on "Maritain's Views on the Philosophy of Nature" by John C.Cahalan en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 228-235.
- GREEN, C. "It Takes One to Know One: Connaturality- Knowledge or Prejudice?" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 43-55
- HANKE, J. "Maritain's Philosophy of Art and Poetry" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 61-80
- HENLE. R. "Maritain's Metaphysics A Summary Presentation" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 32-54
- IRINEU PENNA, D. O.S.B. "A concepcao de Maritain da filosofia moral adequada" en A.Coutinho et al. *Jacques Maritain*, Sao Paulo, Agir, 1946, pp. 175-189

- KERR, G.J. "Knowing Our Knowings" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 56-65
- KNASAS, J.F.X. "Trascendental Thomist Methodology and Maritain's 'Critical Realism'" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 66-77
- MC COOL, G.A. S.J. "Maritain's Epistemology – A Summary Presentation" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 1-23
 "Jacques Maritain: A Neo-Thomist Classic" en *The Journal of Religion*, v.58, 1978, n.4, pp. 380-404
- MCINERNY, R. "The Degrees of Practical Knowledge" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 119-135
- NEPI, P. "L'unità del sapere tra scienza e sapienza" en *Jacques Maritain e la liberazione della intelligenza* (a cura di P.Nepi) Brescia, Morcelliana, 1983
- NELSON, R. "Yves R. Simon on the Nature and Role of Moral Philosophy" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 242-251
- O'HARA, M.L. C.S.J. "Gateways to Contemplation: Mystical Knowledge in *The Degrees of Knowledge*" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 89-118
- RIGOBELLO, A. "Ritorno dell'eredità scolastica. Jacques Maritain" en E.Coreth, W.M.Neidl, G.Pfligersdorffer (ed.) *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX* (Edizione italiana a cura di G.Mura e G.Penzo), Roma, Città Nuova Editrice, 1994, pp. 573-597
- TONER, C.H. "Maritain and MacIntyre on Moral Education" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington, American Maritain Association, 2002, pp. 224-241
- TRAPANI JR., J.G. "The Air We Breathe: The Reality of Our Knowledge and Our Knowledge of Reality" en D.A.OLLIVANT (ed.) *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing* Washington, American Maritain Association, 2002 pp. 182-190
- TRAVERSI, A. *Santo Tomasso e Maritain* en "Atti VII Centenario..." t.II pp. 637-642
- WAGNER, J.V. "Commentary on 'The Degrees of Practical Knowledge' by Ralph McInerney" en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 136-145

WEISHEIPL, J. O.P. “Commentary on ‘Maritain’s Epistemology of Modern Science’ by Jean-Louis Allard” en J.-L. ALLARD “Maritain’s Epistemology of Modern Science – A Summary Presentation” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 174-184

WILHELMSSEN, F.D. “Commentary on Maritain’s Epistemology by Gerald A.McCool, S.J.” en R.HENLE S.J., M.CORDES, J.VATTEROTT (ed.) *Selected Papers from the Conference-Seminar on Jacques Maritain’s “The Degrees of Knowledge”*, S.Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 24-31

Estudios generales sobre la unidad del saber y temas epistemológicos afines

a) libros

AMERIO, F. *Epistemologia*, Brescia, Morcelliana, 1948

ARTIGAS, M. *Filosofía de la ciencia experimental*, Pamplona, EUNSA, 1999
Filosofía de la ciencia, Pamplona, EUNSA, 1997

BURTT, E. *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Bs.As Sudamericana, 1960

DERISI, O. *Esbozo de una epistemología tomista*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1946

GARULLI, E. (ed.) *Filosofia e scienze della natura* Milano, Massimo, 1983

GILSON, E. *El filósofo y la teología*, Madrid, Guadarrama, 1962
El amor a la sabiduría, Buenos Aires, Otium, 1979

HERA BUEDO E. de la *La noche transfigurada – biografía de Pablo VI*, Madrid, BAC, 2002

JAKI, S. *Ciencia, fe, cultura* Madrid, Palabra, 1990

LERTORA MENDOZA, C.A. *Teoría de la ciencia*, Bs.As., Ed.del Rey, 1991

LYOTARD, J.F. *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987

MURPHY, N. – ELLIS, G. *On the Moral Nature of the Universe* Minneapolis, Fortress Press, 1996

NAUS, J. *The Nature of the Practical Intellect According to Saint Thomas*, Roma, PUG, 1959

NEWMAN, J. *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Pamplona, EUNSA, 1996

PALACIOS, L.E. *Filosofía del saber* Madrid, Gredos, 1974

- POSSENTI, V. (a cura di) *Epistemologia e scienze umane*, Milano, Massimo, 1979
Filosofia e rivelazione: un contributo al dibattito su ragione e fede, Città Nuova, Roma, 1999
- PROUVOST, G. *Thomas d'Aquin et les thomistes* Paris, Les Éditions du Cerf, 1996
- REALE, G. – ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico* Barcelona, Herder, 1993
- RIET, G.V. *L'epistemologie thomiste*, Louvain, Institut Superieur de Philosophie, 1946
- SANGUINETI, J.J. *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, EUNSA, 1977
El conocimiento humano – una perspectiva filosófica, Madrid, Palabra, 2005
- SHOOK, L.K. *Etienne Gilson*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984
- SIKORA, J.J. *The Scientific Knowledge of Phusical Nature – An Essay on the Distinction between the Philosophy of Nature and Physical Science* Paris, Desclée de Brouwer, 1966
- SIMARD, E. *Naturaleza y alcance del método científico* Madrid, Gredos, 1962
- TERAN, S. *Aproximaciones a la doctrina tradicional* Buenos Aires, La Facultad, 1935
- WILSON, E. *Consiliencia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999

b) artículos

- BIFFI, J. “Il giudizio per quendam connaturalitatem secondo S.Tommaso” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1974, n°2
- CASAUBON, J.A. “Las relaciones entre la ciencia y la filosofía” en *Sapientia*, a.XXIV, 1969, pp.89-122
- CLAVELL, L. “L'Unità del sapere per l'attuazione di *Fides et Ratio*” en *Alpha Omega*, III, 2000, n.2, pp. 211-225
- CONGAR, Y. “Théologie”, voz en J.-M.-A. Vacant – J.- E. Mangentot – E.Amann *Dictionaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1972, t.XV cc. 341-512
- COTTIER, G. “Le philosophe et la foi” en *Revue des sciences religieuses*, 81, 2007, n.3, pp. 307-321
- D'AMORE, B. “Scienza e filosofia nei contemporanei neoscolastici” en *Sapienza*, a.1, 1948, pp. 167-185

- DE KONINCK, CH. "Abstraction from matter" en *Laval Théologique et Philosophique* a.XIII, 1957, n.2, pp. 133-196; a.XVI, 1960, n.1, pp. 53-69 y n.2, pp. 169-188
 "Introduction à l'étude de l'âme" en *Laval Théologique et Philosophique* a.III, 1947, n.1, pp. 9-65
 "Natural Science as Philosophy" en *Culture*, a.XX, 1959, pp. 245-67
 "Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature?" en *Cahiers IPC*, n.42, pp. 33-43
- DERISI, O. "La filosofía frente a la física moderna" en *Sapientia*, XL, 1985, pp. 171-184
- DESROISIERS, I. "Un controverse récente sur les rapports entre philosophie de la nature et sciences de la nature" en *Revue Philosophique de Louvain*, a.63, 1965, pp.419-457
- DE ZAN, J. "Precisiones sobre la doctrina de la abstracción según Sto.Tomás" en *Sapientia*, a.XXVII, 1972, pp.335-350
- DOLAN, S.E. "Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse" en *Laval Théologique et Philosophique*, a.VI, 1950, n.1, pp. 9-62
- ELDERS, L. "Modern Science and the Philosophy of Nature" en M.Sacchi ed. *Ministerium Verbi – estudios en homenaje a Mons. H. Aguer en el XXV aniversario de su ordenación sacerdotal* Buenos Aires, Basilea, 1997 pp. 111-122
- FABRO, C. "Problemática del tomismo di scuola" en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a.75, 1983, pp.187-199
- FERNÁNDEZ ALONSO, A. "Naturaleza y unidad de la ciencia humana en la filosofía moderna y en el tomismo" en *Ciencia Tomista*, a.29, 1938, n° 173-174, pp.327-352
- GAGNEBET, C. "La nature de la théologie speculative" en *Revue Thomiste*, a.XLIV, 1938, pp.1-39, 213-255 y 645-674
- GEIGER, L.B. O.P. "Abstraction et séparation d'après S.Thomas" en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, a.XXXI, 1947, pp.3-40
- GUIL BLANES, F. "La distinción cayetanista entre abstractio formalis y abstractio totalis" en *Sapientia*, 1955, n.35, pp. 44-53
- JACCARD, P. "La Renaissance thomiste dans l'Eglise, du Cardinal Mercier à M.Jacques Maritain" en *Revue de théologie et de philosophie* 2e.sér., a.XV, 1927
- R.MASI "Física, matematica, metafísica" en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a.XLIV, 1952, pp.109-126
- MULLAHY, B. "Subalternation and mathematical physics" en *Laval Théologique et Philosophique* a.II, 1946, n.2, pp. 89-107
- H.PICHETTE "Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique" en *Laval Théologique et Philosophique*, a.I, 1945, n.1, pp. 52-70

- PONFERRADA, G.E. “Ciencia y filosofía en el tomismo” en *Sapientia*, a.47, 1992, pp. 9-22
 “Nota sobre los “grados de abstracción”” en *Sapientia*, a.33, 1978, pp. 267-284
- PROUVOST, G. “Les relations entre philosophie et thèologie chez E.Gilson et les thomistes contemporaines” en *Revue Thomiste*, a.XCIV, 1994, pp. 413-430
- RIET, G.V. “La théorie thomiste de l’abstraction” en *Revue Philosophique de Louvain*, a.50, 1952, pp.353-393
- ROBERT, J.D. “Science et méthodologie” en *Revue Philosophique de Louvain*, 1964, pp. 116-125
- RODRÍGUEZ ARIAS, J. “Las fronteras de la cosmología” en *Estudios filosóficos*, 1962, pp. 277-306
- SACCHI, M. “El pseudo conflicto entre las ciencias positivas y el saber filosófico” en *XV Semana Tomista*, Buenos Aires, 1990
 “Precariedad de la reflexión como método de la ciencia del ente en cuanto ente” en *Actas de la Semana Tomista*, Buenos Aires
- SANGUINETI, J.J. “Science, Metaphysics, Philosophy: In search of a distinction” en *Acta Philosophica*, a.11, 2002, fasc.1, pp.69-92
 “La interacción entre ciencia y filosofía” en *Actas de la XXIX Semana Tomista* Buenos Aires, 2004
- SELVAGGI, F. “Discussione sulla natura della scienza” en *Gregorianum*, a.XXXV, 1954, pp.664-676
- SIMON, Y. “Réflexions sur la connaissance pratique” en *Revue de philosophie*, 1932, pp. 449-473 y 531-555
 “La science moderne de la nature et la philosophie” en *Revue Neoscholastique de Philosophie*, a. 39, 1936, pp.64-77
 “Les préoccupations expérimentales des philosophes et la notion de fait philosophique” en *Revue de Philosophie*, 1932, pp. 267-289
- STEENBERGHEN, A.V. “Refléxions sur la systematisation philosophique” en *Revue Néoscholastique de Philosophie*, a.41, 1938, pp. 185-216
- TANZELLA-NITTI, G. “Unità del sapere”, voz en Tanzella-Nitti, G. y Strumia, A. *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, Roma, Città Nuova, Urbaniana University Press, 2002, pp. 1410-1431
- TERAN, S. “La superioridad de la filosofía sobre las demás disciplinas humanas, desde la ciencia misma” en *Ortodoxia*, 1943, pp.245
- VANNI-ROVIGHI, S. “Fisica, filosofia della natura, metafisica” en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, a.XLI, 1949, pp.77-90

WOICIECHOWSKI, J. “Reflexions sur le mode de savoir des sciences physiques” en *Laval Théologique et Philosophique*, a.XX, 1964, n.1, pp.9-3

c) trabajos en obras colectivas

BERETTA, F. “La *Revue thomiste* et les sciences expérimentales de 1893 à 1905: programme et limites d’un projet néo-thomiste” en *Saint Thomas au XXe. Siecle – Actes du Colloque du Centenaire de la Revue Thomiste*, Paris, S.Paul, 1994, pp. 19-40

BONINO, S.TH. O.P. “Historiographie de l’école thomiste: le cas Gilson” en *Saint Thomas au XXe. Siecle – Actes du Colloque du Centenaire de la Revue Thomiste*, Paris, S.Paul, 1994, pp. 299-313

ELDERS, L. “Modern Science and the Philosophy of Nature” en M.Sacchi ed. *Ministerium Verbi – estudios en homenaje a Mons. H. Aguer en el XXV aniversario de su ordenación sacerdotal* Buenos Aires, Basilea, 1997 pp. 111-122

Autores clásicos

ARISTÓTELES *Metafísica* Madrid, Gredos, 1990

SANTO TOMÁS DE AQUINO *Summa Theologiae* Taurini, Marietti, 1965
Expositio Super Librum Boethii De Trinitate – Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum Recensuit B.Decker – Leiden, E.J.Brill, 1959

IOANNES A SANCTO THOMA *Cursus Philosophicus* Taurini Marietti 1948