

Beltrán, Oscar H.

La integración del saber en la obra de Jacques Maritain

Revista Teología • Tomo L • N° 111 • Agosto 2013

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 H., *La integración del saber en la obra de Jacques Maritain* [en línea]. *Teología*, 111 (2013). Disponible en: <<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

En la segunda parte de este estudio se desarrolla la instancia de unidad del saber, tomada bajo dos enfoques: la *unidad de orden*, que surge de la jerarquía natural de las ciencias en razón de sus distintos objetos formales, y la *unidad de integración*, que plantea la interacción entre las disciplinas bajo la referencia a un único objeto material. Acerca de la unidad de orden se desarrolla la teoría clásica de la subalternación, con los matices pertinentes a la diversificación actual tanto de las ciencias naturales como humanas. Con respecto a la unidad de integración, se exponen los términos fundamentales del diálogo entre la filosofía, la teología y la ciencia. Finalmente se introduce un aporte original de Maritain que él designó como *epistemología existencial*, en el que se intenta superar la rigidez de los objetos formales hacia una visión que se orienta a lo concreto. Como ejemplos se introducen el tema del conocimiento por connaturalidad, la ciencia como virtud y la cuestión de la filosofía cristiana.

Palabras clave: integración del saber – Maritain – ciencia – filosofía cristiana

ABSTRACT

The second part of this study develops the question of the unity of knowledge, under two aspects: the *unity of order*, which arises from the natural hierarchy of the sciences due to their distinct formal objects, and the *unity of integration*, which establishes the interaction between the disciplines in reference to the one material object. As to the unity of order the classical theory of subalternation is developed, with the distinctions called for by the actual diversification both in the natural and human sciences. With regard to the unity of integration, the

1. Segunda parte del artículo publicado en *Teología* 109 (2012) 19-50.

fundamental terms of the dialogue between philosophy, theology and science are presented. Finally, the original contribution of Maritain, which he called *existential epistemology*, is introduced, in which an attempt is made to overcome the rigidity of the formal objects towards an outlook directed to the concrete. As examples, the theme of knowledge as connatural, science as a virtue and the question of christian philosophy are introduced.

Key words: integration of knowledge, Maritain, science, christian philosophy

En la primera parte de este trabajo se ha propuesto el lema *distin- guir para unir* como esquema expositivo de la concepción maritainiana acerca de la integración del saber. Allí se presentó, además, el momento de análisis o distinción de los saberes, partiendo de la identificación de grandes núcleos (filosofía, teología, ciencia) y derivando hacia una clasi- ficación que articula diferentes criterios en otros tantos niveles, y pre- anuncia en cierto modo la instancia de vinculación entre las partes. Corresponde en esta última entrega desarrollar el momento de la uni- dad, el cual requiere previamente de una justificación metafísica.

En ese contexto la unidad del saber es contemplada como res- puesta 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 comuni- cación 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 naturale- zas abiertas, recorrido de arriba abajo 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”.² Y así como en el plano real todo gra- vita 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.³

2. *Ciencia y sabiduría*, p. 192

3. “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

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.⁴ En efecto, el orden que se plantea entre las distintas disciplinas no puede de ningún modo entenderse por mera nivelación u homogeneización, o según el modelo en cierto modo despótico del racionalismo cartesiano, 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.”⁵ 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.”⁶ Teniendo en mente la experiencia del positivis-

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 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”. *Antimoderne* en: OC II, 957.

4. Véase por ejemplo “Science et sagesse” en: OC VII, 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”. H. BARS, *Maritain en nuestros días*, Navarra, Estela, 1962, 85-86. Sanguinetti, por su parte, recomienda enfocar el tema desde la noción de unidad de orden más que desde la analogía de lo orgánico, cf. J. J. SANGUINETI, “Science, Metaphysics, Philosophy: In Search of a Distinction”, *Acta Philosophica* 11 (2002) 92.

5. “Science, Philosophy and Faith” en: OC VII, 1029.

6. *Ibid.*

mo 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.”⁷

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.

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.⁸

7. “La philosophie et l’unité des sciences” en: OC VII, 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”. G. BRAZZOLA, “Renouvellement de la philosophie de la nature”, *Nova et Vetera* 64 (1989) 217.

8. “Science, Philosophy and Faith” en: OC VII, 1033-1035. Habida cuenta del interés tan des-

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. 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, omnicomprensivo 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.⁹

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.¹⁰

Así pues, nuestro autor nos sugiere una ruta para comprender la

tacado 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.

9. “La philosophie et l’unité des sciences” en: OC VII, 252.

10. “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 “supravaleante” 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”. *Ibid.*, 263.

complejidad de aquella unión que acompaña a la distinción: hemos de diferenciar 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 unidad de orden*

1.1 *La atracción de las ciencias*

Para tratar esta cuestión Maritain asume la analogía entre los grados del ser y la causalidad y a partir de allí 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 hace que tales saberes resulten especialmente atractivos para el intelecto, de modo que, al cultivar un dominio particular, brota como un reclamo o aspiración a continuar la búsqueda sin detenerse en causas próximas o principios especiales.

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 la entrega 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 saberes tienden a las ciencias de la explicación propiamente dicha, de tipo deductivo, y ello por exigencia de su naturaleza misma de ciencias.¹¹ 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.

1.2 La división del saber empiriológico

En la primera parte 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 algunos aspectos del conocimiento de la naturaleza. A partir de estos elementos se plantea una distinción en el campo empiriológico 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 contruidos 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.”¹² En cuanto al tipo presentado como 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

11. *Los grados del saber*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1978, 68.

12. *Filosofía de la naturaleza*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1980, 127.128.

determinaciones sensibles y caracteres empíricos”,¹³ 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.

Si se prefiere plantear esto mismo según la terminología de las primeras obras 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.¹⁴

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 no podemos entrar en detalles, su visión de la física matemática, como ejemplar del enfoque empiriométrico, se presenta de un modo formalista, 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

13. *Ibid.*, 130. Cf. M. A. VITORIA *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain* Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2003, 230-237.

14. *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre* en: OC III, 176-178; *Los grados del saber*, 73.240-241.

su interés por un estrecho intercambio entre la física y la filosofía de la naturaleza.

1.3 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*.

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 principios. También pide que, de algún modo, le sean asignadas las causas propias a las que remite por estricta necesidad.

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 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 núme-

ro sonoro y la perspectiva acerca de la línea visual, donde lo visual y lo sonoro agregan diferencias accidentales al número y la línea.¹⁵

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 del que habla Juan de Santo Tomás quedará reducido al segundo o al tercero.¹⁶

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.”¹⁷ 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*.¹⁸

15. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica* II pars, q. 26, art. 2, 795 a-b.

16. *De la philosophie chrétienne* en: OC, V, 136.

17. *Filosofía de la Naturaleza*, 125-126.

18. “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 naturaleza, *como principios directivos*, permite hablar aquí de subalternación impropriamente dicha o de subordinación orgánica y vital”. *Ibid.*, 134.

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*.¹⁹

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.”²⁰

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

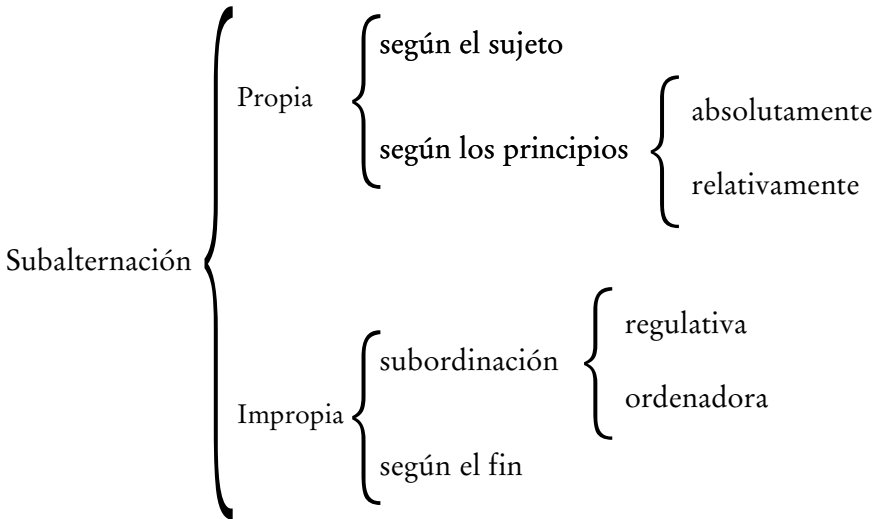
19. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica* II, 798 a.

20. *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1985, 91.

en este sentido se dice que están “subalternadas” a la metafísica *relativamente (secundum quid)*”.²¹

Finalmente, puede afirmarse que toda ciencia subalternada es, en cierto modo, imperfecta.²² 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

21. *Ibid.*, 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, 1372.

22. Cf. *Ciencia y sabiduría*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944, 127; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica* II pars, q. 26 a. 3 800 b 8-12.

(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 y distinción de los extremos.

1.4. *Las ciencias humanas y la subordinación a la ética*²³

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 no muy profundas, 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.

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 obs-

23. A. SCIVOLETTO (dir.), *Jacques Maritain e le scienze sociali* Milano, F. Angeli Ed., 1984.

tante 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 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”.²⁴ 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.²⁵

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”.²⁶ De ahí que puedan entenderse como una suerte de “moral en sentido amplio”.²⁷

24. “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, 263. Cf. *De la philosophie chrétienne* en: OC V, 136 n.

25. Maritain aclara que, 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”. *Ciencia y sabiduría*, 163-164.

26. *Approches sans entraves* en: OC XIII, 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 (dir.), *Epistemologia e scienze umane*, Milano, Massimo, 1979, 98s.

27. *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933, 70-71. Siguiendo la exposición de T. de Athay-

Nótese que en este punto Maritain introduce un nuevo concepto epistemológico, 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.²⁸

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*

de 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 socioproducción, o saber social prácticamente práctico. F. ALVES RIBEIRO, "Maritain e os graus do saber", en: A. COUTINHO *et al.* *Jacques Maritain*, Sao Paulo, Agir, 1946, 109-110.

28. "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*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937, 53. "Los principios éticos son los que proporcionan su carácter específico a las soluciones económicas" en: *A propos de "Lettre sur l'indépendance"* en: OC VI, 1093.

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 allí la encarnación de un cierto valor.²⁹

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 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.³⁰

2. La unidad de integración

Acerca de la unidad de integración, Maritain nos pide, ante todo, “evitar por igual un separatismo perezoso y un concordismo demasiado condescendiente”.³¹ Y en este punto veo como un dato significativo el ejemplo de vida de nuestro autor. Hay una palabra que hoy se

29. “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 su dependencia de un conocimiento de orden práctico y de su referencia a la filosofía del hombre y de los actos humanos”. *Ciencia y sabiduría*, 166. Cf. CH. DE KONINCK “Sciences sociales et sciences morales”, *Laval Théologique et Philosophique* I (1945) 194-198.

30. “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”. *Le philosophe dans la cité* en: OC XI, 19-20.

31. *Los grados del saber*, 107.

invoca con insistencia en diferentes círculos, y que señala un rasgo cada vez más presente en el mundo académico: la palabra “diálogo”. Y Maritain ha sido, sin duda, un hombre de diálogo. Pero, como acabo de citar, sin separatismos ni concordismos. Un diálogo que supone distinciones a veces crueles, y en el que el choque de las convicciones, capaz de hacer saltar chispas, es preferible a un pacto donde se postergue la verdad. Como filósofo de vocación, Maritain tematizó y puso en práctica el diálogo desde la filosofía con la teología y la ciencia.

2.1 *El diálogo entre la filosofía y la teología*

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.

2.1.1 La teología supone el conocimiento filosófico de los preámbulos de la fe.³²

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”.³³

2.1.2 La filosofía es instrumento de la teología.³⁴

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

32. *Introducción a la filosofía*, 106.

33. *El Campesino del Garona*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967, 129.

34. *Introducción a la filosofía*, 106-107.

mejor servicio que la filosofía puede aportar depende de que conserve su naturaleza y su método propio.³⁵

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.”³⁶

Digamos también 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 ampliar 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 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

35. Cf. *De la philosophie chrétienne* en: OC VII, 64-65; *Antimoderne* en : OC II, 948-949 n. 1.

36. *Introducción a la filosofía*, 106. 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 sobre elevada a su vez por el empleo mismo que la teología hace de ella, como la causa instrumental es sobre elevada al ser movida por el agente principal ; pero es la verdad filosófica, no el error filosófico, lo que puede ser sobre elevado 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”. En: OC XI, 122. Esta incorporación de la filosofía en la teología no implica ninguna relación de subalternación, ni propia ni impropia. Cf. *Ciencia y sabiduría*, 222.

pluralismo que, por razones de disciplina, no es indiscriminado.³⁷ Cabe agregar aquí que, de acuerdo a la enseñanza de Juan Pablo II, ha de quedar a salvo, en cuanto sea posible, la autonomía del saber filosófico que por 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.³⁸

2.1.3 La teología estimula el desarrollo de la investigación filosófica.³⁹

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 con-

37. *Approches sans entraves* en: OC XIII, 867-869. 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 Ceglie, "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*", *Filosofia Oggi* 29 (2006) 334-335.

38. "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". JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* 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 rechaza cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación". (84).

39. *Introducción a la filosofía*, 107.

ducido 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.⁴⁰

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.⁴¹

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.⁴² Según nuestro autor, la crisis de nuestro tiempo ha des-

40. "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". *Approches sans entraves* en: OC XIII, 519-520.

41. *De la philosophie chrétienne* en: OC V, 38-46.

42. *Ibid.*, 65-66.

crito 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.⁴³

2.2 *El diálogo entre la filosofía y la ciencia*

Respecto a lo segundo, vale subrayar el papel mediador que le toca a la filosofía de la naturaleza en el intercambio que ha de darse entre lo ontológico y lo empiriológico. A pesar del descrédito que aún pesa sobre ella, Maritain la declara como una pieza insustituible para la integridad del edificio filosófico y para un diálogo cercano y enriquecedor con la ciencia. Y aunque a veces el tono que emplea nuestro autor para referirse al conocimiento científico destila un aire peyorativo, prevalece decididamente su creencia en una auténtica integración.

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 lo hacen 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”.⁴⁴ Pero una vez establecidas las distinciones y fronteras, ya no hay peligro de acercar mutuamente ambos dominios, para que cada uno complete en el otro el afán del conocimiento que ningún enfoque particular puede agotar.

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.⁴⁵ Así, pues, debe rechazar-

43. *El Campesino del Garona*, 197-198.

44. “La philosophie et l’unité des sciences” en: OC VII 256-257.

45. “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”. *Filosofía de la naturaleza*, 149; *Los grados del saber*, 285-286. 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

se 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”.⁴⁶

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 proposiciones científicas hacen efectiva la encarnación de los principios filosóficos y refuerzan indirectamente 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”.⁴⁷

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 prolon-

un cuerpo, abstracto e ideal. La metafísica no tiene cuerpo empiriológico; no es más que espíritu”. *Los grados del saber*, 293.

46. *Utilidad de la filosofía*, Madrid, Morata, 1962, 80. *Introducción a la filosofía*, 106.

47. *Introducción a la filosofía*, 99. *Los grados del saber*, 104.

gación 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. 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.⁴⁸ 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 empíriológica de la realidad. Ya sabemos que Maritain busca siempre el difícil equilibrio que impida tanto la separación como la confusión 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”.⁴⁹ Pese a ello creemos que, en cierta forma, ese influjo se verifica, por una parte, según el esquema de la subordinación o atracción regulativa que recién presentamos: 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 enseguida 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. Este último aspecto tiene a

48. A modo de ejemplo citamos a M. ARTIGAS, *Filosofía de la naturaleza*, Pamplona, EUNSA, 1998⁴; W. WALLACE, *The Modelling of Nature*, Washington, The Catholic University Press, 1996; G. BASTI, *Filosofía della natura e della scienza*, Roma, Lateran University Press, 2003.

49. *Los grados del saber*, 23.

mi juicio una destacada presencia en la obra de Maritain y merece una referencia algo más pormenorizada.

2.3 ¿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, 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 carece 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”, y asumiendo “una información fenoménica no sometida a crítica y sólo completada con una visión metafísica”.⁵⁰

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 evolucion-

50. Cf. F. MIHURA SEEBER, “El problema de la ciencia-tecnología. Una propuesta doctrinaria”, en: *Actas de la XXIX Semana Tomista*, Buenos Aires, 2004, 132-133, evoca expresamente el estudio de J. J. 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”. 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 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” (335). Pero en textos más recientes se nota en él un paso hacia posiciones más

nista 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 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 insuficiente-

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. J. J. SANGUINETI, *Science, Metaphysics, Philosophy*, 90-92.

mente 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.⁵¹ 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* [sic] 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 el intercambio entre los saberes.⁵² Creemos que las consideraciones de Sanguineti ayudan a valorar en una medida justa la contribución de Maritain, y aportan una crítica

51. 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, 985.

52. Cf. “La integración entre ciencia y filosofía”, en: *Actas de la XXIX Semana Tomista*, Buenos Aires, 2004.

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.⁵³

3. La unidad más allá del objeto

3.1 *Una epistemología existencial*

Llego, finalmente, a lo que estimo como la contribución más valiosa de Maritain en el campo de la integración del saber. Apoyado una vez más en los baluartes metafísicos, nuestro autor nos recuerda la primacía del acto sobre la potencia, que en el caso del ente se traduce en una primacía del existir sobre la esencia. La doctrina realista de nuestro autor lo impulsa a afirmar con fuerza un más allá de los objetos, un mundo de existentes que no solo hace posible todas las objetivaciones acerca de él, sino que constituye en rigor el término mismo del acto de conocimiento. Y a través de ese acto la reflexión conduce

53. "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, 1195.

al reconocimiento del sujeto como un existente cuyo ser no se reduce al mero conocer.

En el ocaso de su vida, Maritain dejó pendiente un proyecto de lo que llamó *epistemología existencial*, donde se trata de profundizar en la intuición de las cosas como sede realizadora y unificadora de los objetos formales. Esa epistemología inconclusa debería completar la consideración del orden objetivo con una perspectiva acerca de la trascendencia del conocimiento, de nuestra capacidad de llegar verdaderamente al ser de las cosas, del valor fecundante de la experiencia y sus posibilidades de verificación. Maritain insiste en reconocer a las ciencias ese índice de realidad que parece esconderse en la trama de los conceptos, y así sostiene 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.”⁵⁴

3.2 *El conocimiento por connaturalidad*

Pero así como el conocimiento termina en la cosa y en ella se reunifica, hay también una unidad absolutamente original que depende de la condición misma del sujeto en cuanto tal. La mediación de los objetos no solo remite a las cosas mismas, sino también a la conciencia de nuestra afinidad con ellas, que es justamente una relación de sujeto a sujeto. La pista que condujo a Maritain en esta dirección ha sido, una vez más, propuesta por la filosofía clásica pero progresivamente opacada por las distintas formas del racionalismo. Se trata de la noción de connaturalidad, como un conocimiento que no se explicita en signos, sino a través de una especie de conmoción afectiva a través de la cual el sujeto experimenta su semejanza con las cosas. El vehículo ordinario de esa connaturalidad es el amor que nos despierta, ya no

54. *Grande Logique* en: OC II, 741-743. *Breve tratado*, 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*, 185-186.

la idea del bien, sino el bien *que* es el otro, como sujeto insustituible, como una invitación a fundirnos en la existencia. Solo desde esta dimensión, próxima al *ser con otros* de la filosofía contemporánea, es posible explicar ese olfato privilegiado, esa misteriosa empatía que muchos intelectuales poseen para desentrañar la naturaleza de las cosas. En este ámbito 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 sur l'intelligence* 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.”⁵⁵ 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 Cír-

55. *Réflexions sur l'intelligence*, 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 nomenclalmente-, 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*, 71.

culo de Viena a un reduccionismo fiscalista, donde las ciencias humanas se limitan a lo puramente descriptivo.⁵⁶

3.3 *Saber y virtud*

Otra referencia importante que nos recuerda Maritain es la connotación virtuosa que supone el ejercicio del saber. Los objetos de conocimiento se dan en el acto que los piensa, y remiten, como principios operativos fundantes, a esas determinaciones operativas permanentes que llamamos hábitos. Cada ciencia supone un hábito particular que pone al sujeto en familiaridad con una cierta región del ser y lo perfecciona en relación a la identificación intencional con esa realidad. El hábito, dice Maritain, es como una luz que pone a la inteligencia en proporción con sus objetos. Así es posible discernir hábitos o mejor virtudes naturales y sobrenaturales, especulativas y prácticas, particulares y sapienciales. Pero ese vasto repertorio de virtudes, en cuanto viven por el sujeto, confluyen espontáneamente en la unidad de la persona y se refuerzan mutuamente a partir de ella. Así como la vida material se expresa en multitud de actos en una corriente orgánica y fluida, la vida del espíritu, en su densidad existencial, unifica sin confundir “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”.⁵⁷

La unidad de los hábitos, en el plano intelectual, reposa en el papel central de la *sabiduría*. Ya se ha mencionado la importancia de este concepto en la primera parte, a propósito de la distinción y jerarquización del conocimiento. 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

56. Cf. sobre este tema V. Possenti, *Epistemologia e scienze umane*, 46.

57. *Breve tratado*, 178.

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 solo se unifica a las ciencias sino también al hombre que piensa.⁵⁸

3.4 La filosofía cristiana

La aplicación más rotunda de esta visión existencial y unificadora del sujeto aparece, a mi entender, en el desarrollo de la problemática de la filosofía cristiana. En este arduo tema Maritain deja en claro, ante todo, la autonomía irrestricta de la filosofía como modo de saber. Pero añade que es su mismo objeto el que le pide a la filosofía continuar la búsqueda más allá de sí misma: “Afirmar la naturalidad de la 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.⁵⁹ Más aún, sólo bajo el auxilio de la fe puede el hombre hacerse plenamente consciente 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.⁶⁰

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”.⁶¹ 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

58. “Science et sagesse” en: OC VII 1053-1055.

59. *Ciencia y sabiduría*, 99.92; *Approches sans entraves* en: OC XIII, 864-865.

60. *Ciencia y sabiduría*, 110; G. PROUVOST (ed.), *E. Gilson – J. Maritain: Deux approches de l'être – Correspondence 1923-1971*, Paris, Vrin, 1991, 193-194; *De la philosophie chrétienne* en: OC V, 83-84.

61. *De la philosophie chrétienne* en: OC V, 27.

hombre debe realizar en condiciones de *ejercicio* peculiares, que no están contenidas en aquella especificación, y por eso deben ser cuidadosamente distinguidas.

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 solo 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”.⁶²

Maritain acentúa ese influjo cuando se trata de penetrar en el misterio del mal, ya que ninguna ética puramente filosófica, ni mucho menos una teoría histórica o psicológica, serían capaces de dilucidar la ruptura original del hombre con Dios y el sentido de la existencia humana sino solamente desde la sabiduría de la Cruz. Para decirlo una vez más con las palabras de nuestro autor: “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.”⁶³

62. *Approches sans entraves* en: OC XIII, 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 sur l'intelligence* en: OC III, 138.

63. *De Bergson a Santo Tomás de Aquino: ensayos de metafísica y de moral*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946, 236.

Conclusiones

La vida y la obra de Jacques Maritain nos ofrecen una respuesta original y profunda a un problema que él vivió como propio, pero que también es nuestro y de siempre: el de la unidad del saber. A mi entender esa respuesta está en la afirmación del ser como principio absolutamente primero y en la capacidad intuitiva de la inteligencia humana para reconocerlo. Por ser creado, el ser de nuestra experiencia se realiza en una multiplicidad de géneros, especies y facetas. Por ser humana, la inteligencia medra su conocimiento por los senderos de la ciencia y la sabiduría, e incluso más allá de ellos. Mas, por ser inteligencia, se eleva sobre lo múltiple hacia la unidad, ordenando jerárquicamente sus objetos según la luz que cada uno de ellos irradia, en una trama compleja de relaciones de subalternación. Y los pone en diálogo, haciendo que se iluminen mutuamente, en la unidad existencial de las cosas, que es también la del mismo sujeto. Esa unidad tiene su vértice más allá de lo finito, y como diría San Agustín supone el creer como plenitud del entender.

Sin duda que la propuesta de Maritain merece algunos reparos y necesita mejorarse. No parece del todo equilibrada en el momento de distinguir la filosofía y la ciencia, apelando a contrastes que no favorecen su integración. Tal vez cuente en ello un cierto apego a los modos escolásticos, y una visión de la ciencia algo sesgada hacia los moldes neopositivistas. Por el lado de la integración, el empleo de algunas metáforas y la insistencia en los vínculos de atracción y subalternación podrían desdibujar la justa autonomía de cada saber, en un empeño de unificación quizás absorbente.

Habida cuenta de sus imperfecciones y de sus nudos tal vez no resueltos, prefiero rescatar, en definitiva, la idea maritainiana de una genuina integración del saber fundada en la unidad de lo real y del hombre como microcosmos. Es por cierto una tarea inconclusa, que debe ser siempre matizada y ajustada a medida que vayamos conociendo cada vez mejor el universo exterior y el interior. Pero de la que no sería justo, así me parece, hablar en el futuro sin evocar el aporte de Jacques Maritain, a quien cedo finalmente la palabra: “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”.⁶⁴

OSCAR HORACIO BELTRÁN
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
15.06.13 / 02.07.13

64. *Ciencia y sabiduría*, 50-51.