

Beltrán, Oscar Horacio

La integración del saber en la obra de Jacques Maritain

Revista Teología • Tomo XLIX • N° 109 • Diciembre
2012: 19-50

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

BELTRÁN, Oscar Horacio, *La integración del saber en la obra de Jacques Maritain* [en línea]. *Teología*, 109 (2012)

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/integracion-saber-obra-jacques-maritain.pdf>> [Fecha de consulta:]

LA INTEGRACIÓN DEL SABER EN LA OBRA DE JACQUES MARITAIN¹

RESUMEN

La cuestión sobre la integración del saber es un tema particularmente relevante en el panorama de la epistemología actual. Nuestra época promueve un clima favorable al diálogo, pero con resultados de valor desparejo. Uno de los grandes intelectuales cristianos del siglo XX, Jacques Maritain, dedicó una parte importante de su obra a reflexionar sobre estas cuestiones. Siguiendo su lema *distinguir para unir* este trabajo se despliega en dos partes: la primera referida al momento de distinción entre las disciplinas, y la segunda al momento de su (relativa) unificación. En esta entrega se avanza a partir de las intuiciones primordiales de la sabiduría metafísica y las grandes categorías del conocimiento: el saber en sentido analógico, la filosofía, la ciencia y la teología. Maritain introduce el criterio de división a partir de lo especulativo y lo práctico. Luego, en el orden especulativo, recurre a la doctrina tradicional sobre la abstracción y sus formas, esforzándose por adaptar los principios que la inspiran a la compleja temática de la ciencia actual. Se cierra con una consideración acerca de las modalidades del saber práctico. Este movimiento de distinción será completado en la segunda parte del trabajo a partir de las exigencias de complementación de las disciplinas involucradas.

Palabras clave: Integración del saber – Maritain – Abstracción – Ciencia

ABSTRACT

The question of integration of knowledge is a particularly relevant matter in the scene of present epistemology. A favorable climate for discussion is pro-

1. El presente trabajo es una síntesis de la tesis doctoral del autor sobre el mismo tema, defendida en el año 2008 y aún no publicada.

moted by our era, but the results have been of uneven value. One of the greatest Christian intellectuals of the 20th century, Jacques Maritain, devoted an important part of his work to reflecting on these issues. Following his motto *distinguish to unite*, this work unfolds in two parts: the first one, which is referred to the moment of distinction between disciplines, and the second one, which is referred to the moment of their -relative- unification. In the first part, there is an advance from the primary intuitions of metaphysical wisdom and the great categories of knowledge: knowledge in an analogical sense, philosophy, science and theology. Maritain introduces the criterion of division based on the speculative and the practical. Then, in the speculative order, he resources to the traditional doctrine on abstraction and its forms, striving to adapt the principles that inspire it to the complex subject matter of present science. The work is closed with a consideration about the modalities of practical knowledge. This distinction movement shall be completed in the second part of the work starting from the complementation requirements of the involved disciplines.

Key words: Integration of Knowledge – Maritain – Abstraction – Science

1. *Introducción*

Todos los hombres desean por naturaleza saber. La historia atestigua la fuerza universal e ineludible de este anhelo. En el correr de las generaciones se ha verificado un continuo avance en la búsqueda de la verdad. Y siguiendo la ley propia de todo desarrollo, el conocimiento tiende a bifurcarse y especializarse cada vez más, desde aquellos bocetos de ciencia jónica hasta nuestro presente saturado de información.

Pero el saber al que aspiramos, en su máxima expresión, supone también la capacidad de unificar, de concentrar la mirada, de asumir lo disperso en una síntesis comprensiva. Mientras la ciencia se expande en alvéolos cada vez más determinados, la sabiduría pone en juego su virtud a fin de unir ese despliegue en una totalidad de orden y sentido.

Esta tarea de integración sapiencial está en la conciencia de los intelectuales desde hace mucho tiempo, y se detecta con nitidez a partir del medioevo. Desde entonces han surgido diferentes modelos que buscan asimilar la creciente multiplicidad de disciplinas en una arquitectura sistemática. Muchos de ellos han quedado frustrados 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 he 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. Solo una investigación articulada con estos elementos permite acercarse a una unidad del saber, que no significa uniformidad.”²

2. *El tema en la vida y la obra de Jacques Maritain*

Intentaremos exponer aquí la contribución que nos ha dejado Jacques Maritain en torno a la integración del saber. La elección de este autor se apoya en varios motivos. Primero: se trata de una figura descollante en el panorama de la cultura católica del siglo XX. Así se lo reconoce por el considerable impulso que tomó la discusión acerca de los temas desarrollados por él, no solo en el campo epistemológico, sino también metafísico, ético y filosófico político. Son verdaderamente muchos los autores de renombre que, desde los años 30, han conectado sus propios planteos con los de Maritain, y aun cuando se trata de disentir es muy vasta la literatura consagrada a su pensamiento. La influencia de Maritain se hace notar especialmente en Italia, Estados Unidos y América Latina. Y hay rastros visibles de ella en el Magisterio de Juan XXIII y Pablo VI, así como un expreso reconocimiento de Juan Pablo II en la *Fides et Ratio*. Segundo: si bien debe considerársele como un filósofo de vocación, adquirió una dilatada cultura científica y teológica, lo cual hizo posible en su caso un diálogo íntimo y fluido con casi todos los ámbitos del saber.³ Tercero: dedicó un esfuerzo especial al estudio de los problemas epistemológicos, a través de

2. L. CLAVELL “L’Unità del sapere per l’attuazione di *Fides et Ratio*”, en: *Alpha Omega* III, 2 (2000) 223.

3. La calificada formación de Maritain empieza en el Liceo Enrique IV, donde estudió matemática, física, química, historia natural, astronomía, lenguas e historia. En la Sorbona obtuvo la licenciatura en filosofía y al mismo tiempo cursó la licenciatura en ciencias (biología, mineralogía y geología). Pero la experiencia más intensa de su contacto con la ciencia fueron las clases de zoología y embriología de F. Le Dantec, como así también sus temporadas en Heidelberg como alumno de H. Driesch. Si bien sus apetencias intelectuales no cabían en los estrechos senderos de la rutina de laboratorio, y la influencia de Bergson sería decisiva para su vocación filosófica, la versación y el aprecio de su maestro hacia las ciencias favoreció la actitud integradora que habrá de distinguir la obra de Maritain. 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 era por demás solvente, y ratifica además su espíritu de apertura y simpatía hacia la ciencia en general.

una copiosa producción escrita.⁴ Y aunque no desdeñó las complicaciones técnicas, siempre declaró que su interés por esas cuestiones se debía a la importancia singular que les asignaba para sanear y renovar la cultura, en el marco de aquel ideal de la Nueva Cristiandad.⁵ Cuarto: son realmente escasos los estudios de conjunto sobre el tema de la integración del saber en este autor, y de hecho no he podido encontrar ninguno mínimamente desarrollado. Abundan trabajos más específicos, pero cuya aparición se ha espaciado en los últimos tiempos.⁶

La siguiente propuesta aspira a exponer sintéticamente y evaluar en términos críticos la visión de Maritain acerca de la integración del saber a partir del lema que él mismo propuso: *distinguir para unir*. Para ello he procurado seguir las líneas inspiradoras del pensamiento maritainiano, que ciertamente trascienden lo epistemológico, buscando enfatizar los rasgos más originales y fecundos de su doctrina. En esta primera entrega, ofreceré la exposición de los temas correspondientes al momento de la distinción de los saberes, y quedarán para la siguiente los que se refieren a la unificación.

4. He aquí los títulos de una biblioteca básica de epistemología maritainiana: *Arte y escolástica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1958; *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985; *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, Paris 1924 (OC III, 9-426) ; *Los grados del saber*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1978 ; *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933 (OC V, 225-316) ; *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, 667-763) ; *La filosofía de la naturaleza*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1980; *Ciencia y sabiduría*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944; *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985 ; "Science, Philosophy and Faith" The Conference on Science, Philosophy and Religion, en: *Science, Philosophy and Religion. A Symposium*, New York, 1941, 177-183 (OC VII, 1028-1041); *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982; *Razón y razones*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951 ; *Búsqueda de Dios*, Buenos Aires, Criterio, 1958 ; "La philosophie et l'unité des sciences", en: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XXVII*, 1953, 34-54 (OC VII, 273-271) ; *Approches sans entraves*, Paris Fayard, 1973 (OC XIII, 413-1223). En general las traducciones al español de los textos de Maritain son buenas. Para el texto original francés o inglés remito a sus *Œuvres Complètes*, Vol. I-XVI, Paris-Fribourg, Saint Paul Ed.Universitaires, 1982-2000.

5. "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, 1033.

6. Podemos citar como excepción M.A. VITORIA, *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2003.

3. La distinción del saber

3.1 Intuiciones fundamentales

El pensamiento de Jacques Maritain, bajo la influencia del espíritu escolástico, resulta dócil a una presentación de formato más o menos axiomático. En esta línea el propio Maritain ha proclamado reiteradas veces los principios que definen su opción fundamental de pensamiento, aquellas “iluminaciones primordiales” contra cuya simplicidad el espíritu no debe permitirse pecar jamás:⁷ “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 todas las perfecciones”.⁸ El despliegue de esta afirmación fundamental puede hacerse en tres puntos: la afirmación sucesiva del ser, el realismo crítico y la armonía esencial entre razón y fe.

3.1.1 El ser y la analogía

Aquí se plantea, ante todo, una visión general de los *principios* que animan la concepción epistemológica de Maritain. No es difícil advertir en este autor la presencia de un fuerte acento metafísico. En toda su obra, aún la que trasciende nuestro tema, hay una referencia continua, y a menudo explícita, a las verdades de la filosofía primera. Y entre todas ellas sobresale la afirmación primordial del ser. Esa afirmación de lo que es significa el comienzo absoluto de nuestra vida intencional: “*Hay cosas que son, nada más banal y más cierto. Este hecho está implicado en toda mi experiencia, y en toda experiencia.*”⁹ En ella se sostiene todo el edificio del pensamiento, y en particular el conocimiento científico y filosófico.

Usando una categoría no exenta de ambigüedades, Maritain habla de la *intuición* del ser, como una patencia intelectual inmediata del carácter propio de lo *real* en cuanto tal.¹⁰ Es un privilegio de la inte-

7. *Ciencia y sabiduría*, 194.

8. *Le philosophe dans la cité*, en: OC XI, 30.

9. *Antimoderne*, en: OC II, 1049.

10. “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

ligencia, y de la inteligencia que *juzga*, que se dice a sí misma el acto de lo real a través del acto de afirmación.¹¹ Así Maritain escapa de la estrechez de un conceptualismo agazapado en otros escolásticos, y se acerca a las posiciones de la filosofía contemporánea, dispuesta a dar batalla contra el cientificismo y la inteligencia prometeica. En tal sentido, cita con gratitud a Bergson, a Heidegger, a Marcel. Son dignos de estima como aproximación a partir de las vivencias profundas de la subjetividad, 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 ensimismamiento, 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.”¹²

Una aplicación inmediata de esta captación del ser nos traslada al tema de la analogía. Sucede que el concepto de ser, además de trascender todo el orden categorial, incluye actualmente en su densidad a todo aquello de lo que puede predicarse, y por eso Maritain lo llama “sobreniversal”: “no solo porque tiene una amplitud más vasta, sino también y primeramente, y esto es lo que interesa en primer término, porque es polivalente y envuelve una multiplicidad actual”.¹³ Esta analogía permi-

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.” *Approches sans entraves*, en: OC XIII, 932-933.

11. “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.” *Siete lecciones sobre el ser*, 38.

12. *Siete lecciones sobre el ser*, 85. Cf. V. POSSENTI “La liberazione dell’intelligenza alle origini dell’impresa filosofica di J.Maritain”, en: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 71 (1979) 412-414.

13. *Los grados del saber*, 334-335.

te el balance adecuado entre lo uno y lo múltiple, entre la unidad del existir y la diversidad de sus participaciones en la línea de la esencia. Y, según mi parecer, encontramos aquí una noción clave para discernir el sentido profundo de la unidad y distinción de los saberes. En efecto, por encima de todas las variantes y precisiones, el saber científico es una aspiración a descubrir el ser verdadero de las cosas. Y así como cada ciencia fija su mirada en alguna de las modalidades analógicas del ser, todas confluyen en la ciencia del ser en cuanto ser que remite, a su vez, al misterio del Ser con mayúsculas. De modo que la analogía puede ser la clave de articulación entre los saberes.¹⁴

3.1.2 El realismo crítico

Todo lo que acabo de decir sobre la visión del ser en Maritain presupone, desde ya, el conocimiento mismo del ser, su afirmación radical como objeto del intelecto, y en definitiva la proclama del realismo gnoseológico. Va de suyo que “la ciencia es naturalmente realista”.¹⁵ 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”.¹⁶

Esta tarea reflexiva, donde la inteligencia se vuelve perfectamente sobre sí misma, es competencia exclusiva del orden sapiencial cuyo fin es juzgar. Y 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 descon-

14. “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.”: Cf. V. POSSENTI, “Aspetti metafisici del dialogo fra scienza e fede”, en: *Actas de la XXIX Semana Tomista*, Buenos Aires, 2004, 8.

15. *Los grados del saber*, 50.

16. *Los grados del saber*, 125. Cf. M.V. LEROY, *Le savoir spéculatif*, en: “Revue Thomiste” (1948) XLVIII 1-2, 236-237.

fianza. Solo es digno de un enfoque realista el sostener que “el conocimiento precede a la reflexión como la naturaleza precede al conocimiento”.¹⁷ Reivindicando la doctrina tradicional del conocimiento como un *fieri aliud in quantum aliud*, unida a la teoría de las especies y el signo formal, Maritain postula la dimensión intencional como encuentro del ser y del conocer, que redundará en una determinación positiva del sujeto a partir de la cosa.

Lo que rubrica esta perspectiva es la noción de verdad como el testimonio de lo real por vía del acto de juzgar, aquella relación que nos conduce del plano de los objetos al de las cosas mismas. 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 engendro 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 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.”¹⁸

17. *Los grados del saber*, 139-140.

18. *Los grados del saber*, 161-165.

En este entorno aparece la verdad como una propiedad que afecta al conocimiento, particularmente al juicio, por la cual se conforma con la cosa, la expresa tal como ella es.¹⁹ 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.²⁰

La verdad es, por otra parte, el baluarte que hace posible la madurez del saber y, en última instancia, su efectiva integración. “La cuestión estriba en saber si, en los diferentes campos del saber, la dignidad y el valor entero de nuestro espíritu consiste en conformarse con aquello que es”.²¹ 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.

3.1.3 Razón y fe

Este recorrido por los principios se cierra con el planteo de la relación entre la razón y la fe, que a mi juicio representa la cuestión central de todo intelectual creyente. Maritain lo era, y vale la pena recordar que, atraído por el cristianismo, su conversión se postergaba pues suponía que la fe le exigiría el sacrificio de la razón. Y aunque algunos conversos sucumbieron a ese falso dilema, Maritain descubrió, luego de su bautismo, que la razón le era restituida justamente a partir de las luces de la fe.

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

19. *Introducción a la filosofía*, 154.

20. *Sur l'idée du philosophe*, en : OC V, 986.

21. *Science, philosophie et foi*, en : OC IV, 1039-1041.

y merece llamarse propiamente una sabiduría: “la fe 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.”²² 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”.²³

Aplicando estrictamente el principio de la elevación de la naturaleza a través de la gracia, nuestro filósofo afirma que “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 solo de Dios”.²⁴ 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 suplantar la tarea de la ciencia, sino en elevarla.

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 idiosincrasia 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.

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

22. *Cuatro ensayos*, 163.

23. *El sueño de Descartes*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1956, 43.

24. *Le philosophe dans la cité*, 188.

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.”²⁵

Solo su distinción asegura a cada una en sus justos dominios y al mismo tiempo hace fecunda su relación.

4. Los grandes núcleos del saber

4.1 El sentido común y la ciencia

Cuando ingresamos propiamente en el camino de la distinción entre saberes, nos sale al cruce, ante todo, la que se plantea entre el sentido común y la ciencia. Más allá de ciertas acotaciones no del todo resueltas, entiendo que es valiosa la actitud de acogida que propone Maritain hacia las verdades de la experiencia coloquial, que además de confirmar la impronta realista del conocimiento, se propone como una materia preparatoria del trabajo científico. Gracias a las señales del sentido común la inteligencia define sus coordenadas y encuentra un anclaje en sus certezas naturales, preservándola de cierto cientificismo que la distancia del ser.

El contenido sobre el que recae este conocimiento provisional es doble: hay por una parte 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 sensible,²⁶ 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.²⁷ No obstante, es innegable que los avances de la ciencia, sobre todo en los últimos tiempos, se han hecho a expensas del sentido común, y por eso es pre-

25. *Los grados del saber* 11, 395.

26. Y también, las que se verifican en el orden espiritual. Así por ejemplo: “Todo hombre capaz de reflexión sabe en verdad o «siente» naturalmente lo que es conocer o saber.” *Grande logique*, en: OC II, 681.

27. Cf. *Introducción a la filosofía*, 109-110; *Siete lecciones*, 47.

ciso una crítica muy delicada, que sin desoír las intuiciones básicas de la experiencia sea capaz de regularla y elevarla a un estado superior.²⁸

Así ingresamos en la temática del saber científico propiamente dicho. Una de las claves de la teoría maritainiana está, a mi juicio, en la concepción analógica de la ciencia. Para nuestro autor es un hecho que, a lo largo de la historia, este concepto ha tomado distintas inflexiones, pero que retienen sin embargo una referencia común a un estado de perfección del conocimiento. La ciencia, en cualquiera de sus formas, significa un saber por las causas, a las que conecta su objeto mediante algún procedimiento riguroso de justificación.²⁹ Cada una de las formas analógicas en que puede manifestarse el conocimiento científico participará en su medida de estos tres parámetros fundamentales:

- Justificación causal
- Certeza de las conclusiones
- Universalidad y necesidad del objeto

A partir de este paradigma se abre una gama de niveles epistémicos que matizan los parámetros indicados. Por ejemplo, la referencia a la causalidad supone tener en cuenta la teoría de los tipos y niveles de causalidad, y se apoya en definitiva en principios metafísicos directamente reconocidos a partir de la intuición del ser sobre la que ya se ha tratado. Por

28. "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 necedad, al materialismo, a la incompreensión de lo que es vivo y espiritual; y en este sentido la filosofía debe rectificarlo de continuo"; *Los grados del saber*, 140. Aquí aparece por primera vez, aunque no del todo clara, la distinción que luego se volverá crucial entre la *naturalidad* del conocimiento y el *estado* existencial bajo el cual opera actualmente.

29. La ciencia es "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 aquélla y la inmensa parte conjetural y probable que las ciencias más concretas añaden a sus certidumbres y que por lo demás determinan con rigor"; *Los grados del saber*, 52.

lo tanto es necesaria su presencia aún en aquellas teorías o formalizaciones más alejadas de lo propiamente ontológico. En cuanto a la universalidad, dependerá de los procedimientos abstractivos en los que se funda, y que permiten alcanzar diversos grados de refinamiento objetivo. La división subsecuente de los saberes, según Maritain, resulta de una compleja combinación de estos parámetros que procuraré exponer a partir de diversas fuentes no siempre claramente coordinadas entre sí.

4.2 *La filosofía y el enfoque ontológico*

Maritain asume sin reparos la clásica distinción entre las tres grandes áreas del saber científico: la filosofía, la ciencia propiamente dicha y la teología. Puede decirse que un rasgo propio de su pensamiento ha sido la defensa de los fueros del conocimiento filosófico, seriamente amenazado en su época por las pretensiones hegemónicas del neopositivismo.³⁰

La filosofía es definida como:

“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.”³¹

Glosando este concepto el filosofar 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 solo busca honrar la inteligencia. 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

30. “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”; *Cuatro ensayos*, 139.

31. *Introducción a la filosofía*, 87. El análisis que sigue responde a la exposición de esta definición en las pp. 81-89.

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 las frustraciones temporales. Solo el don de la caridad, solo la 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.³²

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. Lo que le interesa es el conocer con certeza,³³ 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

32. Cf. *Los grados del saber* cap. I: "Grandeza y miseria de la metafísica", 19-44 y la amplia discusión desarrollada en los capítulos II y III de *Théonas o las conversaciones de un sabio y dos filósofos*, Buenos Aires, Librería Santa Catalina, 1935.

33. "... 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"; Cf. A. AMOROSO LIMA, "A filosofía sintética de Maritain", en: A. COUTINHO y otros, *Jacques Maritain*, Sao Paulo, Agir, 1946, 27.

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.”³⁴

Este carácter sapiencial se debe atribuir, primariamente, a la metafísica o ciencia del ser en cuanto ser, y solo *secundum quid* se extiende a las demás partes de la filosofía, que si bien investigan por las causas primeras, se 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, “solo 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”.³⁵

4.3 La ciencia y el enfoque empiriológico

Es de lamentar que, tras el paso histórico arrasador de las corrientes científicas, el vocablo “ciencia” se haya restringido a un modo especial de saber, y para colmo el más alejado de la ejemplaridad anteriormente descrita. Maritain asume con resignación este giro semántico. Pero resulta trabajoso discernir qué es lo que él entiende por ciencia en la acepción actual del término, ya que su abordaje en diferentes ocasiones no es del todo uniforme. Una manera más o menos directa de plantearlo sería

34. *Introducción a la filosofía*, 86.

35. *Ibid.*, 87.

por contraste con la filosofía en términos de niveles de causalidad. Así, mientras la filosofía tiene por objeto las causas primeras, la ciencia se dedicaría a las causas segundas. Esta consideración introduce naturalmente una comparación jerárquica de gran importancia, y da pie a la distinción entre sabiduría y ciencia, que luego habré de retomar. Pero de hecho Maritain no insiste con este esquema, al que solo recurre esporádicamente. Tras haber ponderado las distintas fuentes, me inclino por sugerir que la forma más propia de entender “ciencia” por oposición a la filosofía y la teología es a través de la noción de *análisis empiriológico*.

En efecto, a juicio de Maritain “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”.³⁶ El análisis ontológico procede hacia la determinación de los tipos esenciales, trascendiendo la circunstancia de los accidentes empíricos que no son más que ocasión para llegar al núcleo entitativo de las cosas. De esta manera, la filosofía, partiendo de los datos de la experiencia reconoce la naturaleza o esencia de la cosa, como aquello que ante todo es, y desde lo cual se deducen las propiedades estrictamente universales y necesarias. En cambio, el análisis empiriológico estudia lo observable en cuanto tal, esto es, las determinaciones y rasgos que las cosas testimonian ante nuestros instrumentos de observación y medida. A partir de los datos extraídos de esa observación, la inteligencia científica tantea representaciones, hipótesis, modelos formales, y así. Y si bien, por tratarse de la capacidad intelectual que es indivisible, la referencia al ser sigue estando, ya no se plantea como el centro de atención sino más bien como soporte y trasfondo de las manifestaciones inmediatas que las cosas ofrecen al contacto con nuestro abordaje.

El intelecto es, en primera intención, más ontológico que empiriológico, y por ello cabe hablar de una “*ascesis propia de la ciencia experimental*” que “*implica cierta lucha contra la inteligencia*”.³⁷ Considero aquí que no debe caerse en la interpretación, sugerida por

36. *Filosofía de la naturaleza*, 94-95.

37. *Ibid.*, 97.

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”.³⁸ En virtud de este enfoque la ciencia debe reformular en su propio lenguaje algunos términos metafísicos, como el de la misma causalidad, la substancia o la propiedad. Así, por ejemplo, bajo este entorno la causa será entendida:

“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”.³⁹

En definitiva, la diferencia de fondo entre ambos saberes consiste en el *modus definiendi* de sus objetos, que viene a ser en términos escolásticos el *terminus ad quem* de la operación cognoscitiva entendido como el ámbito de luz bajo el cual se pone el objeto formal. Así pues en el caso de la filosofía se adoptará el cuadro de los géneros y las diferencias específicas, al menos hasta donde sea posible discernir con seguridad. La ciencia, por su parte, introducirá en las definiciones aquello que pueda ser determinado operativamente en el acto de observar o medir la cosa en estudio.⁴⁰

Son muchos los autores que han tomado con reserva la idea maritain-

38. *Los grados del saber* 21, 239. Cf. M.A. VITORIA, *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J.Maritain*, 303-310 y Y. SIMON, “La science moderne de la nature et la philosophie”, en: *Revue Neoscholastique de Philosophie* 39 (1936) 70-76.

39. *Los grados del saber*, 242-243.

40. “en ambos casos, filosofía y ciencias, se trata de un modo de abstraer y de definir en el

niana de la ciencia, a la que consideran injustamente degradada bajo el cargo de ser una mera construcción racional destinada a “salvar los fenómenos” pero sin ningún alcance propiamente ontológico. Semejante impresión puede justificarse en la primera etapa de Maritain, cuando bajo el impulso de su reciente conversión intelectual cargó apasionadamente contra el cientificismo, y en pos de defender la legitimidad del pensar filosófico pareció retacear el valor realista de las teorías científicas. Por entonces adhirió a la interpretación instrumentalista de Poincaré y Duhem, pero en sus estudios posteriores alcanzó una posición más equilibrada. No solo se mostró dispuesto a conceder que “la física, cuando construye seres de razón, procede así solo para apoderarse mejor –según su modo propio de concebir y de explicar- de la realidad observable,”⁴¹ sino que defendió enérgicamente la actuación del *intellectus* o intuición intelectual en el quehacer científico.⁴² De esta manera dejó habilitada la posibilidad de un diálogo profundo entre la ciencia misma y la sabiduría filosófica y teológica.

En la segunda parte de este trabajo será necesario introducir una subdivisión dentro del saber empiriológico, requerida a partir de los modos de subordinación o “atracción” entre saberes. Considero que conviene exponerla bajo aquel contexto a fin de hacerla más comprensible.

4.4 La teología

En cuanto a la teología, Maritain la presenta siguiendo la tradición bajo la cual este saber adoptó, en el siglo XIII, su forma científica definitiva bajo el canon aristotélico. De acuerdo con ella, la teología es la ciencia de la fe, aquella que deduce las conclusiones potencialmente contenidas en el dato revelado. Y su título de ciencia le corresponde no solo por la certeza de la adhesión al testimonio divino, sino por su procedimiento deductivo.⁴³ La teología se distingue, por una parte, de la sabiduría puramente

que se prescinde de la materia singular, y no de la materia sensible. Pero, en un caso este modo de abstraer y de definir tiende al ser sensible *como inteligible*, lo cual constituye la luz objetiva propia de la filosofía de la naturaleza, y en el otro caso, tiende al ser sensible *como observable*, precisamente en cuanto observable, lo que constituye la luz objetiva propia de las ciencias de los fenómenos; cf. *Filosofía de la naturaleza*, 162.

41. *Los grados del saber* 21, 239.

42. *Approches sans entraves*, en: OC XIII, 933-946.

43. “si Dios reveló en la obscuridad de la fe algo de Él, el intelecto podía y aun debería esfor-

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 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*).”⁴⁴

Ni menos aún con la visión facial de Dios, en el estado de gloria propio de la beatitud. 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:⁴⁵



zarse 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”; cf. *El sueño de Descartes*, 121-122.

44. *Introducción a la filosofía* 109, p. 102.

45. *Los grados del saber*, 396-401 y *Cuatro ensayos...*, 164-165.

Conviene añadir que el examen de la teología en términos epistemológicos permite aplicar muy directamente los términos antes presentados acerca de la relación entre razón y fe. 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”.⁴⁶

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. De lo cual se desprende no solamente una estricta distinción entre filosofía y teología, sino también la condición esencial que supone el acto de fe sobrenatural presente en el teólogo. Filosofar sobre un contenido en cuyo origen divino no se cree, o sea hacer teología al margen de la gracia, no es más que “un cadáver de la teología”.⁴⁷

En resumen, los grandes núcleos del saber, la filosofía, la teología y la ciencia, constituyen según Maritain distintas realizaciones del ideal clásico de *epistémé* bajo unidad analógica. 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 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

46. *Ciencia y sabiduría*, 183-184.

47. *Los grados del saber*, 400.

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 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.

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.

5. La clasificación del saber

A partir de esta presentación general de los tres tipos del saber científico se vuelve bastante más intrincado descubrir los patrones de organización que orientan las ulteriores divisiones. De hecho, no parece conforme al pensamiento de Maritain proceder como si aquella tripartición fuese la fundamental. Más bien habría que decir que, ante todo, se separan el orden natural y el sobrenatural. Este último incluye no solo a la teología sino también otras formas no discursivas, donde solo permanece la idea de ciencia como índice de perfección, pero ya no en su sentido lógico. Así ocurre, como recién se señaló, con la sabiduría mística, los dones del Espíritu Santo y la visión beatífica. Las pautas de distinción que se ponen en juego aquí han sido ya caracterizadas en el apartado sobre la relación entre razón y fe. En lo sucesivo voy a dedicar una mayor atención al dominio de los saberes de orden natural, conforme a un esquema tentativo que luego permitirá comprender mejor las instancias de conexión entre las disciplinas.

Valga destacar, ante todo, que el pluralismo epistemológico que admite Maritain encuentra su fundamento en una metafísica de la diversidad de entes, y en un realismo del conocimiento que no solamente toma conciencia de esa riqueza de lo existente sino también de la debilidad del intelecto humano para abordarla.⁴⁸

5.1 *Lo especulativo y lo práctico*

El criterio primordial que sigue nuestro autor en este punto ya no es el de la división entre filosofía y ciencia, sino entre lo especulativo y lo práctico. Y en esto se encuentra una notable aplicación de la impronta metafísica que sobresale en la obra de Maritain. En efecto, aunque sea correcto decir que lo especulativo y lo práctico difieren según el fin, nos aclara nuestro autor 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.”⁴⁹

Lo propio del orden práctico es tratar acerca de un objeto que connota necesariamente la ordenación a la existencia, es decir, prevalece el punto de vista de lo *realizable* con respecto a lo que simplemente es. Y a partir de ese conocimiento que ve a su objeto en cuanto ha de ponerse fuera de la representación, como existiendo por sí mismo, el saber toma una naturaleza completamente diferente de la mera teoría. Por una parte, aquello que la inteligencia dejó de lado para reco-

48. “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”; cf. *Antimoderne*, en: OC II, 930.

49. *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937, 54-55.

nocer una esencia no puede separarse de ella en el existir concreto, y por eso el saber práctico debe asumir los aspectos de contingencia, variabilidad e indeterminación propios de todo sujeto extramental (lo que la jerga escolástica llama *procedimiento a modo compositivo*). Por otra parte, el mismo hombre de ciencia debe tener presente, junto con su intelecto aplicado a ese objeto peculiar, las convenientes disposiciones tendenciales, puesto que la posibilidad de realización de ese objeto exige entenderlo como bueno y, en algunos casos, el quererlo expresamente como tal.

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. 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.⁵⁰

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

50. Cf. *Grande Logique*, en: OC II, 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*, 58-59.

es la misma especulación, y la alcanza por medio de una investigación especulativa, no debe considerarse dentro del saber práctico, sino como arte especulativo.

5.2 *El saber especulativo y los órdenes de abstracción*

Hecha esta primera subdivisión, vale detenerse en las complejidades que surgen a propósito del saber teórico o especulativo. Allí Maritain se encuentra con una tradición consolidada desde el medioevo según la cual la ciencia, en cuanto acto del entendimiento, procede por vía abstractiva. Esta cuestión tiene una importancia clave en el panorama epistemológico de nuestro autor. En distintas oportunidades nos ofrece una exposición que, en substancia, remite a lo tradicional, pero con algunos matices no desdeñables. Así, por ejemplo, sugiere utilizar la frase “visualización abstractiva” o “intuición abstractiva” para connotar el aspecto de contemplación que prevalece en el intelecto por sobre lo puramente construido. A partir de aquí se distinguen tres tipos o “grados” de abstracción: físico, matemático y metafísico. Esta doctrina está muy arraigada en la corriente escolástica de la que abrevó Maritain, y en principio nuestro autor simpatiza con ella.⁵¹

Pero se presenta la dificultad de que, en este esquema, no parece estar previsto el lugar que ocupa la ciencia en sentido actual. Conforme a la descripción convencional, estos tres niveles de abstracción pertenecerían directamente al saber filosófico. Por eso Maritain acude a otra distinción también inspirada en fuentes aristotélicas y medievales, según la cual existen dos tipos de razonamiento y de saber: *propter quid* y *quia*, a los que podría traducirse como *explicación* y *verificación*. En el primero es posible asignar la razón propia y necesaria de una cosa, siguiendo una línea deductiva perfecta. En el segundo, apenas se puede mostrar *que* algo es, o *cómo* es, mas no se llega a descubrir su *por qué*. El saber se agota en la constatación más o menos firme del hecho y de sus conexiones con otros hechos, pero sin justificarlo de manera estrictamente universal y necesaria. En el fondo, ambos

51. *Introducción a la filosofía*, 138-139; *Refléxions*, en: OC III, 174-176; *Los grados del saber*, 53-54 y 69-71; *Filosofía de la Naturaleza*, 24-27 y 36-43; *Siete lecciones*, 120-124; *Breve tratado*, 40-45; *Approches sans entraves*, en: OC XIII, 974-994; etc.

modos de saber difieren, como ya hemos visto más arriba, en el modo de definir o conceptualizar. A veces se llega a una definición esencial que permite deducir propiedades de un modo virtualmente axiomático. En otros casos, la definición es, por decirlo así, “impura” y no consigue librarse totalmente de sus aspectos contingentes.

Aquí reposa la distinción entre abstracción perfecta e imperfecta. 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 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.⁵²

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 una cierta representación simbólica o una construcción *ad hoc*, que en cierto modo merodea la esencia sin llegar a desocultarla.⁵³

52. “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 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— solo a fuerza de dura labor; y hasta agregó 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”, cf. *Los grados del saber*, 63.

53. *Ibid.*, 64.

La abstracción perfecta o *dianoética* es aquella que “a través de lo sensible capta la naturaleza o la esencia misma”.⁵⁴ Sin perjuicio de su carácter incompleto, esta abstracción toca directamente, por así decir, al fondo ontológico de la realidad, y por eso se identifica ante todo con el conocimiento filosófico (con excepción de la metafísica, cuyo objeto en cuanto *realmente separado* de la materia no es propiamente algo derivado de la abstracción). Merece destacarse en este lugar la reivindicación enfática y bien fundada que hizo Maritain acerca de la filosofía de la naturaleza. Esta disciplina había sido duramente castigada, no solo por el avance de las ciencias naturales que pretendían reemplazarla, sino por los propios escolásticos que en muchos casos no fueron capaces de separar las tesis centrales de este saber con respecto a los contenidos claramente perimidos de la física aristotélica. Maritain no solamente dedica un sesudo ensayo a justificar la legitimidad de una perspectiva filosófica acerca de la naturaleza, sino que descubre a partir de allí el valor significativo que posee dicho saber como apoyatura de una metafísica realista y como puente de encuentro entre la filosofía y la ciencia.

Pero la objetivación dianoética también se manifiesta en el proceder matemático, cuyo objeto son “las formas esenciales y las relaciones de orden y de medida propias de la cantidad; en una palabra, es el ser en cuanto cantidad”.⁵⁵ Esa cantidad, puesta en estado de indiferencia con respecto a la realidad de la que ha sido tomada, admite un tratamiento conceptual singularmente diáfano, que ha convertido a la matemática, y con razón, en un paradigma de la objetivación científica.⁵⁶

En cambio, la abstracción *imperfecta* resulta de una cierta desproporción entre el modo de abstraer y la cosa de la cual se parte, ya sea por defecto o exceso en la determinación del objeto formal. Lo primero acontece en el campo de las ciencias particulares, donde el intelecto, afinado en el nivel fenoménico, reconoce a la esencia por una suerte de circunvolución que recoge indicios a partir de sus emergentes empíricos. De ahí que Maritain hable de abstracción *perinoética*.

54. *Los grados del saber*, 320.

55. *Filosofía de la naturaleza*, 40-41

56. *Los grados del saber*, 321-322. “Solo 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.*, 282.

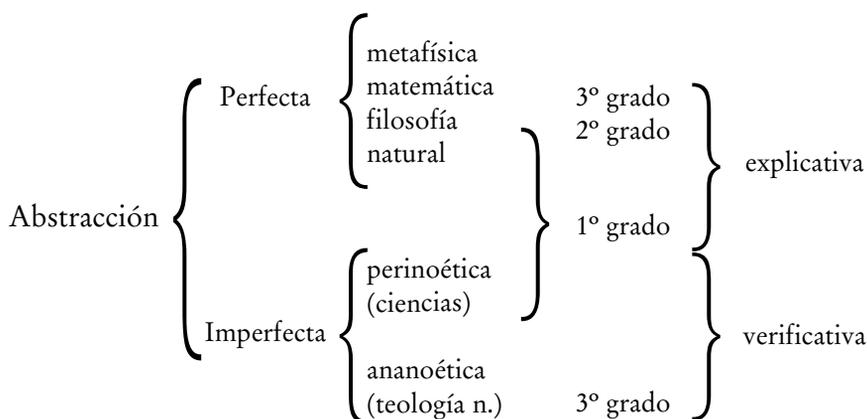
Las definiciones de este tipo son más bien descriptivas y operativas, y dan lugar a estructuras explicativas de tipo hipotético. La comparación entre lo dianoético y lo perinoético depende del orden de concreción de los objetos de intelección: mientras la mente sobrevuela a la altura de las grandes determinaciones categoriales (lo corpóreo, lo viviente, lo humano, etc.) permanece en condiciones de una abstracción perfecta. Pero al descender al detalle de las especies y sus variedades aparecen rasgos particulares que en cierto modo “esconden” la esencia, y obligan a sustituir su definición estricta por aquella semblanza en que consiste lo perinoético. Aunque no resulta del todo claro, Maritain parece establecer una coincidencia material entre lo empiriológico y lo perinoético, si bien se distinguen en el criterio por el que se los define: lo empiriológico se opone a lo ontológico (o sea, a lo filosófico), mientras que lo perinoético se opone a lo dianoético (que, además de lo filosófico, incluye a lo matemático).⁵⁷

En cuanto a la abstracción por exceso, se presenta en el caso del estudio de lo que existe separadamente de la materia, los seres puramente espirituales, como Dios o el alma humana en estado separado. Aquí se da la circunstancia de que no existe una experiencia sensorial que proporcione el caso a partir del cual la inteligencia pueda extraer lo esencial. El acceso a estas realidades solo es posible por una suerte de salto analógico, que vierte la inmaterialidad pura de esas esencias en un molde de imágenes y metáforas que solo las expresan por limitación: es la abstracción *ananoética*.⁵⁸

He aquí un cuadro sinóptico que procura hacer visualizar la panorámica de los distintos tipos de saber que hemos recorrido a partir de la idea de abstracción.

57. Se trata de “una luz disminuída 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”, cf. *Filosofía de la naturaleza*, 162.

58. “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”, cf. *Los grados del saber*, 344-345.



Hay una abundante literatura dedicada a examinar los planteos de Maritain, en algunos casos en tono fuertemente crítico, en otros procurando ponerlos al día con la incorporación de nuevas categorías epistemológicas. Así, por ejemplo, Sanguineti 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. 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 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”).⁵⁹

59. Cf. *El conocimiento humano – una perspectiva filosófica*, Madrid, Palabra, 2005, 140-148. 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

5.3 División del saber práctico

Desde el punto de vista del saber 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.”⁶⁰ En cuanto a su modo de proceder especulativo, por demostración en materia necesaria, se dice que es impropia práctica, ya que su efecto es más bien el conocimiento que la acción.

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.”⁶¹

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”, cf. *La mente del universo*, Pamplona, EUNSA, 2000, 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.

60. *Introducción a la filosofía*, 124.

61. *Ibid.*, 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

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 de orden espiritual. Pero admite que para nuestra mentalidad resulta chocante parangonar la pintura o la escultura con la carpintería o la relojería.⁶²

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.⁶³

A modo de conclusión de esta primera parte, hay dos puntos neurálgicos que aquí se ponen en juego: por un lado, la diferencia entre

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); cf. *Situación de la poesía*, 119.

62. *Arte y escolástica* 40, 28-29.

63. *Ibid.*, 25-27, 51-52 y 62-63. Cf. *L'intuición créatrice dans l'art et dans la poésie*, en : OC X, 167.

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 otro lado, 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 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 él describe como *dianoética*, con otras dos que se refieren a la captación intelectual de lo infra-inteligible (*perionoética*) y lo supra-inteligible (*ananoética*).

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.

OSCAR HORACIO BELTRÁN
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
20.12.11/15.09.12