

## Jacques Maritain y la epistemología existencial

Resumen: Dentro de la notable e influyente producción intelectual de Maritain ocupa un lugar especial la temática epistemológica. Una de las contribuciones más originales y promisorias de este autor ha sido la idea de una epistemología existencial, entendida como reflexión acerca del conocimiento y la ciencia bajo los principios de una metafísica del ser como acto primordial. El artículo propone una recorrida desde esos principios y su concreción en ciertos temas clave, como la relación entre ciencia y existencia, el conocimiento por connaturalidad, el dinamismo de los hábitos y la filosofía cristiana.

Hoy en día hablar de epistemología parece remitir exclusivamente a un reducido espectro de vertientes filosóficas como el neopositivismo, el estructuralismo, la escuela del análisis y no mucho más. De hecho han sido estas líneas doctrinales las que incubaron el uso de ese término e introdujeron la problemática del conocimiento científico como un tema dominante en la reflexión del siglo XX. Mientras tanto, el realismo metafísico, que abreva en la tradición platónica y aristotélica, consolidada a partir del pensamiento cristiano, lucha por abrirse camino desde una posición poco ventajosa. Esta situación amerita un análisis amplio y complejo que no deseo abordar aquí. Lo cierto es que, aun en medio de un clima fuertemente adverso, es posible detectar y revalorizar algunos intentos verdaderamente relevantes de consideración de la temática de la ciencia en clave realista<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La complejidad del debate epistemológico en la actualidad me obliga a ser preciso: el realismo al que aludo se apoya en la metafísica del ser como principio fundamental de la realidad y objeto primario del entendimiento. Hay un realismo que compromete solamente al valor referencial de las teorías científicas que no necesariamente supone ni se sigue de aquél, y que ha sido tratado por autores como Harré y Putnam.

Tal vez el más importante de los autores dedicados a este asunto bajo la perspectiva filosófica de santo Tomás de Aquino haya sido Jacques Maritain. Curtido por una larga y rica experiencia vital acogida en un espíritu talentoso e inquieto, este ilustre pensador francés ha dejado una descollante producción en casi todas las áreas del saber filosófico, pero con especial interés hacia las cuestiones epistemológicas. Formado en el núcleo de la ideología científicista, su instinto metafísico disparó una búsqueda de trascendencia que no se detuvo en el feliz hallazgo de la filosofía de Bergson. Aquello era a la vez un consuelo y un estigma, porque introducía un abismo infranqueable entre la discursividad puramente instrumentalista de las teorías científicas y la intuición no conceptualizable de la metafísica vitalista. Bajo la conmoción existencial de la finitud y la desesperación Maritain descubrió la respuesta de la fe cristiana. Y desde ella recuperó el sentido profundo del conocimiento racional: ya no se trataba de perder la fe para salvar la ciencia, ni de perder la ciencia para salvar la fe. Lo verdaderamente revelador del mensaje cristiano fue su capacidad de asumir lo natural en lo sobrenatural, de redimir al pensamiento de sus flaquezas y desvíos, recobrando la unidad entre ciencia y sabiduría que estaba quebrada desde los tiempos modernos<sup>2</sup>.

La trayectoria y los detalles de la enseñanza de Maritain en este campo están sistematizados en *Los grados del saber*, obra de gran envergadura cuyo subtítulo, «distinguir para unir», caracteriza con precisión el lema que preside las reflexiones epistemológicas de nuestro autor<sup>3</sup>. Mucho se ha escrito sobre diversos aspectos de esa obra. En una reciente investigación volcada en mi tesis doctoral, aún no publicada, me ocupo en detalle del análisis de esta temática. Pero considero interesante extraer como contribución para esta oportunidad lo que, a mi juicio, viene a ser el aporte más sugerente y prometedor de Maritain: su *epistemología existencial*.

Uno de los reproches que se han formulado de manera general respecto del pensamiento maritainiano tiene que ver con un supuesto conservadurismo excesivo. El apego casi servil a las fuentes aristotélicas y de santo To-

---

Cf. C. CARMAN, "Realismo científico' se dice de muchas maneras, al menos de 1111 (Una elucidación del término 'realismo científico')", *Scientiae Studia* 3 (2005) 43-64.

<sup>2</sup> Cf. R. MARITAIN, *Las grandes amistades*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1954; A. PAVAN, *La formazione del pensiero di Jacques Maritain*, Padova, Librería Gregoriana Editrice, 1985; M. L. PICÓN, *Portavoces de sabiduría: elementos para una filosofía de la esperanza en Jacques y Raïssa Maritain*, Buenos Aires, EDUCA, 2007.

<sup>3</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber. Distinguir para unir*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1978.

más, la alabanza de la época medieval en contraste con los fuertes reparos al pensamiento moderno, el recurso pertinaz a los comentarios de la Segunda Escolástica y el uso de un vocabulario arcaico y salpicado de neologismos algo exóticos, todo ello ha sido una mala prensa para Maritain. Y en parte puede justificarse. Pero una vez que nos adentramos en su atmósfera cobra relieve una mirada más amplia, que sin desconocer sus preferencias y modismos reivindica el ejercicio de un pensar vital, emprendedor, que no se nutre de nostalgias sino que busca abrirse camino asimilando lo nuevo mas no en cuanto nuevo, sino por su intrínseco valor de verdad. En tal sentido la fortísima predilección de Maritain por el tomismo tiene mucho que ver con la fecundidad de esta filosofía para extraer de sí los principios intemporales que permiten iluminar cada época, y al mismo tiempo su gran capacidad de enriquecimiento a partir del aporte de otros autores<sup>4</sup>.

En la dilatada producción de Maritain abundan los ejemplos de esa actitud que, afianzada en el baluarte de los principios metafísicos fundamentales, dialoga en fecunda interacción con las problemáticas contemporáneas. El valor del conocimiento científico, pero también los problemas actuales de la política, el arte y la teología, ilustran con elocuencia la práctica de ese intercambio vital. Y aquí arribamos a nuestro tema: en dos trabajos publicados en la *Revue Thomiste*<sup>5</sup> Maritain anuncia su intención de componer «un ensayo de

---

<sup>4</sup> J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 1944, p. 17: «Lo que esperamos de él [el tomismo] en el orden especulativo es la solución *actual* de los valores de la inteligencia; y en el orden práctico la salvación igualmente *actual* (en la medida en que ello depende de una filosofía) de los valores humanos. Nos ocupamos, en una palabra, no de un tomismo arqueológico, fósil, sino de un "tomismo viviente"»; *Id.*, *Hommage au Card. Mercier*, en *Ceuvres Complètes*, Paris - Fribourg, Saint Paul - Ed. Universitaires, 1982-2000 (en adelante *CEC*), t. IV, p.1175: «La filosofía de santo Tomás no es una filosofía muerta, una doctrina pasada, encerrada en un tiempo superado, y que no podría constituir sino el objeto de trabajos retrospectivos de expertos medievalistas. Es una doctrina viviente, llamada a afrontar todos los problemas de la inteligencia moderna y de la vida moderna, sin olvidar jamás, en su mismo ejercicio, esta exigencia primera del espíritu peripatético que quiere que las ideas surjan para nosotros no de una simple procedencia libresca, sino de las aguas vivas de la experiencia, experiencia metódica y racionalista de las ciencias, experiencia más vasta y más difusa de los conflictos y de las aporías, de la problemática constantemente agitada por la pobre vida del animal racional». Las traducciones inéditas son mías.

<sup>5</sup> J. MARITAIN, "Réflexions sur la nature blessée", *Revue Thomiste* 68 (1968) 5-40; J. MARITAIN, "Réflexions sur le savoir théologique", *Revue Thomiste* 69 (1969) 5-27, luego reeditados en *Approches sans entraves*, en *CEC XIII*, pp. 767-869.

epistemología *existencial* que presupone la epistemología clásica pero asume otras cuestiones y se pone bajo un punto de vista diferente»<sup>6</sup>. Esas «otras cuestiones» tienen que ver principalmente con las condiciones existenciales bajo las cuales opera el conocimiento humano, tanto en la condición herida por el pecado original como en el estado de redención y de gracia que son especialmente significativos para la tarea del teólogo. Desde mi punto de vista el deseo que los rigores de la vejez no dejaron realizar a Maritain puede ser a la vez un desafío para nosotros, tanto por su valor intrínseco como para llegar a un adecuado complemento de las intuiciones explicitadas por este autor.

Para una adecuada evaluación de esta propuesta considero que debemos remontarnos a los principios, que es el modo propio en que se configura el pensamiento de Maritain. En tal sentido corresponde evocar su afirmación acerca de la primacía del ente, y más precisamente del existir, como acto de toda realidad y como objeto propio del entender humano.

### 1. La filosofía del ser

En el comienzo de su extenso trabajo sobre filosofía moral, Maritain confiesa no sentirse cómodo con la denominación de «tomista», pues no es del todo feliz designar a una filosofía con el nombre de quien él consideraba ante todo un teólogo. Más aún, el espíritu mismo de esa filosofía la inhibe de identificarse con un único autor, pues su contenido está en permanente desarrollo y renovación, conforme a la impronta histórica del hombre y su búsqueda de la verdad. En todo caso, propone Maritain, llamémosla «filosofía del ser»<sup>7</sup>.

Nuestro autor se empeña con insistencia en sostener que el ser es lo absolutamente primero, pues es aquello que todo lo encierra, que todo lo demás supone y a partir de lo cual todo lo demás se comprende:

«¿Cuál es el hecho más simple que ven mis ojos abiertos sobre el mundo, y que capta mi inteligencia? En otros términos: ¿cuál es la proposición de orden experimental más banal, y más cierta, que me es dado formular? *Hay cosas que son, nada más ba-*

---

<sup>6</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, p. 823. Un poco antes la había designado como «epistemología concreta», p. 814.

<sup>7</sup> J. MARITAIN, *Filosofía Moral*, Madrid, Morata, 1966, p. 8.

nal y más cierto. Este hecho está implicado en toda mi experiencia, y en toda experiencia»<sup>8</sup>.

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

A propósito de este conocimiento del ser Maritain emplea el término *intuición*. En ello no puede disimularse la poderosa influencia de su maestro Bergson. No cabe duda de que, en tal sentido, su encuentro con el pensamiento de Aristóteles y santo Tomás le ha permitido un notable enriquecimiento de la visión de esos autores con respecto al abordaje de los primeros representantes de la nueva escolástica, más cómodos con una posición de tinte wolffiano. Puesto a definirla, Maritain aprovecha para insistir en la variedad de usos a los que puede extenderse el término:

«reservaré el nombre de *intuición* ya sea a la intuición del sentido externo, ya sea a la intuición creadora propia del poeta, ya sea a la intuición puramente intelectual y cognitiva, -pienso sin duda en esos juicios intuitivos que dirigen todas las conexiones lógicas y que, vinculando inmediatamente un concepto-predicado a un concepto-sujeto, brotan ellos mismos en el campo nocional, como el principio de identidad y las otras asersiones primeras que debemos al *intellectus principiorum*, mas pienso también y sobre todo en la intuición metafísica por excelencia, la intuición del ser, -acto judicativo privilegiado por el cual, “viendo” sin componer conceptos entre ellos, el intelecto se traba en lucha directa con lo real»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> J. MARITAIN, *Antimoderne*, en CEC II, p. 1049.

<sup>9</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, pp. 932-933.

El concepto de ser es absolutamente primero, de modo que «todos los demás son determinaciones suyas... a él subimos inevitablemente como a la fuente; es a él a quien la inteligencia ve primeramente y ante todo»<sup>10</sup>. Es tal su radicalidad que se antepone a cualquier otro contenido atesorado desde la infancia y ni siquiera la mente del hombre primitivo puede sustraerse de su resplandor. Es verdaderamente una «intuición central»<sup>11</sup>, el corazón mismo de la vida intelectual, el germen de toda posible indagación y, en definitiva, el punto de partida absoluto de la filosofía.

«La intuición del ser no es, absolutamente, como la realidad del mundo y de las cosas, el fundamento absolutamente primero de la filosofía. Es el *principio* absolutamente primero de la filosofía (cuando ésta es capaz de ser plenamente fiel a sí misma y de alcanzar todas sus dimensiones) [...] Y cuanto más profunda y pura haya sido la intuición, tanto más justa y comprensiva será también (salvo accidente) la conceptualización de los diversos descubrimientos que la filosofía podrá hacer escrutando lo real a la luz de ese principio absolutamente primero»<sup>12</sup>.

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

«Cuando decimos que el ser es *lo que existe o puede existir, lo que ejerce o puede ejercer la existencia*, en estas palabras se encierra un gran misterio: en el sujeto *lo que* tenemos –en cuanto es esto o aquello, en cuanto posee una naturaleza–, una esencia o un inteligible; en el verbo *existe* tenemos el acto de existir o un superinteli-

---

<sup>10</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1982, p. 87.

<sup>11</sup> J. MARITAIN, *Razón y razones*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951, p. 81.

<sup>12</sup> J. MARITAIN, *El Campesino del Garona*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967, pp. 157 y 190.

gible. Decir *lo que existe*, equivale a juntar un inteligible a un superinteligible; equivale a tener delante de los ojos un inteligible investido y perfeccionado por una superinteligibilidad»<sup>13</sup>.

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

«la naturaleza de este ser está atravesada por completo por cierta cosa trascendente que la vivifica, que «la existencifica» intrínsecamente, de tal suerte que la naturaleza en cuestión ejerce ella misma, y desde el fondo de sí, el acto del *esse*, el acto de existir, como su perfección propia de naturaleza o de esencia. Existir es una cierta energía, es incluso la energía por excelencia»<sup>14</sup>.

Uno de los interrogantes más comprometedores aparece en este momento cuando se intenta encajar, por así decir, la intelección del ser y de la existencia según los cánones de la antropología tradicional. Si en efecto no hay duda de que tenemos el concepto de ser, ¿qué clase de concepto es éste? ¿Cómo representarse la aprehensión de algo que, aun bajo la forma de un concepto, parece a la vez tan inasible y misterioso? En este punto sale a la luz otra de las afirmaciones recurrentes de Maritain: la primacía del juicio como plenitud del conocimiento. En efecto, vistos en términos comparativos, la esencia y el existir se componen según el régimen del acto y la potencia, y en tal sentido

«el acto de existir es el acto por excelencia. Cuando se le considera en la pobre brizna de una yerbecilla o en la débil pulsa-

---

<sup>13</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, pp. 48-49.

<sup>14</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, pp. 568-569.

ción de nuestro corazón, en todo caso aquél es el acto y la perfección de toda forma y de toda perfección»<sup>15</sup>.

Esta tesis, por demás característica en la filosofía de santo Tomás, exige, en la óptica de Maritain, la de la primacía del acto de juzgar sobre el de concebir. Efectivamente:

«En la segunda operación del espíritu, a saber en el juicio, es en donde la inteligencia especulativa, al componer y al dividir, capta al ser no solamente desde el punto de vista de la esencia sino también desde el punto de vista de la existencia misma, actual o posible, de la existencia captada *ut exercita* (en cuanto ejercida por un sujeto, en cuanto poseída, no solamente en cuanto presentada al espíritu, como sucede en el simple concepto de existencia, sino en cuanto poseída posible o actualmente por un sujeto)... En el juicio es en donde se completa el conocimiento»<sup>16</sup>.

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

---

<sup>15</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, pp. 50-51. «Lo que en mi opinión distingue al tomismo auténtico de otras muchas corrientes escolásticas no tomistas, o tomistas sólo de nombre [...] es precisamente la primacía que el tomismo auténtico reconoce a la existencia y a la intuición del ser existencial». *Ibid.*, p. 10

<sup>16</sup> J. MARITAIN, *Siete lecciones*, p. 38. Cf. OWENS, J. "Los tres conceptos de existencia en Maritain", *Revista de Filosofía* (México) 14 (1981) 399-414.

«la idea de ser ('este ser') precede al juicio de existencia en el orden de la causalidad material o subjetiva; y el juicio de existencia precede a la idea del ser en el orden de la causalidad formal»<sup>17</sup>.

No sorprende que, así como el concepto adecuado para el ser tiene un carácter *sui generis*, haya que decir lo mismo acerca del juicio de existencia. En él no se trata de relacionar un sujeto con un predicado, donde el *es* ejerza un sentido copulativo, sino que el juicio de existencia consiste justamente en afirmar el sujeto, poniendo en el *es* toda la carga existencial. Es la afirmación fundamental, pura y simple<sup>18</sup>.

Valiéndose de la terminología existencialista, Maritain propone una lúcida distinción entre la existencia concebida como *Dasein* y la existencia concebida como *Sein*<sup>19</sup>. El primer caso tiene lugar cuando la existencia es considerada como un puro acontecer, como el carácter constatable de algo, a manera de una «presencia» que se acredita empíricamente. Cuando decimos que «A está ahí» la existencia se cosifica en cierto modo, pues la carga está puesta en el predicado *ahí*, en la «localización» más que en el ejercicio del existir. Por eso añade Maritain que en el *Dasein* el ser aparece bajo una impronta estrictamente predicativa o copulativa. Y puesto que esa presencia se define según la relación del sujeto con el mundo sensible, se trata de un concepto limitado a un orden de intelección puramente física, y no metafísica, lo cual significa que el espíritu, al tomar la existencia de esta manera, se agota en la facticidad y, si bien alcanza una cierta abstracción (digamos «el estar»), la entiende unívocamente para referir tan sólo una posición en la realidad empírica. No hay en esta visión de orden físico ningún germen de perspectiva metafísica, como acontece en la mirada verdaderamente realista. Este abordaje del existir es, pues, ajeno a la intuición estricta del ser. Esta reducción del concepto de existencia al *Dasein* es la que emplean las ciencias particulares cuando se ocupan de la constatación o verificación de un hecho. El carácter «positivo» no va más allá del atributo de observabilidad o patencia que algo tiene a la luz del instrumental científi-

---

<sup>17</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, p. 37; cf. ID., *De Bergson a Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1955, p. 231.

<sup>18</sup> J. MARITAIN, *Aproches sans entraves*, p. 787.

<sup>19</sup> J. MARITAIN, *Aproches sans entraves*, pp. 272-278.

co. En todo caso el *Dasein* de la ciencia añade el matiz de la certidumbre o seguridad que el método proporciona («A está *seguramente* ahí»).

En cambio, la existencia a modo de *Sein* es la que corresponde propiamente a la mirada metafísica, a la visualización eidética del ser. Allí la inteligencia alcanza el ser no como atributo o propiedad representada copulativamente, sino como el *existir* en sentido estricto, como *actus essendi* visualizado intuitivamente a partir de la reflexión intelectual disparada por el juicio «A es (o existe)». En esta concepción del *Sein* se alcanza el nivel propiamente metafísico de la abstracción, en el que el ser se presenta como absoluto y en toda su policromía analógica<sup>20</sup>. Para ello la inteligencia, presente en el acto perceptivo de la intuición sensible, no sólo reconoce el *quid* de lo que el sentido advierte ante sí. En virtud de la acción intencional del objeto sobre la potencia sensorial, la reflexión intelectual descubre ante todo ese No-yo, esa suerte de «índice de existencia», al comienzo sin ir más allá del dato de la presencia. Pero sobre ese terreno de la experiencia sensible la inteligencia *juzga* que «A existe», y desde allí se despliega, con su vitalidad peculiar, la intuición del ser como acto de todos los actos, más allá del existir de A y de su facticidad. El ser es por fin alcanzado en su dimensión trascendente y analógica<sup>21</sup>.

El modo como entiende Maritain la metafísica del ser y de la existencia ha sido discutido por varios autores dentro del tomismo, principalmente Fabro. La crítica apunta a ciertas afirmaciones que comprometerían aquella pretensión de un enfoque genuinamente existencial. Principalmente, se trata de la definición misma de ente como «lo que es o *puede ser*», con lo cual se apoya más bien en la esencia que en el *habens esse*. Por otra parte, Maritain otorga una clara primacía jerárquica al principio de identidad por sobre el de no contradicción, y al de razón suficiente por sobre el de causalidad<sup>22</sup>. Finalmente, su rechazo de toda distinción entre *abstractio* y *separatio*, unida a una no del todo resuelta consideración acerca de la intui-

---

<sup>20</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, pp. 32, 44-47.

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

<sup>22</sup> J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, pp. 146-147.

ción abstractiva. El debate sobre tales asuntos excede los alcances de este artículo, pero creo que podríamos otorgarle a Maritain el mismo beneficio que él concedió a su maestro Bergson: debemos valorar el realismo existencial «de intención» que hay en él, por encima de las imperfecciones conceptuales o rémoras históricas que lo empalidecen<sup>23</sup>.

## 2. El realismo del conocimiento

Evidentemente la tesis central de la gnoseología tomista, bajo la interpretación de Maritain, es la afirmación del realismo. Se trata en efecto de un planteo fundamental, ante el cual no caben vacilaciones. La actitud de Maritain es al respecto inequívoca. Y en ello no deja de inspirarse en la tradición en la que permanentemente abreva, ya que los filósofos antiguos y cristianos medievales, sin haberse ocupado expresamente del tema, plantearon los principios adecuados para su iluminación y ejercieron, de hecho, un testimonio firme de realismo filosófico<sup>24</sup>.

Para Maritain la defensa del realismo equivale a una apología de la inteligencia misma<sup>25</sup>. La clave de esta reivindicación está en la doctrina de la especificación formal de las potencias por sus objetos, de modo que:

---

<sup>23</sup> C. FABRO, "Problemática del tomismo di scuola (nel 100° anniversario della nascita di J. Maritain)", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 75 (1983) 187-199.

<sup>24</sup> J. MARITAIN, *Razón y razones*, p. 24; *Los grados del saber*, p. 139: «Yo creo que los antiguos –sobre todo Platón y Aristóteles, y después Santo Tomás y sus grandes comentadores de los siglos XVI y XVII– tenían sobre el asunto ideas más profundas que los modernos, aunque nunca soñasen en hacer un tratado acerca de la crítica del conocimiento».

<sup>25</sup> J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, en *CEC* III, pp. 27-28. Muchos autores han insistido en destacar la intensa impronta realista que caracteriza la obra y el ejemplo de vida de Maritain: «Desde la afirmación de Maritain de que si uno tuviese que elegir entre el estudio de las ciencias y el de las humanidades debería elegir las ciencias a fin de retener la mente en contacto con la naturaleza, hasta su preferencia por la compañía de misioneros, místicos y artistas más que de profesores y estudiantes, hasta su bosquejo del académico bidimensional cuyo conocimiento proviene casi por completo de los libros, hasta su polémica afirmación de que nadie, no importa cuán cargado de erudición esté, puede ser un metafísico sin la intuición del ser, esta apreciación de lo real ha impregnado el ámbito de la vida y los intereses de Maritain. Un estudio del significado y las implicancias del realismo en sus escritos proporcionaría sin duda una fructífera contribución al estudio de Maritain». R. DENNEHY, "Maritain's realistic defense of the importance of the philosophy of nature to metaphysics", en J. F. X. Knasas (ed.), *Thomistic Papers* VI, Houston, Center For Thomistic Studies, 1994, pp. 128-129.

«En la operación de conocer *el principio de especificación no puede ser sino el término mismo sobre el cual se da la operación*, es decir la cosa conocida, el objeto. Es el objeto conocido el que especifica el conocimiento. Pero lo que especifica tiene como tal aquello que es especificado bajo su dependencia, y no depende de él. La medida y la regla no dependen en tanto que tales de la cosa regulada y mensurada. Así, pues, el objeto, la cosa conocida, el término alcanzado por la inteligencia, es cierta cosa que no depende de la inteligencia misma y de su acto de conocer, sino que al contrario los tiene bajo su dependencia»<sup>26</sup>.

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

Pero, y esto también se dijo, la ruta de la inteligencia conduce, en una segunda instancia, al acto de juzgar. El juicio, en efecto, «restituye las esencias –los inteligibles, los objetos de pensamiento– a la existencia o al mundo de los sujetos», de tal manera que al unir o separar los conceptos mediante afirmación o negación, al atribuir formalmente un predicado a un sujeto, «la existencia así afirmada e intencionalmente vivida por el espíritu y en el espíritu es en él la consumación o acabamiento de la inteligencia en acto»<sup>27</sup>.

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

---

<sup>26</sup> J. MARITAIN, *Réflexions*, p. 43.

<sup>27</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, pp. 27-28.

que es aprehendida por el intelecto, ya contiene una predisposición al acto de juzgar: no es una pieza neutra que en forma artificial o violenta se une a otras en un artefacto caprichoso. Por una parte, en la abstracción de esa esencia ya se insinúa el sujeto que la porta: no pensamos ante todo en «humanidad» o «blancura» sino en «hombre» o «blanco», es decir, en una determinación ontológica *considerada en el estado de unión con el sujeto en el que le compete existir*. De modo que:

«la función propia del juicio consiste así en hacer pasar al espíritu del plano de la simple esencia, o del simple *objeto* significado al pensamiento, al plano de la *cosa* o del sujeto que retiene (actual o posiblemente) la existencia, y de la cual son aspectos inteligibles el objeto de pensamiento llamado predicado y el objeto de pensamiento llamado sujeto».

Por otra parte, el contenido mismo de lo que se abstrae no deja de ser un *posible*, algo de suyo ordenado a la existencia, y en lo cual esa 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»<sup>28</sup>.

Lo que resulta paradójico en el juicio existencial es que, visto desde el mundo de las esencias, aparece como una identidad de los contrarios. En efecto, las nociones que se ponen como sujeto y predicado no sólo son distintas, sino que *deben* serlo para que la construcción tenga sentido. El juicio consiste esencialmente en declarar que dos conceptos diversos en cuanto tales se identifican en la cosa o, en otros términos, en afirmar la existencia, actual o posible, de una misma cosa en la que se realizan dos conceptos distintos<sup>29</sup>. Esta paradoja da una idea del salto cualitativo que ejerce la inteligencia en el acto de juzgar. Lo que él expresa no es *otra* esencia o algo reducible al orden conceptual. Se trata de un paso más, que abre las puer-

---

<sup>28</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 161-165.

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *Réflexions*, pp. 22-23. Véanse las agudas observaciones a la teoría kantiana del juicio en pp. 68-74.

tas al existir como acto de toda esencia, que en sí mismo no es una esencia y que, por lo tanto, no es inteligible sino, por así decirlo, «sobrinteligible»:

«La existencia pertenece a un orden distinto del de las esencias; la existencia no es pues un inteligible ni objeto alguno de pensamiento en el sentido definido de estas palabras (y sinónimo de esencia). De aquí debemos concluir que ella excede o sobrepaja al objeto estrictamente dicho y al inteligible estrictamente dicho, por ser un acto ejercido por un sujeto y porque su eminente inteligibilidad, diríamos mejor su sobrinteligibilidad, se objetiva en nosotros en el acto mismo del juicio; en este sentido podríamos llamarla un acto transobjetivo. Sólo en un sentido superior y analógico es un inteligible»<sup>30</sup>.

Aquí tiene lugar el segundo momento que siempre debe complementar a la abstracción, y que es la *conversio*, ese retorno a la cosa misma de la cual parte la actividad abstractiva. El juicio del intelecto, en cuanto identifica lo distinto porque en realidad *es* lo mismo, resuelve su mirada en el existir concreto, testimoniado por la experiencia, pero no como una simple verificación, sino justamente porque remite a lo existente<sup>31</sup>. Es claro que, bajo las condiciones de universalidad y necesidad propias del conocimiento científico, hay un dejar de lado, o sea una abstracción, del existente singular y concreto. Para que la proposición «todo hombre está dotado de libre albedrío» sea verdadera en el sentido científico de la palabra no se requiere que haya algún caso concreto que la ejemplifique en el plano existencial, ni mucho menos que la presencia de ese caso sea efectivamente constatada por la ciencia. Lo propio de la ciencia es mostrar los vínculos de necesidad inteligible entre las esencias. Pero, como acabamos de decir, ese marco de abstracción es una condición formal y no el término propiamente dicho de la ciencia, que recae siempre sobre la cosa existente. De manera que, por una especie de «sobreabundancia» del intelecto, se llega desde ese objeto universal y abstracto, por un *descensus* inductivo, hasta los singulares, afirmando «existen hombres y están dotados de libre albedrío». Estas dos últimas enunciaciones, aunque no están implicadas en la universal,

---

<sup>30</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, pp. 28-29.

<sup>31</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 213-214.

constituyen su aplicación a lo real, que es el sentido último que la ciencia tiene. Dicho en el lenguaje técnico de la lógica, los términos científicos se adoptan con *suppositio personalis distributa*, es decir, suplen al mismo tiempo por la naturaleza universal y por los individuos singulares en que ésta se realiza. Maritain sostiene con claridad que «esta sobreabundancia es requerida necesariamente por la integridad del conocimiento humano», y que «una ciencia que se elevase hacia las esencias sin volver a descender hacia la existencia, y la existencia actual, que es siempre una existencia singular (y que para la filosofía es una existencia sensible), una ciencia de tipo platónico no es una ciencia, sino un sueño de ciencia»<sup>32</sup>.

En este entorno aparece con toda su relevancia la noción de *verdad*. Se trata sencillamente de una propiedad que afecta al conocimiento, particularmente al juicio, por la cual se conforma con la cosa, la expresa tal como ella es<sup>33</sup>. 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. Esta noción de verdad tiene su fuerza de la referencia que el juicio establece con el existir mismo. La verdad es el privilegio de conocer lo real en cuanto tal.

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

---

<sup>32</sup> J. MARITAIN, *Grande Logique* Texte inédit, -établi d'après le manuscrit inachevé, - des Préliminaires et du premier chapitre des Prolegomènes, en *CEC* II, pp. 741-743. Allí mismo cita a Cayetano cuando compara en tal sentido el conocimiento teórico y práctico, al sostener que así como el saber práctico permanece incompleto si no se refiere a la obra por ejecutar en la existencia, el saber teórico también queda incompleto si no se refiere a la cosa existente en la que se realiza. Una exposición más técnica requiere introducir distinciones respecto a la existencia *ut significata* y *ut exercita*, así como el desarrollo de la teoría de la *suppositio*. Véase para ello J. MARITAIN, *El orden de los conceptos*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1980, pp. 94-99 y 294-296.

<sup>33</sup> J. MARITAIN, *Introducción a la filosofía* p. 154; *Réflexions*, en *CEC* III, p. 13.

otro en el campo de la inteligibilidad que le pertenece en propiedad; en esto consiste el conocimiento verdadero»<sup>34</sup>.

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»<sup>35</sup>. 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. Ciencia y existencia

#### a) Verificación y existencia en los distintos órdenes de abstracción

El problema del realismo y la carga existencial de los conceptos tiene especial aplicación en el campo epistemológico. Justamente es en el dominio de las ciencias donde asoman ya los rasgos de aquella «epistemología existencial» a la que se refiere este artículo. Maritain recurre aquí al texto del comentario de santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, donde se plantea la distinción de los tres órdenes que corresponden a la operación abstractiva, pero no según su *terminus a quo* o formalidad convocante de la mirada intelectual, sino de acuerdo a la naturaleza del juicio en el cual se resuelven o terminan cada uno de estos órdenes. Las verdades físicas, matemáticas y metafísicas se expresan bajo configuraciones objetivas diferentes:

«El saber físico debe terminarse en lo sensible, el saber matemático en lo imaginable y el saber metafísico en lo puramente inteligible. Y tenemos aquí un texto precioso que habría que escribir con letras de oro en los pórticos universitarios: 'En las cosas divinas (en las cosas metafísicas) no debemos tomar ni a los sentidos ni a la imaginación como término para la realización de nuestros juicios; en el caso de los objetos matemáticos debe-

---

<sup>34</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, p. 20.

<sup>35</sup> J. MARITAIN, *Science, philosophie et foi*, en *CEC IV*, pp. 1039-1041.

mos verificar nuestros juicios en la imaginación, no en los sentidos (por supuesto que esta verificación debe entenderse de una manera analógica, a veces indirecta, como en el caso de las geometrías no euclidianas); mas, en los objetos propios del físico el conocimiento se termina en los sentidos mismos y en los sentidos se verifica el juicio'. Y Santo Tomás agrega: 'Y por esto es un pecado intelectual querer proceder de la misma manera en las tres partes del conocimiento especulativo'. Este pecado es el pecado propio de Descartes, que ha querido reducir todas las ciencias especulativas a un mismo grado, a un mismo método, a un mismo tipo de inteligibilidad»<sup>36</sup>.

Así, pues, la distinción de las ciencias se refuerza por la consideración del tipo de enunciado en el que cada una desemboca. Dicho en otras palabras, se trata del modo de verificación propio de cada nivel conceptual<sup>37</sup>. Las ciencias físicas (tomadas por el momento en su generalidad) llevan ese nombre porque deben remitir permanentemente al orden sensible, y la verificación empírica, sea esta en forma natural o sofisticada, está en la regla misma de su verdad. La abstracción física o de primer orden aleja la mente de lo singular y concreto, pero debe regresar a ello para cumplirse como pleno conocimiento:

«el objeto de la física cae bajo los sentidos justamente en cuanto objeto de ciencia; la percepción de los sentidos desempeña un papel esencial en el saber propio de la abstracción del primer orden»<sup>38</sup>.

En el orden matemático la experiencia es, como en cualquier otro caso, el punto de partida, pero aquí basta partir de una visión sólo precientífica, ya que, una vez en posesión de alguna representación empírica de los objetos matemáticos (*un círculo, un par de cosas, etc.*), esta cien-

---

<sup>36</sup> J. MARITAIN, *Filosofía de la naturaleza* pp. 37-38. Cf. ID., *Réflexions*, pp. 175-176; *Grande Logique*, pp. 745-756; *Filosofía de la historia*, pp. 25-28; M.-V. LEROY, "Le savoir spéculatif", *Revue Thomiste* 48 (1948) 295-297.

<sup>37</sup> D. E. WINANCE, "Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste* 91 (1991) 571-578.

<sup>38</sup> J. MARITAIN, *Filosofía de la naturaleza*, p. 38; *Los grados del saber*, pp. 100-101.

cia se basta perfectamente a sí misma para engendrar el universo de sus necesidades inteligibles perfectamente autónomas de una experiencia que ya se ha perdido de vista y no figura en la textura de la ciencia misma.

Por eso dice santo Tomás que el saber matemático concluye según lo imaginable, es decir aquello dotado de existencia meramente posible, en el sentido de poder representarse, al menos indirectamente, en el orden de la sensibilidad interna. Allí ya no cuenta la verificación empírica como *criterio* de verdad, sino sólo una pauta de deducibilidad o construibilidad<sup>39</sup>. En cambio, el juicio resolutorio del metafísico queda en lo puramente inteligible, que corresponde a las necesidades propias del ser. En la medida en que la metafísica se involucra con lo existente, debe nutrirse de la experiencia. Pero no está forzada a retornar al orden sensible, porque su objeto justamente lo trasciende.

Acaso convenga aclarar que la palabra «verificación» no tiene el valor más corriente en nuestros días, afianzado desde el Círculo de Viena, según lo cual en cada instancia científica se impone señalar, por vías metodológicas apropiadas, que *se dé el caso de* por lo menos un determinado individuo que ostente a la vez la propiedad designada por el término sujeto y la que designa el término predicado. Lo que ha de entenderse, más bien, es la conversión del intelecto por la cual, en razón de su intencionalidad, los conceptos acuñados en cada orden abstractivo se intuyen como realizados en un determinado *lugar* de lo existente:

«No consideramos que la verdad del juicio científico deba ser objeto del sentido y establecida *por* él en el conocimiento de la naturaleza sensible, ni que deba ser objeto de la imaginación y establecida *por* ella en las matemáticas. Como si la ciencia alguna vez pudiese ser la obra propia del sentido. La realización o verificación del juicio en lo sensible y en lo imaginable es como un límite o una barrera de universo a propósito de esos dos géneros de saber, y determina igualmente el modo propio de su método y su demostración»<sup>40</sup>.

En el caso de la metafísica, la resolución de sus proposiciones en el terreno de lo puramente inteligible no significa, entonces, que se encuentre

---

<sup>39</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 99-100.

<sup>40</sup> J. MARITAIN, *Grande Logique*, p. 745.

confinada, al modo kantiano, al orden problemático o regulativo. La metafísica no da la espalda a la experiencia sensible, como si no hubiese en ella ningún contenido de valor estrictamente metafísico. Por el contrario,

«Es *por* medio de los hechos, y de los objetos de experiencia, y de la existencia sensible, que ella verifica o demuestra sus conclusiones, las cuales no están encerradas ni *en* lo sensible ni *en* lo imaginable como en su lugar propio de verificación; e incluso cuando ellas se realizan en las cosas sensibles, no es en esas cosas *en tanto que sensibles*, sino en tanto que inteligibles, que ellas se realizan y se verifican»<sup>41</sup>.

A partir de lo dicho se percibe una diferencia importante en la naturaleza del primero y tercer grados en comparación con el segundo. En efecto, los niveles físico y metafísico, tal como se aprecia de su respectiva descripción, se orientan hacia la especulación de lo real *ut sic*, de manera que «a pesar de la esencial diferencia de orden que las separa, la filosofía de la naturaleza está en una cierta continuidad con la metafísica»<sup>42</sup>, en contraste con la matemática, afincada en la preterrealidad de lo puramente cuantitativo:

«Aunque difieren específicamente, la *física* y la *metafísica* tienen de común que ambas no se dirigen sino hacia objetos inteligibles que *pueden existir* en las cosas, es decir, hacia seres *reales*, en cuanto este término «real» designa no sólo la existencia actual, sino también la existencia posible fuera del espíritu. Las matemáticas, por el contrario, tienen por objeto algo que no es necesariamente real, sino que puede ser (*permissive*, decían los antiguos) tanto un ser imaginario o ficticio, un *ser de razón*, como un ser real. Esta diferencia capital hace que los tres grados de abstracción no estén sobre la misma escala, y que el primero y el tercero por un lado, y el segundo por otro, determinen maneras opuestas de enfocar el conocimiento de las cosas»<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> J. MARITAIN, *Grande Logique*.

<sup>42</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 74.

<sup>43</sup> J. MARITAIN, *Grande Logique*, p. 75.

b) *El realismo de las teorías científicas*

Dentro mismo del primer nivel de abstracción se introduce una diferencia importante entre la visualización filosófica y la científica. Recordemos, como ya se dijo, que según Maritain hay un doble concepto de existencia: el *Dasein* y el *Sein*. Pues bien, el primero es previo a la intuición propiamente dicha del ser, y se configura bajo el patrón de la primera operación del espíritu, o simple aprehensión. El segundo es posterior a dicha intuición y de orden enunciativo (segunda operación). En el primer caso, y por tratarse de una operación propiamente abstractiva, no se alcanza todavía el núcleo metafísico del ser como acto pleno, como realidad acabada de la cosa, que es lo propio del juicio metafísico. Allí no se ha llegado aún al tercer nivel de abstracción, sino que se permanece en el primero. La abstracción de la existencia que aquí se describe consiste apenas en discernir en algo su condición de *estar presente en el mundo*. Se trata de un concepto más que de un acto, que representa la mera posición fáctica de algo ante nuestros medios de comprobación y que, a diferencia del ser de la intuición metafísica, no desborda en una multiplicidad de analogías sino que se reduce a un sentido perfectamente unívoco: el estar en cuanto dato<sup>44</sup>.

Ahora bien, cuando las cosas son visualizadas sin un correlato de ser, como un existir agotado en la pura facticidad de lo empíriológico (es decir, el registro propio de las ciencias positivas), estamos en presencia de lo que Maritain denomina «primer grado de abstracción *puro y simple*». En cambio, la filosofía de la naturaleza, en cuanto saber ontológico, es, valga la insistencia, una sabiduría relativa, una mirada que alcanza al ser, si bien bajo la expresión de lo compuesto y mutable. Por eso, aunque ella también pertenece al primer grado de abstracción, debe entenderse como «participativamente» iluminada por y referida al tercer grado, que es el de la metafísica. Ella es precisamente la puerta de acceso a la sabiduría sin más, porque en su objeto ya anida una intuición del ser, todavía oscura, pero adecuadamente preparada<sup>45</sup>.

En consecuencia, aunque el enfoque científico merezca incluirse en el ámbito del primer grado de abstracción, aunque a pesar de todas sus carencias pueda ser considerado como *cierta* aprehensión de la esencia, al

---

<sup>44</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, pp. 789 y 801.

<sup>45</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, pp. 974-977.

no descubrirla en cuanto tal permanece al margen de la experiencia intuitiva del ser y sólo amerita calificarse como «primer grado de abstracción *básica*». En el orden filosófico, en cambio, la esencia es palpada en su consistencia propia (siempre bajo el estado de confusión ya descripto) y esto significa una conexión mucho más plena con el registro metafísico. Aquí hay un primer grado de abstracción que *llama*, en cierto modo, al tercero.

No obstante lo dicho, las teorías científicas, que según Maritain deben ciertamente ocuparse de salvar los fenómenos, están inclinadas sobre la realidad y deben dar cuenta de ella. Y para ello deben invocar causas o razones que vayan más allá de la pura legitimidad instrumentalista. El fenómeno cuya explicación se solicita no es una creación mental y tampoco puede serlo aquello que se postule para justificarlo. Desde ya sería inapropiado deducir a partir de la capacidad explicativa de un término teórico la existencia real de lo que ese término representa<sup>46</sup>. Y por eso es preciso elaborar con mayor cuidado una respuesta al realismo de la ciencia.

Llama la atención el interés de Maritain en proponer ejemplos del quehacer científico como queriendo reafirmar el ingrediente intuitivo, y por lo tanto realista, del conocimiento empiriológico. Nuestro autor opina que la doctrina del *intellectus* entendido como intuición intelectual se aplica estrictamente al conocimiento científico. Así, cuando se trata de la primera operación, por la cual se abstraen los conceptos a partir de la realidad concreta, se arriba a un signo cargado de intencionalidad, gracias al cual se nos revela la cosa misma en su naturaleza inteligible. Esta capacidad manifestativa, aclara nuestro autor, es propia de los conceptos *naturales*, ya que en ciertos contextos específicos, como en la filosofía o las ciencias, tienen lugar otros conceptos derivados de un marco teórico dado, y que son más bien *artificiales*. En tales casos la carga intuitiva persiste en la medida en que dichos conceptos artificiales connotan o remiten a los conceptos naturales.

En el caso de la segunda operación, o juicio, Maritain se interroga por aquellos casos bien conocidos, aunque misteriosos en su explicación, en los cuales la mente de un científico, habituada hasta entonces a trabajar bajo determinados supuestos teóricos extrayendo conclusiones y coteján-

---

<sup>46</sup> Maritain cita a H. Bouasse, quien pone el ejemplo de las teorías de la reflexión luminosa de Fresnel, McCullagh y Cauchy. En ellas se introduce la unidad imaginaria *i* y sin embargo los cálculos basados en esa fórmula están ratificados por los hechos. Evidentemente, ello no basta para pensar que *i* designe una cantidad real: cf. J. MARITAIN, *Réflexions*, en CEC III, p.233.

dolas con los hechos, experimenta cierto malestar e incomodidad, como una alarma que le hace sospechar la necesidad de un cambio de perspectiva. ¿Cómo entender lo que sucede en ese momento, cuando Copérnico, Einstein, Freud o Darwin llegaron a una propuesta revolucionaria para sus dominios? Tal vez pueda decirse que hubo allí un súbito cambio de actitud, que abandona la rutina de la elaboración racional para volcarse nuevamente a lo real en sí mismo, para abrir la mirada a lo existente. Esa nueva mirada, desde ya enriquecida por los contenidos teóricos previamente elaborados, y atenta a los hechos que suscitan la búsqueda científica, se impregna de nuevos datos, o simplemente se renueva en cuanto a la luz bajo la cual los había considerado hasta ese momento. Así,

«bajo la acción del intelecto iluminador ocurre que, a partir del simple acercamiento a algunos de estos hechos, y *sin ningún proceso racional o discursivo*, brotan, a la manera de una chispa, ante todo en la imaginación creadora una imagen nueva hacia la cual el espíritu se volverá, luego en la inteligencia una *afirmación* nueva que cambiará todo el sistema de ideas aceptado hasta el momento»<sup>47</sup>.

Si bien esa nueva afirmación, por razones metodológicas, ha de permanecer bajo carácter hipotético, se afina en el espíritu del científico con una certeza inefable, de la cual la célebre fórmula de Galileo *Eppur si muove* es el ejemplo típico.

Finalmente, cuando llegamos a la tercera operación, aquella que el propio Tomás consideraba como la instancia propiamente racional del entendimiento, también se hace presente lo intuitivo, en una suerte de diálogo con el trabajo discursivo de la mente. En efecto, mientras la razón controla a la intuición del intelecto en la línea de la correcta elaboración de sus signos conceptuales e inferencias lógicas, la intuición a su vez controla a la razón en lo que podría llamarse «reconocimiento del terreno», o sea en la manera en que el discurso se mantiene anclado a la realidad a cuyo conocimiento ha de servir en todo momento. Si se deja a la razón librada a su gran poder constructivo, puede en cierto punto engeguerse ante los hechos, y preferir en su lugar la integridad de sus aparatos teóricos. Sólo la mirada

---

<sup>47</sup> J. MARITAIN, *Réflexions*, en CEC III, pp. 375-377.

vigilante de la intuición puede, en ese caso, susurrar la advertencia de que es preciso torcer el rumbo.

Veamos brevemente el caso particular de la ciencia físico matemática. Este saber, que en tiempos de Maritain ostentaba una clara hegemonía como paradigma de conocimiento, ofrece una problemática específica. En efecto, por su carácter de ciencia mixta, y en cuanto formalmente matemática, tiende a corporizarse en teorías o complejos conceptuales, y en cuanto materialmente física requiere la oportuna verificación métrica de aquellos cálculos inferidos por la lógica del sistema: «La teoría física se verifica en conjunto, mediante la correspondencia establecida entre el sistema de signos que emplea y los acontecimientos mensurables experimentalmente reconocidos»<sup>48</sup>. Esta característica de la metodología físico matemática permite proponer una definición de lo que esta ciencia asume como verdadero. Ya no se trata de una adecuación entre pensamiento y ser, sino entre cálculo y medida empíricamente efectuada.

«Una teoría físico-matemática será «verdadera» cuando el sistema coherente y lo más amplio posible de símbolos matemáticos y de entidades explicativas que hubiere organizado, coincida en todas sus conclusiones numéricas con las medidas realmente efectuadas por nosotros, sin que de ningún modo sea necesario que una realidad física, una cierta naturaleza o ley ontológica en el mundo de los cuerpos, corresponda *determinadamente* a cada uno de los símbolos y de los seres matemáticos en cuestión»<sup>49</sup>.

Esta perspectiva sobre la verdad se reconoce ya en las más antiguas teorías cosmológicas, en las cuales el elemento matemático se postulaba al solo efecto de «salvar los fenómenos», o sea presentar un estado de cosas y un juego de causalidades del cual pudiesen deducirse los hechos previamente observados. No otra cosa eran las hipótesis sobre esferas geocéntricas o los deferentes y epiciclos que se introducían para dar razón del movimiento «errático» de los planetas. Esas hipótesis son verdaderas sólo en el

---

<sup>48</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 226.

<sup>49</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 109. A propósito de la verdad científica R. MARTINEZ (ed.) *La verità scientifica*, Roma, Armando, 1995.

sentido «débil» de una congruencia con los fenómenos, pero no en sentido metafísico o de conformidad al *ser* mismo. Y por eso «pasa a lugar secundario la cuestión de saber si un sabio atribuye a una teoría un valor de simple representación matemática o un valor de explicación causal, o los dos a al vez, o si oscila entre una y otra manera de ver»<sup>50</sup>.

Éstas y otras expresiones de Maritain parecen descartar la posibilidad de un significado realista en las teorías físico matemáticas. Justamente esa ausencia aparente de sentido realista obligaría a rechazar toda posibilidad de un vínculo de continuidad entre el saber científico y filosófico acerca de la naturaleza: «es preciso abandonar, como contraria a la naturaleza de las cosas, la esperanza de hallar una continuidad o un engranaje en cuanto a la explicación de lo real», y más precisamente, «entre las *teorías*, las elaboraciones conceptuales físico-matemáticas y la contextura propia del saber filosófico y metafísico. La discontinuidad es resueltamente un hecho, debido a la esencia misma de estas ciencias»<sup>51</sup>.

El problema que aquí se presenta es el de la matemática como lenguaje idealizado que impregnaría de su sesgo de ficción a todos los conceptos en los que se aplica. Ahora bien, ¿de qué índole es el ente matemático? La tesis escolástica dice que se trata de un ente de razón, es decir, concebido bajo condiciones no realizables fuera de la mente, pero con fundamento en la realidad, o sea como reflejo de algún aspecto o dimensión de lo real, en este caso la cantidad corpórea. Los entes matemáticos se asumen como entes de razón cuando su definición *se opone* directamente al orden de lo real (vg. un número imaginario o un espacio no-euclidean), pero si responden a la abstracción de un aspecto cuantitativo tomado de las cosas se los considera como reales posibles de derecho (vg. el número 2 o la circunferencia). Gracias a su relativa independencia del mundo real, y con una creatividad que asombra y desconcierta, los matemáticos amplían los campos numéricos o las dimensiones del espacio, e introducen «axiomas», o por mejor decir postulados, que respetan la ley de la no contradicción pero hacen zozobrar las intuiciones del sentido común. Por eso Maritain describe el mundo matemático no como real (sería entonces pitagórico), sino como *preterreal*, «al margen» de lo real, o dicho gráficamente, como

---

<sup>50</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 111.

<sup>51</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*.

una divergencia, un desprendimiento o ramificación del tronco principal que une lo físico con lo metafísico<sup>52</sup>.

Los conceptos físico-matemáticos deberán ser considerados de un modo semejante. Ante todo cabe la distinción entre ciencias *completamente matematizadas* (como la física nuclear) o *las más matematizadas* (física en general)<sup>53</sup>. Excepto en el nivel más cercano a la descripción empírica, donde no hay inconveniente en reconocer ejemplos de términos directamente asociados a lo real, no puede decirse con propiedad que esos conceptos designen algo existente tal como en ellos se lo significa. Son expresiones acuñadas por la mente a partir de un rasgo específico de las cosas, que es su cantidad, y de un procedimiento bien definido para conocerla, o sea, la medición.

Pero así como no puede admitirse a la ligera la substantificación de ciertos términos científicos, tampoco es admisible la pura idealización que parece proponer Eddington al hablar de la física como «un mundo de sombras»<sup>54</sup>. Sin duda que la operación de medir y los sistemas de ecuaciones ahuecan, por así decirlo, la realidad, la desdibujan y simplifican<sup>55</sup>. Pero aún bajo su aspecto de «sombra» las afirmaciones de la ciencia reflejan ciertos aspectos de las cosas en sí mismas, y dan cuenta de hechos tan reales como los de nuestra experiencia cotidiana:

«[La física matemática] no es un conocimiento de la realidad (de la realidad dada) por la realidad (por una realidad más profunda), sino un conocimiento de la realidad por la preterrealidad matemática; es un conocimiento de la realidad física que llega a ser simbólico por lo mismo que su regulación matemática le

---

<sup>52</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 75 ss.; *Filosofía de la naturaleza* pp. 40-43. Es interesante, a propósito de la teoría del espacio, la distinción que propone Maritain respecto del uso del término "real" para el matemático, el físico y el filósofo. En matemática un espacio es "real" en el sentido de "bien construido", o sea sin contradicción interna ni con los axiomas de un determinado sistema geométrico. En física el espacio "real" es aquel que satisface la descripción que exigen los fenómenos comprobados por observación. Por último, en filosofía se denomina espacio real al que expresa una característica o dimensión de lo existente fuera del espíritu y no causada o diseñada por él. Cf. J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 265-277.

<sup>53</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 84 y 263; *El Campesino del Garona*, pp. 345-346.

<sup>54</sup> Cf. J. MARITAIN, *La naturaleza del mundo físico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945.

<sup>55</sup> Cf. CH. DE KONINCK, *El universo vacío* (orig. inglés *The hollow universe*), Madrid, Rialp, 1963.

obliga a intentar una explicación completa de esa realidad, en la que será formulado de modo puramente cuantitativo aquello cuya forma y formación dependen de un mundo de cualidades; o también, si se nos permite emplear aquí un antiguo término platónico, más expresivo quizá que el moderno vocablo "símbolo", es [...] un conocimiento de la realidad física por vía de mitos, es decir de mitos verificados, o sea, que concuerdan con las «apariencias» mensurables y que "salvan" a éstas: una ciencia a la vez *experimental* y *mito-poética* de la realidad física»<sup>56</sup>.

Suena desconcertante el empleo del término *mito* asociado a las teorías de la física matemática. Efectivamente Maritain atribuye al objeto físico matemático una peculiar simbiosis de realismo y simbolismo, típico de los «mitos», y considera a las teorías de este género como «mitos bien fundados». Pero se descubre fácilmente la intención de aludir al mito no como relato ficticio sino como elaboración no directamente real de sentido etiológico, a la manera de los mitos platónicos. Se evoca así un género que intentaba dar razón de un hecho presente imaginando una circunstancia del pasado del cual este hecho provendría. Es un esquema semejante al de las hipótesis, y que lejos de proponer una experiencia poética o mística, debe ser evaluado bajo los patrones de lo verdadero y lo falso<sup>57</sup>.

Creemos que, en buena medida, las apreciaciones de reserva que se leen en Maritain acerca del desarrollo de la ciencia físico matemática no se refieren tanto a una presunta ausencia de contacto con lo real, sino en todo caso al riesgo que implica traducir los conceptos matemáticos empleados en este discurso como realidades en sí mismas. El ente matemático, dicho una vez más, tiene una significación abstracta en relación a la existencia, con lo cual se afirma su estricta indiferencia acerca de la realización o no de aquello que él designa. Pero el natural atractivo que la mente experimenta hacia lo

---

<sup>56</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 260-261.

<sup>57</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 83 n. 259-263 y 291-293; *Théonas*, en CEC II, 111-112; "Le discernement médical du merveilleux d'origine divine", en CEC VI, 1109. Hay un análisis muy claro y equilibrado de este punto en M. A. VITORIA, *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2003, pp. 321-332. Otra observación de Maritain que puede resultar en principio sorprendente es que las teorías físico-matemáticas más elevadas son, por cierto, las más simbólicas y reacias a la intuición, pero al mismo tiempo las que, en su capacidad de comprensión, apuntan a lo más profundo de la realidad (*Los grados del saber* p. 263).

ontológico provoca, en no pocos casos, un deslizamiento de la abstracción matemática hacia una hipóstasis física, como introduciendo una pseudo-ontología funcional al marco teórico de la ciencia. Como señala Y. Simon, en el nivel físico y metafísico el ente real ejerce sobre el ente de razón una doble prioridad: de origen (por cuanto el ente de razón se construye a partir de la experiencia de lo real) y de finalidad (las construcciones racionales están en función del conocimiento de lo real). Pero en matemáticas, si bien subsiste la primera de esas prioridades, no se da igualmente la segunda. Y por eso el carácter formalmente matemático de la física actual genera una vigorosa tendencia a identificar las ficciones de la mente con las cosas reales<sup>58</sup>.

En definitiva, tanto en la física matemática como en las ciencias no matematizadas Maritain considera de valor fundamental la aplicación de la doctrina clásica del ente de razón, a pesar de los reproches que se le han endilgado por su presunta caducidad e inoperancia:

«los espíritus débiles que se creen fuertes han hecho mucha burla de los *entes de razón* de la escolástica. Pero vemos aquí cómo la teoría del *ente de razón fundado en lo real* es la única que pueda procurarnos una interpretación acabada y plenamente satisfactoria del doble carácter, *realista* y *simbólico* a la vez, que presentan las ciencias de los fenómenos»<sup>59</sup>.

Este enfoque procura, a la vez, sostener el realismo científico *incluso para aquellos conceptos fuertemente marcados por el sesgo matemático*, pero sin caer a la vez en un platonismo ingenuo. En la órbita de los estudios inspirados en la metafísica tradicional vemos actualmente una firme tendencia a reivindicar ese realismo. Para no tomar más que un ejemplo, Sanguineti sostiene que:

«Las medidas no son meramente convencionales: ellas nos dicen algo esencial acerca de los cuerpos materiales y sus capacida-

---

<sup>58</sup> Y. SIMON, "La science moderne de la nature et la philosophie", *Revue Neoscholastique de Philosophie* 39 (1936) p. 76: «la ciencia moderna de la naturaleza sufre a la vez la atracción de un ideal propiamente físico que exige la prevalencia de lo real sobre lo ficticio y la de un ideal propiamente matemático que postula la equivalencia de lo real y de la ficción».

<sup>59</sup> J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937, p. 30.

des y relaciones mutuas. El descubrimiento de maravillosas estructuras matemáticas en la materia es un puente hacia una comprensión ontológica más precisa de las sustancias naturales».

Es hora de dejar atrás los prejuicios filosóficos contra el lenguaje matemático como una pura idealización que conduzca fatalmente a un reduccionismo. Por el contrario se debe admitir que «la cantidad permanece como una propiedad importante del mundo material, y ha de ser integrada con las cualidades y las esencias naturales»<sup>60</sup>.

#### 4. Del objeto al sujeto

El conocimiento científico, en cualquiera de sus formas, se vincula también con los dos extremos sintetizados por él, a saber el ser *transobjetivo* o cosa a la que tiende intencionalmente, y el sujeto *cisobjetivo* del que esa ciencia procede, y con cuyo acto, en cuanto sujeto, ella misma no se confunde<sup>61</sup>. Ambos extremos se dan como realidades *en sí mismas*, independientes del acto de conocer que las implica. De modo que al conectar el conocimiento con sus extremos aparece una heterogeneidad perturbadora pero a la vez reveladora de aquello que el concepto no es capaz de expresar. Conocemos por ideas representativas de esencias que se dan en las cosas, y gracias al modo de ser racional que se da en nosotros. Pero he aquí que la cosa y el sujeto *se dan*, son algo de suyo, y pertenecen al mundo de lo existente. En cuanto dan fundamento al conocer es preciso que se reflejen, en cierto modo, en las condiciones del conocer mismo. El signo distintivo del realismo es, justamente, afirmar (o sea conocer) que hay algo más que conocimiento, y que el sujeto es algo más que un cognoscente. En definitiva, así como las cosas, en virtud de su esencia, abren paso a la distinción de sus modos y de las ciencias que los contemplan, y fundan así también la integración entre esas ciencias, en razón de su existencia promueven una relación original y de suyo no-conceptualizable con los contenidos del intelecto.

Una de las repercusiones manifiestas del sesgo existencial que Maritain quiere imprimir a su doctrina está asociada, a nuestro entender, con una espe-

---

<sup>60</sup> J. J. SANGUINETI, "Science, Metaphysics, Philosophy: In search of a distinction", *Acta Philosophica* 11 (2002) p. 77.

<sup>61</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, p. 81.

cial reivindicación de la subjetividad, tema por demás polémico en la crítica sobre el pensamiento moderno. Más allá de los reproches que le formula, Maritain supo reivindicar ciertos logros de esa época, como el desarrollo del pensamiento científico y el trabajo sobre la idea de subjetividad, que permite abrir rumbos en el campo riquísimo de la reflexión y la vida interior. Siguiendo aquí también las huellas de santo Tomás, Maritain espera el momento adecuado para dar lugar al tema del sujeto:

«el realismo tomista permite –dejando a salvo, gracias a un método verdaderamente crítico, el valor del conocimiento de las cosas, explorar en su intimidad recóndita el universo de la reflexión y establecer, por decirlo así, su topología metafísica; así la “filosofía del ser” es al mismo tiempo, por excelencia, una “filosofía del espíritu”»<sup>62</sup>.

En tal sentido hay que destacar aquí el compromiso del pensamiento de Maritain con la impronta de la filosofía contemporánea, que ha buscado, con suerte desigual pero dejando huellas por demás fecundas, un acceso original a la existencia desde la reflexión y la interioridad. Nuestro autor desea continuar esa ruta, aunque lo haga a su manera, esto es, incorporándolo por una suerte de asimilación vital del espíritu a la síntesis de la filosofía perenne<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 5-6.

<sup>63</sup> En tal sentido Juan Pablo II en la *Fides et Ratio* reafirma el valor de la antropología, que ha sido puesta en el centro de la reflexión filosófica actual. Pero rechaza el esquema que separaba la antropología de la metafísica. Por el contrario (L. CLAVELL, "L'Unità del sapere per l'attuazione di *Fides et Ratio*", p. 221), «la persona es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y la indicación de una secuencia de saberes hacia la fundamentación más radical: de la ética a la antropología, y de la antropología a la metafísica [...] la persona posee un grado de ser tan intenso que allí se manifiesta de modo privilegiado la riqueza y la perfección del ser». Más recientemente, BENEDICTO XVI (*Discurso al mundo de la cultura en la Universidad de Pavía*, 22 de abril de 2007) afirmaba que «sólo poniendo en el centro a la persona y valorando el diálogo y las relaciones interpersonales se puede superar la fragmentación de las disciplinas derivada de la especialización y recuperar la perspectiva unitaria del saber. Las disciplinas tienden naturalmente, y con razón, a la especialización, mientras que la persona necesita unidad y síntesis».

La subjetividad tiene, ante todo, un carácter metafísico: es la condición propia del existente en cuanto tal, lo que designa al subsistente concreto o *suppositum* que es propiamente el sujeto del existir, el cual se da fuera de la mente no como objeto, precisamente, sino como un algo acabado y subsistente *en sí*, en una unidad cerrada e incommunicable:

«para el tomismo sólo los sujetos existen, con los accidentes que a ellos van adheridos, la acción que de ellos emana y las relaciones que guardan entre sí; sólo los sujetos individuales ejercen el acto de existir. [...] En el mundo de la existencia no hay sino sujetos o supósitos con lo que deriva de ellos en el ser; por eso es un mundo de naturaleza y aventura, en el que se desarrollan acontecimientos, contingencia y casos imprevistos; y en el que el curso de los acontecimientos es flexible y mudable, mientras que las leyes de las esencias son necesarias»<sup>64</sup>.

Ese existente, que es la realidad entendida en su sentido más propio, viene a ser el fin primordial, la presa más apetecida de la «cacería» intelectual. Pero en virtud del acto de ser que lo constituye, atravesando todos y cada uno de sus aspectos formales, el sujeto existente no puede ser objeto adecuado de ninguna conceptualización. Eso que podría designarse como «naturaleza individual» nos lo propone siempre bajo alguna formalidad universal, y no podemos alcanzarlo más que por una especie de aproximación asintótica. Precisamente al ser realidades únicas y canceladas, «conocemos los sujetos no como sujetos, sino como objetos, y de consiguiente sólo bajo tales o cuales aspectos»<sup>65</sup>.

Pero en el caso del sujeto humano, en virtud de su capacidad de conocimiento y autoconciencia, la subjetividad ya no sólo se alcanza como objeto sino en su condición misma de sujeto. El alma goza de esa transparencia que deriva de su ser espiritual, y si bien la afectan la opacidad natu-

---

<sup>64</sup> Para este tema cf. J. MARITAIN, *Breve tratado*, pp. 81-2. Cf. J. P. DOUGHERTY, "Maritain as an Interpreter of Aquinas on the Problem of Individuation", *Sapientia* 51 (1996), pp. 103-112; T. MELENDO *Metafísica de lo concreto*, Barcelona, Ed. Internacionales Universitarias, 1997; H. BARS, "Sujet et subjectivité selon Jacques Maritain", *Les Études Philosophiques* (1975/1) 31-46; O. LACOMBE, "Jacques Maritain et la philosophie de l'être", *Les Études Philosophiques* (1975/1) 72-78.

<sup>65</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, p. 87.

ral de la materia y las turbulencias sensibles exacerbadas por el pecado original, puede llegar a un conocimiento válido de sí misma. Maritain propone, ante todo, una distinción acerca de distintos abordajes de la subjetividad<sup>66</sup>. El más primitivo y universal de todos, pero que permanece escondido en la penumbra del inconsciente, es el de la llamada reflexión concomitante, por la cual en todo conocimiento, aún de índole no intelectual, subyace oscuramente la contraposición del yo y del no-yo, por la cual el sujeto se reconoce *in oblicuo*. En términos más profundos y genuinos, y según variantes que luego examinaremos, aparece el conocimiento por connaturalidad, donde no sólo se alcanza la propia subjetividad sino también una cierta experiencia del *otro* y de *lo otro* en cuanto sujeto. Por último, hay una mirada hacia el sujeto según la reflexión luminosa y consciente del alma, que desemboca en una formulación conceptual, por eso mismo más distante, y que interesa a la disciplina filosófica.

De todas maneras, lo que aquí me interesa tratar no es del conocimiento *de* la subjetividad, del *yo* o del *sí mismo*. Pretendo, por el contrario, hacer notar hasta qué punto el sujeto se presta como espacio privilegiado para desentrañar ciertas dimensiones del misterio de la realidad que serían inabordables de otra manera. Justamente constituye un rasgo capital de esa naturaleza manifestada en la reflexión la *unidad* de sus múltiples partes, unidad que no sólo tiene la virtud de integrar la distinción y el dinamismo propio de cada una de ellas, sino que también se expresa en la unidad de los *objetos* que son la razón de ser de esas mismas partes.

El hombre, a la manera de un microcosmos, alberga al mismo tiempo las distintas formas naturales presentes en el universo, y también se hace *quodammodo omnia* reflejando en su dimensión intencional ese mismo universo. Además, como si fuera un movimiento análogo al de las cosas, nuestro autor subraya la presencia de un *élan*, un impulso interno que conduce desde la fugaz inmediatez de la experiencia a niveles cada vez más altos, pasando por la instancia de la ciencia, la filosofía y su plenitud metafísica, la teología y finalmente la mística. En definitiva, el hombre es presentado como el escenario del poema del conocimiento, donde el ser para el que ha sido hecho se repliega por sus rincones y reencuentra allí la unidad transitoriamente suspendida en el régimen de los objetos formales.

---

<sup>66</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, pp. 91-108; ID., *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1979, pp. 117-121.

Incluso podría decirse que esa unidad se va afianzando a medida que el ascenso sapiencial del espíritu progresa<sup>67</sup>.

Esa unidad tiene un carácter recíproco: si por un lado las potencias del sujeto consolidan el orden que rige las distintas perspectivas, son los propios objetos los que, a su vez, impregnan de tal modo el espíritu que, desde su sola presencia, pueden a su vez favorecer la unidad del sujeto en el que moran. Una mirada objetiva y realista, que le dé a cada cosa su justo sentido y valor, redundará en una mayor unidad en el diálogo interior del hombre<sup>68</sup>.

### 5. El conocimiento por connaturalidad

La noción de connaturalidad aparece en la ética de Aristóteles, cuando establece el papel decisivo de la virtud en cuanto reguladora del apetito para el discernimiento de la norma moral que exige el aquí y el ahora. En efecto, dice el Estagirita que «la opinión verdadera es la del hombre bueno»<sup>69</sup>, y también Dionisio invoca la afinidad de naturaleza para hablar del acceso místico a Dios. En los respectivos comentarios, santo Tomás se apropia de esta doctrina y habla expresamente de un conocimiento «por inclinación o connaturalidad», propio del juicio que concierne a la vida moral o espiritual<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> J. MARITAIN, *De Bergson a Tomás de Aquino*, p. 235.

<sup>68</sup> J. MARITAIN, *Science et sagesse* en CEC VII, p. 1070: «rechazar la diversidad de los grados del saber, la autonomía de cada especie de saber en su propio nivel, y su organización jerárquica en el interior de la vida del espíritu humano, sería lastimar la unidad de ese espíritu y precipitar el saber en una atomización mortal»; *Razón y razones*, p. 22: «esta consideración de la diversidad específica y de la jerarquía orgánica de los grados del saber permítenos comprender cómo pueden reconciliarse la ciencia y la sabiduría; y cómo, gracias a la sabiduría organizadora del conocimiento, puede el hombre encontrar su unidad, en una paz activa y viviente de su inteligencia que es hoy uno de los bienes de que está más necesitado, y a los que, aun sin saberlo, aspira con mayor desesperación»; *Filosofía moral*, p. 405: «la unidad de orden intelectual y espiritual es la más elevada y la más valiosa para nosotros, y sin ella la unidad en el hombre –unidad de cada hombre consigo mismo y unidad de los hombres entre ellos– no podrá ser jamás perfecta». El tema de la fragmentación del hombre aparece recurrentemente en el Magisterio reciente (*Fides et Ratio*, n. 85): «El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo».

<sup>69</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 5, 1176 a 17.

<sup>70</sup> Cf. I. BIFFI, "Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino", *Sapientia* (2001) 3-34; D. HAGGERTY, "A Via Maritainiana: Nonconceptual Knowledge by Virtuous Inclination", *The Thomist* 62 (1998) 75-96; A. M. CASPANI, "Per

Este conocimiento es absolutamente original en cuanto a su modo. En el conocer «objetivo» la cosa se hace presente por medio de una especie impresa que será la causa formal del acto propiamente dicho, cristalizado en un signo formal (imagen o concepto). Estrictamente hablando, el concepto y sólo él, gracias a su inmaterialidad perfecta, es perfectamente objetivo, lo cual implica que, sin perjuicio de la identidad intencional con el sujeto, su contenido se presenta como completamente distinto del sujeto. Cuando conozco un árbol por vía de concepto conozco al mismo tiempo la no-identidad real del árbol con respecto a mí. Por el contrario, el conocimiento por connaturalidad involucra una experiencia o afección del sujeto en su ser mismo, de un modo semejante a la vivencia sensible. Conocer el calor mediante los sentidos es inseparable de *mi* sensación de calor. La connaturalidad es como un encuentro entre dos sujetos *tomados como sujetos*: por un lado el que conoce, en cuanto se ve involucrado a partir de cierta conmoción afectiva. Por otro lado, lo conocido, captado no sólo por medio de representaciones universales y abstractas, sino según el modo peculiar de su semejanza con el cognoscente. En reiteradas ocasiones Maritain indicará como ejemplo más ilustrativo esa suerte de poder revelador que tiene el vínculo amoroso, cuando se asocia al conocimiento.

La importancia del conocimiento por connaturalidad se aprecia ante todo 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, emitiendo el juicio no por una exclusiva vía conceptual, sino bajo la moción apetitiva. Hay como un paladar de lo que es moralmente recto, que no puede reducirse a la ciencia moral ni tampoco ser sustituido por ella. Ya en sus *Réflexions...* lo sintetizaba así:

«Aquí, por lo demás, es verdad que padecer y amar son el medio más seguro de conocer, y simpatizar con otro el mejor secreto para ver claro en él. Pues si el amor tiene los ojos vendados, sabe ver a través de la venda»<sup>71</sup>.

---

un'epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain", *Doctor Communis* 35 (1982) 39-67; J. J. SANGUINETI, *El conocimiento humano - una perspectiva filosófica*, pp. 130-133.

<sup>71</sup> J. MARITAIN, *Réflexions*, p. 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 (*Breve tratado*, p. 71): «inexpresables en términos de razón; mas el oscuro instinto que de sí mismo posee, y, si tiene alguna virtud, su virtud de prudencia,

La relevancia del conocimiento por connaturalidad en el ámbito moral se transfiere, por dependencia lógica, al dominio subalterno de las *ciencias humanas*. En modo especial aparece en el estudio de la historia y su instancia hermenéutica o de comprensión del pasado, donde el investigador debe apelar a la resonancia subjetiva de los patrones trans-históricos del espíritu. En su lectura de la historia, el científico debe poner en juego su propia experiencia vital en la asimilación y transferencia concreta de los valores morales. En esto aparece una neta diferencia entre el método de las ciencias humanas, con una intensa carga de subjetividad positivamente entendida en términos de connaturalidad, y el de las ciencias naturales. La ilusoria pretensión de un mayor rigor en este último caso ha conducido a los partidarios del Círculo de Viena a un reduccionismo fiscalista, donde las ciencias humanas se limitan a lo puramente descriptivo<sup>72</sup>.

En *Los grados del saber* se despliega con amplitud el tema del conocimiento práctico y sus disposiciones subjetivas, y se incorpora con especial fuerza la temática del conocimiento místico, a partir del interés de Maritain por la obra de san Juan de la Cruz. La mística es una experiencia de lo divino que trasciende la representación intelectual de la teología y los recursos mezquinos de la analogía metafísica. Su objeto es Dios en sí mismo, es decir no como Causa Primera ni bajo ninguna categoría sólo conceptual. Se trata de un objeto sobrenatural al que el alma no puede asemejarse a menos que ella misma sea elevada por el influjo de la gracia santificante y de la caridad, y que es dado connaturalmente en una «tiniebla» donde se supera la representación y hay un vínculo amoroso e inefable. En términos cercanos a Juan de la Cruz, Maritain señala:

«se trata de elevarse amorosamente más allá de lo creado, de renunciar a sí mismo y a todo para ser arrebatado por la caridad, en la noche transluminosa de la fe, bajo la operación divi-

---

los conoce sin saberlo, según el modo indecible del conocimiento por connaturalidad. Y éstos son los elementos de apreciación –inexpresables nocionalmente–, que más importan a la justeza práctica de la decisión que tomará cuando su voluntad haya de hacer decididamente eficaz tal o cual motivo vitalmente referido a todo este mundo interior».

<sup>72</sup> Cf. sobre este tema V. POSSENTI, *Epistemologia e scienze umane*, Milano, Massimo, 1979, p. 46.

na, hasta un soberano conocimiento sobrenatural del sobrenatural ilimitado, para allí transformarnos en Dios por el amor»<sup>73</sup>.

La sabiduría del místico no debe confundirse con la del teólogo, ya que si bien la expresión conceptual y racional de la experiencia contemplativa queda bajo la regulación de la teología, tomada en sí misma, como conocimiento de Dios, la mística es superior y juez de la teología «no en el orden de la doctrina sino en el de la experiencia y de la vida». En esa condición de experiencia amorosa la connaturalidad mística también difiere de la teología, como de cualquier otro saber conceptual, en ser más bien algo pasivo que una actividad. Pero, con todo, sigue siendo experiencia *humana* (*gratia supponit naturam*), «Dios es conocido *por sus efectos*, es decir, por los mismos efectos que Él produce en la afección y en la raíz misma de las potencias, y que son como un gusto o como un tacto por el cual Él es espiritualmente padecido en la oscuridad de la fe»<sup>74</sup>. Por otra parte, si bien hay dentro de la teología una dimensión apofática o negativa, que reconoce la absoluta trascendencia de Dios respecto de toda perfección dada en el estado que aparece en sus criaturas, mientras no sea sino una pura negación queda en el plano del saber, aunque sea superior a la teología afirmativa. Por el contrario, la mística no se limita a enunciar esas verdades, sino a vivirlas<sup>75</sup>.

En 1939 Maritain publica en sus *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* un estudio sobre la experiencia mística natural y el vacío<sup>76</sup>, en el que desarrolla la polémica idea de la mística natural. Aquí aparece una vez más el recurso a la connaturalidad, para lo cual desarrolla una clasificación completa de los distintos modos en que se realiza este conocimiento. Tras haber recapitulado la descripción de la connaturalidad afectiva propia del ámbito moral, se detiene un poco más en la connaturalidad del

---

<sup>73</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 36 y 412-416. Cf. W. BROOKE, "Mystical contemplation in the thought of Ives R. Simon and Jacques Maritain", *Notes et Documents* 14 (1979) 28-35.

<sup>74</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 417.

<sup>75</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 373-375. Hay una buena síntesis de este tema en M. L. O'HARA, "Gateways to Contemplation: Mystical Knowledge in *The Degrees of Knowledge*", en R. HENLE - M. CORDES - J. VATEROTT (ed.), *Selected Papers from the Conference- Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, S. Louis, American Maritain Association, 1981, pp. 89-118 y H. BARS, *Maritain en nuestros días*, Barcelona, Estela, 1962, pp. 351-366.

<sup>76</sup> Cf. J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, pp. 105-137.

intelecto hacia sus objetos, ganada por el hábito como perfección que produce afinidad e inclinación.

«Esta connaturalización intelectual no se encamina sino a perfeccionar y a facilitar el juego del conocimiento por vía de conocimiento, por conceptos y nociones. Aquí tenemos un conocimiento por connaturalidad *intelectual* con la realidad como conceptualizable y hecha proporcionada en acto al entendimiento humano. Marcha parejo con el desarrollo de los hábitos de la inteligencia; y de él procede la intuición intelectual, abstracta y eidética, y expresable en un verbo mental, del filósofo, del sabio, de aquel que sabe por vía de conocimiento»<sup>77</sup>.

Aunque no nos consta una afirmación explícita de Maritain al respecto, creemos que esta escueta referencia a la connaturalidad en el orden puramente intelectual está directamente relacionada con la temática de la intuición. Nos parece, en efecto, que gracias a una disposición especial del sujeto, puesto en relación connatural con las cosas, se abren las puertas a la captación intuitiva, de la cual encontramos un ejemplo destacado en eso que nuestro autor llama la *experiencia metafísica*:

«Somos espíritus por lo mejor de nosotros mismos; podemos, pues, tener una experiencia de las cosas del espíritu, aun permaneciendo sobre el plano natural. Por eso no sólo conocemos experimentalmente la existencia de nuestra alma y la de nuestro libre albedrío, sino que también podemos acercarnos a cierta percepción experimental oscura de la libertad misma del espíritu en nosotros, de su trascendencia en relación a todo el universo material, o también (como se nota en muchos documentos de la literatura contemporánea) de la nada inmanente a todo lo creado. Por otra parte, puede suceder que una verdad de orden natural, como la realidad fundamental del ser, oculto bajo los fenómenos sensibles, o la existencia de la Causa primera, adquiera, bajo la influencia de una gracia actual, la intensidad de una intuición, de una evidencia inme-

---

<sup>77</sup> J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, p. 107.

diata; la inteligencia podrá aceptar ese fenómeno como la revelación instantánea de lo que constituye el objeto propio del tercer grado de abstracción»<sup>78</sup>.

Pero, justamente por su carácter propiamente experiencial, esto permanece rigurosamente distinto de la metafísica como *saber* o estructura de conceptos racionalmente organizados. Ni siquiera en su mismo hacerse debemos pensar que esa experiencia sea indispensable. La vía de la connaturalidad no puede ser parte de un conocimiento de suyo objetivo.

«Lejos de ser partes integrantes o requisitos necesarios de la ciencia metafísica, estas clases de experiencias o de intuiciones metafísicas, ya sean de orden exclusivamente natural ya sobrenaturales en cuanto a su modo de producirse, salen de la esfera propia de esta ciencia [...] El que para algunos ciertas experiencias metafísicas de que acabamos de hablar ofrezcan en determinados puntos un suplemento de la ciencia metafísica propiamente dicha, no prueba que esta ciencia exija de suyo completarse con tales intuiciones para existir como ciencia perfectamente cierta y para aprehender eficazmente el ser»<sup>79</sup>.

Maritain introduce también el tema del *conocimiento poético*, donde la connaturalidad aparece en la línea de lo práctico factible, y gracias a la cual se tiene una experiencia apenas verbalizable de la comunicación de las cosas entre sí y con la subjetividad que éstas manifiestan a sí mismas en el flujo espiritual del cual se origina el existir. Una instancia todavía más profunda tiene lugar al proponer sus reflexiones sobre la intuición creadora en el arte y la poesía. Así como en el conocimiento especulativo se produce un verbo mental o un juicio en el que se enuncia su objeto, en el caso del arte lo que significa ese conocimiento es *la obra en sí*, la expresión exterior y materializada de una intuición interior que, inicialmente, permanece inconsciente. A diferencia del conocimiento místico, en el cual lo captado tampoco es estrictamente conceptualizable por razón de su encarnadura en la subjetividad, aquí no hay una relación de orden contemplativo. No es una vivencia con-

---

<sup>78</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 440.

<sup>79</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 440-441.

vertida en cierto modo en objeto revelador, sino un conocimiento que «despierta las profundidades creadoras del sujeto, quiero decir por connaturalidad con la realidad en cuanto ella está enviscerada en la subjetividad misma en cuanto existencia intelectualmente productiva, y en cuanto es captada en su consonancia concreta y existencial con el sujeto *como sujeto*»<sup>80</sup>. Se trata, pues, de un conocimiento intrínsecamente penetrado de emoción y sentido existencial. Si se tratase de hacer de la poesía un puro medio de conocer, al modo objetivo de las ciencias, sólo se lograría pervertirla<sup>81</sup>.

En definitiva, lo que se conoce a través de la intuición poética no puede ser alcanzado por el instrumental de los conceptos científicos. Hay en ella una vivencia inefable del encuentro entre la propia subjetividad con la del mundo en cuanto presente en ella bajo la forma de una moción creadora, en cuanto algo del mundo suscita la generosidad productiva del espíritu para expresarse en la obra propiamente dicha:

«hay un conocimiento poético del mundo, pero no es para conocer ni para conocer el mundo, sino para revelarse oscuramente a sí mismo y fecundar en sus fuentes espirituales al sujeto creador [...] no tenéis la *noción* de las cosas, sino la experiencia de las mismas en vosotros y de vosotros en ellas»<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> J. MARITAIN, *Situación de la poesía*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1978, p. 156. Cf. *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, en CEC X, sobre todo pp. 239-283. En la experiencia poética, el impacto emotivo de las cosas en el sujeto contiene, como en potencia, la referencia a la cosa que provoca esa emoción y al sujeto que la padece. De manera que, por la mediación del intelecto agente, la impronta emocional deviene intencional y se convierte en un conocimiento del mundo y del yo, en cuanto afectivamente unidos, o por connaturalidad. Por su parte, la obra se comporta como una especie expresa que al manifestarse da a conocer la intuición creativa del propio artista. En tal sentido, la obra de arte tiene una especie de subjetividad participada desde la cual nos habla con nuestro mismo lenguaje. Cf. sobre el tema J. HANKE, "Maritain's Philosophy of Art and Poetry", en R. HENLE - M. CORDES - J. VATTEROTT (ed.), *Selected Papers from the Conference-Seminar on Jacques Maritain's "The Degrees of Knowledge"*, pp. 73-78 y H. BARS *Maritain en nuestros días*, pp. 168-180.

<sup>81</sup> Cf. J. MARITAIN, *Situación de la poesía*, p. 156. No obstante para Maritain cabe admitir la expresión *ciencia poética*, no por comparación con las ciencias teóricas o conceptuales, sino en cuanto es un verdadero conocimiento que penetra en lo real desde una experiencia emotiva que involucra la subjetividad en cuanto tal. Cf. *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, p. 166.

<sup>82</sup> J. MARITAIN, *Situación de la poesía*, pp. 181-182.

Lo original del conocimiento poético, como ocurre por demás en todas las formas de connaturalidad, es esa especial aproximación al reino de la existencia, al de la subjetividad en su dimensión ontológica.

Maritain adjudica el fundamento último del conocimiento por connaturalidad al inconsciente espiritual, del que ha hablado en distintos lugares<sup>83</sup>. Se trata de una facultad oculta que a espaldas de la conciencia alimenta con su inspiración las intuiciones y ocurrencias del espíritu, nutre con su creatividad la tarea del científico y del poeta y presta su luz para comprender, muchas veces de manera misteriosa, aquello que se presenta al intelecto. Esta facultad está calibrada, en cierto sentido, con la realidad. Por eso se distingue netamente del inconsciente inferior, del que habla Freud, y que Maritain también admite, aunque sujeto a una dinámica meramente pulsional y no asimilable al lenguaje de la razón<sup>84</sup>.

En síntesis, el tema de la connaturalidad es rescatable como un rasgo típico de la doctrina de Maritain y de su preocupación por reflejar la trama densa e inagotable de la existencia. La facultad de llegar a las cosas por afinidad o empatía, tema hoy importante en la fenomenología y la hermenéutica, indica la fecundidad de visualizar la integración del saber desde la unidad profunda de la persona humana, que sale al encuentro de la realidad con todo su ser. Allí, en el microcosmos del sujeto que conoce, ama, cree, espera, siente, recuerda y olvida, está el espacio para acoger con policromía de matices esa realidad que se le manifiesta y lo conmueve.

## 6. El mundo interior de los hábitos

El conocimiento es un acto por el que la cosa y el sujeto se unen intencionalmente, de suerte que el ser *transobjetivo* aporta la especificación formal mientras el sujeto *cisobjetivo* lo pone como tal en la realidad. Esa actuación del sujeto deja en él una huella que, en cierto momento, echa raíces bajo el modo de una perfección operativa que llamamos *hábito*. La presencia objetiva de las cosas en el que conoce no supone de suyo ninguna modificación de

---

<sup>83</sup> J. MARITAIN, *Cuatro ensayos*, pp. 48-51; *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, en *CEC* XII, p. 1087. Cf. G. CAVALCOLI, "Il problema del *preconscio* in Maritain", *Divus Thomas* 97 (1994) 71-107.

<sup>84</sup> J. MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, pp. 217-227; A. M. CASPANI, *art. cit.*, pp. 54-61.

lo conocido, dada la condición de inmaterialidad de la que depende el conocer en sí. Pero esa inmaterialidad nunca es perfecta por parte del sujeto, e introduce una distinción de *estados* que se reduce, finalmente, al célebre planteo aviceniano: la naturaleza en sí misma, en su concreción singular y existente y en su captación abstracta. El modo perfecto en que se realiza el conocimiento como estado del sujeto constituye el hábito.

El hábito, enseña Maritain, es un «estado de posesión» (más que una capacidad), una fuerza interior perfectiva de la operación que otorga a su sujeto una rectitud de suyo infalible, y que sólo puede quedar frustrada si alguna otra moción se le interpone<sup>85</sup>. Muy a su estilo, Maritain habla de los hábitos como «títulos de nobleza metafísica», perfecciones que revitalizan y robustecen la operación del alma y le confieren una creciente afinidad con su objeto<sup>86</sup>. Además, y contra la tendencia dominante en las visiones antropológicas recientes, Maritain destaca que la vida virtuosa, lejos de constituir una modalidad extrínseca, en cierto modo violenta y completamente condicionada por las pautas culturales de la época, es por el contrario el estado de plenitud de la naturaleza, la forma más acabada del *ser* propio del hombre: «La naturaleza no tiene su rostro en nosotros más que consumado por el espíritu, el hombre no posee su verdad sino moldeada desde dentro por la razón y por la virtud»<sup>87</sup>.

Como es bien sabido, los hábitos se multiplican según los objetos que han especificado los actos por los que se engendra cada uno. Hay así tantos hábitos intelectuales como ciencias (aunque podamos luego intentar algunas agrupaciones *por lo que tienen de hábitos* y no según la índole del objeto), y tantos hábitos morales como formas de regular la vida personal según las exigencias del bien. Los hábitos intelectuales se comportan como una luz bajo la cual se vive con mayor nitidez la presencia de lo real en el conocimiento<sup>88</sup>. La iluminación es el modo propio en que se expresa la vitalidad de los hábitos intelectuales y remite directamente al vínculo que su-

---

<sup>85</sup> J. MARITAIN, *L'intuición creadora en el arte y en la poesía*, en CEC X, p. 165.

<sup>86</sup> J. MARITAIN, *L'intuición creadora en el arte y en la poesía*, en CEC X, p. 164: «Cuando un hábito, un "estado de posesión", una cualidad maestra –un demonio interior, si se quiere– se ha formado en nosotros, se convierte en nuestro bien más querido, en nuestra fuerza más inflexible, pues es un ennoblecimiento en el reino mismo de la naturaleza humana y de la dignidad humana».

<sup>87</sup> J. MARITAIN, *Religion et Culture*, p. 200.

<sup>88</sup> J. MARITAIN, *Siete lecciones*, pp. 74-75.

pone, en el complejo de la interioridad personal, el conocer bajo una formalidad u otra, generando una integración espontánea como entre las partes de un organismo. Si se quiere prolongar aún la imagen, gracias a esa vitalidad que infunden los hábitos intelectuales el sujeto queda preservado de la esclerosis de los sistemas acabados<sup>89</sup>.

Ahora bien, por la misma coherencia que pide su origen en la realidad misma, como por el estado de perfección que suponen en el sujeto, es preciso afirmar la tesis de la *unidad* fundamental de los hábitos en la totalidad del sujeto: «las discontinuidades formales no suprimen las solidaridades en el viviente»<sup>90</sup>. Para Maritain la unidad en el orden de los hábitos es una tesis de gran relevancia que recorre toda su obra e impregna su visión integradora con un hálito especial<sup>91</sup>.

La unidad de los hábitos, en el plano intelectual, reposa en el papel central de la *sabiduría*. Hemos expuesto ya, sintéticamente, la doctrina tradicional de las tres sabidurías (metafísica, teológica y mística) en el capítulo 4, a propósito de la teología. Pues bien, ya sea desde la cúspide de los principios naturales, o a la luz de la Palabra Divina hecha inteligencia discursiva, o en la intimidad amorosa con Dios, el sabio puede eficazmente reunir lo disperso y concentrar los haces que destellan de cada ciencia como si fuese una lente. Lo más importante es que esa función unificadora es la única que puede superar la dicotomía siempre amenazante entre objeto y sujeto, entre esencia y existencia. En efecto, así como el *objeto* de la ciencia se presenta como fenómeno separado del ser profundo de las cosas, el *sujeto* científico se desempeña al margen de las exigencias de su ser personal. En el ámbito de la sabiduría no sólo se unifica a las ciencias sino también al hombre que piensa<sup>92</sup>.

Esa sabiduría de la santidad es, a menudo, piedra de escándalo para el conocimiento natural, una «locura» en términos paulinos, un «salto» en el léxico de Kierkegaard. El hábito sobrenatural infunde en el santo una luz bajo la cual las cosas toman una dimensión que ningún saber natural podría calibrar. Cuando esa mirada es puesta en palabras de este mundo parece que nos contradecemos, a menos que conservemos la concepción integradora entre el sentido humano y divino de las cosas.

---

<sup>89</sup> J. MARITAIN, *Arte y escolástica*, p. 15; *El sueño de Descartes*, pp. 35-36.

<sup>90</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 449.

<sup>91</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, p. 174 y 178.

<sup>92</sup> J. MARITAIN, "Science et sagesse", en *CEC VII*, pp. 1053-1055.

«Lo real no aparece bajo el mismo aspecto en uno y otro caso. El teólogo afirma que la gracia perfecciona la naturaleza y no la destruye; el santo afirma que la gracia nos pide que hagamos morir a la naturaleza a sí misma. Los dos dicen verdad. Pero sería lástima invertir uno y otro lenguaje, usando en el dominio especulativo fórmulas que son verdaderas para el dominio práctico, y viceversa. Pensemos en el “desprecio de las criaturas” profesado por los santos. El santo tiene derecho a despreciar la criatura sin dejar de quererla; el filósofo y el teólogo (cuyo quehacer, en cuanto tal, es conocer, no amar) no tienen ese derecho; porque la palabra desprecio no tiene el mismo sentido en los dos casos. Para los segundos, esa palabra querría decir: las criaturas no valen nada *en sí mismas*. Para los primeros quiere decir: las criaturas no valen nada *para mí*»<sup>93</sup>.

El dinamismo de los hábitos se aprecia de un modo muy ilustrativo en la actitud o postura vital que adopta el filósofo y el hombre de ciencia en su vida cotidiana. Sabemos, por ejemplo, que las demostraciones de la existencia de Dios, aunque sean impecables en su presentación lógica, exigen mucho más que una inteligencia habituada a los planteos metafísicos. La experiencia de los grandes pensadores, que cada uno puede confirmar a su alrededor, muestra la necesidad de que, en temas tan fundamentales como éste:

«las conveniencias psicológicas y morales de una personalidad equilibrada y bien íntegra abran el camino a la demostración racional de la existencia de Dios, aparten los obstáculos y refuercen, no el valor intrínseco de la prueba, sino la interior unidad, la armonía y la seguridad, y en consecuencia el poder de adhesión del hombre total que capta la demostración intelectual»<sup>94</sup>.

Así como puede decirse que el filósofo también es hombre, y no puede divorciar su enfoque especial de las cosas de la vida que lo envuelven a diario, es válido afirmar que el científico también es hombre, y no se sus trae a los interrogantes y reflexiones de fondo que le provocan sus hallaz-

---

<sup>93</sup> J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, p. 78

<sup>94</sup> J. MARITAIN, *Razón y razones*, pp. 64-65.

gos. Esas preguntas están estrictamente fuera del objeto formal de su ciencia, pero están dentro de él, de su unidad como sujeto que conoce y a la vez es sensible a aquello que se revela. La idea de Maritain coincide con esta afirmación de Juan Pablo II:

«el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores»<sup>95</sup>.

La filosofía y la ciencia se conectan, al margen de sus estrictas oposiciones objetivas, en la subjetividad del hombre que no se contenta con verdades parciales. Y así, al menos indirectamente, las ideas filosóficas influyen, no en el contenido, pero sí en el tono y la comprensión de las teorías científicas.

«Es una evidencia que se encuentra en las obras de los grandes físicos de nuestros días. Nuevamente se vuelven atentos al «misterioso universo» como a una inmensidad de ser inagotable, de espontaneidad oculta, de energías entrelazadas que surgen y mueren una y otra vez, de infinitos acontecimientos, fortuitos e imprevisibles, como una inmensa república de actividades que se mueve como un todo y cambia en el tiempo, que posee realmente una historia, una evolución, un destino, y que desafía todas las representaciones de nuestra imaginación y da por tierra con todas las construcciones del razonamiento mecanicista. Es muy destacable que en la medida en que la física moderna debe recurrir a una simbolización matemática más y más elaborada, más y más vasta, aspira al mismo tiempo al cosmos en su realidad más íntima, más substancial y más cualitativa, deseo que hace nacer ensayos, inevitablemente decepcionantes, de interpretación de la ciencia físico matemática en términos de filosofía natural, deseo que no se puede satisfacer sino mediante una auténtica filosofía de la naturaleza. La ciencia suscita en el científico una sed de misterio del cosmos, sed

---

<sup>95</sup> JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, n. 27.

que es el verdadero estimulante de su búsqueda y que, si la naturaleza le fuera revelada, aparecería como una sed ontológica; es por eso mismo que con las únicas fuerzas de la ciencia el científico no puede alcanzar un conocimiento ontológico de la naturaleza»<sup>96</sup>.

En términos generales se puede hablar de una *jerarquía de hábitos*, conforme al objeto al que se ordenan. Así, por ejemplo, «la medida de los dones del Espíritu Santo es más elevada que la de las virtudes morales; la del don de consejo más alta que la de la prudencia»<sup>97</sup>. Viene luego la disposición jerárquica de las virtudes especulativas y prácticas, fundada en la nobleza de sus respectivos objetos. Allí se reafirma también la doctrina de santo Tomás según la cual «todo lo que es especulativo –es decir lo que tiene relación con la verdad– viene en primer lugar e importa más que lo que es práctico, o sea lo que tiene relación con el hombre»<sup>98</sup>. Lo cual debe balancearse al considerar que, si bien el fin de la especulación es ella misma, el fin del que especula no es otro que Dios.

Si se tiene en cuenta esta disposición jerárquica de las virtudes, habrá que afirmar en absoluto la primacía de la caridad, que viene a ser como la forma última de todas las virtudes, por una comunicación especial, de orden sobrenatural, de la vida de la gracia. Para que las virtudes naturales no lo sean en sentido restrictivo, aislado e imperfecto, sino *pura y simplemente*, se requiere la vivificación de la gracia y la caridad para que ellas «estabilicen la vida humana en el bien y constituyan mediante su conexión mutua un organismo perfectamente unido y firme, que crezca parejamente como los dedos de la mano»<sup>99</sup>. Conforme a la tesis fundamental de la armonía entre el orden natural y el sobrenatural se habrá de dar entre las virtudes que corresponden a ambos niveles «unión orgánica y subordinación [...], hay cohesión entre las virtudes naturales y las virtudes sobrenaturales. Sabemos, en efecto, que no hay virtud perfecta sin el amor de caridad»<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> J. MARITAIN, "Science, Philosophy and Fait", en CEC VII, p. 1069, n. 3. *Approches sans entraves*, en CEC XIII, p. 976, n. 40. M. A. VITORIA, *Las relaciones entre la filosofía y las ciencias*, pp. 356-362.

<sup>97</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, pp. 72-73.

<sup>98</sup> J. MARITAIN, "Science et sagesse", p. 1049.

<sup>99</sup> J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona humana*, p. 72.

<sup>100</sup> J. MARITAIN, *Questions de conscience*, en CEC VI, p. 645.

## 7. La filosofía cristiana

La cosmovisión de Maritain aparece poseída por el encuentro entre la gracia y la naturaleza que está en el centro del misterio cristiano. Es esencial para entrar en lo profundo de la síntesis maritainiana el advertir que la gracia, según enseña la fe, no suple, ni anula ni destruye a la naturaleza, sino que la complementa, o mejor aún, la eleva, la perfecciona y la vivifica. Al mismo tiempo, esa naturaleza ha sido creada para obedecer, según disponga la Divina Providencia, las mociones de la gracia, dejándose llenar por ella y haciéndose así más plenamente ella misma.

El tema de la filosofía cristiana, en el cual el aporte de Maritain ha sido sobresaliente, está regulado en su desarrollo por esta intuición radical: todas las actividades humanas, no sólo por ser creadas, sino especialmente por ser humanas, están incorporadas a ese flujo dadivoso que las inflama con una perfección sobrenatural que no podrían alcanzar por sí mismas.

Numerosos autores han señalado la fuerza que significa para la razón, expresada en las cumbres de la filosofía, el unirse vitalmente a las luces superiores en el estado de la existencia cristiana. Para Maritain la filosofía cristiana no puede ser sino la filosofía en sentido pleno, el ejemplo acabado de aquel *perfectum opus rationis* del que hablaba santo Tomás<sup>101</sup>. En última instancia, lo que cuenta a favor de la filosofía es la fidelidad a la verdad, y cuanta más verdad haya en la filosofía más perfectamente cumplirá con su naturaleza. Ahora bien, si se trata de alcanzar la verdad, poco importa bajo qué circunstancias se la obtuvo, siempre y cuando la razón, bajo las pautas propias de la filosofía, sea capaz de asimilarla. Por eso, según nuestro autor, no agravia a la recta filosofía que la mente se deje iluminar por una Palabra que excede la naturaleza, ni tampoco se opone a la filosofía cristiana que algunas de sus verdades hayan llegado en la corriente de los siglos a partir de la ciencia de los paganos<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, pp. 484-486; *De la philosophie chrétienne*, en CEC V, p.31; *Approches sans entraves*, p. 507.

<sup>102</sup> J. MARITAIN, *Angelic Doctor*, en CEC IX, p. 1164: «Eres un asno, decía San Agustín, pero llevas a Cristo, *asinus es sed Christum portas*. He aquí, en mi opinión, un buen lema para los filósofos cristianos. Los teólogos son águilas. Nosotros filósofos, que mantenemos el paso lento de la razón, somos más bien asnos pacientes y torpes. No obstante, es posible para esos modestos animales transportar al Salvador en su espalda por las calles de las ciudades humanas». Cf. *Los grados del saber*, pp. 25-26; *De la philosophie chrétienne*, p. 57.

La expresión *filosofía cristiana* puede sugerir equívocos o representaciones desafortunadas en un asunto de extrema delicadeza. El propio Maritain admite no estar muy a gusto con ella, pues:

«corre el riesgo de evocar en los espíritus –en los espíritus pre-venidos (y todos lo somos)– no sé qué hibridación o atenuación de la filosofía por el cristianismo, no sé qué alistamiento de la filosofía en una cofradía piadosa o en partido devoto»<sup>103</sup>.

Ello explica la permanente polémica que se ha suscitado acerca de ella, y en especial el debate promovido durante las reuniones de la *Sociedad Francesa de Filosofía* en 1931, donde Maritain y Gilson hicieron causa común contra las concepciones de Bréhier y Blondel.<sup>104</sup>

Como indicación introductoria, habrá que decir que la filosofía es una disciplina propia de la razón natural, movida por el apetito de un objeto que le es perfectamente proporcionado y al que puede alcanzar, de suyo. La tarea filosófica está planteada en la línea de la naturaleza y de acuerdo a una formalidad que le pertenece con plena autonomía. Aquí no es preciso agregar más a lo que ya hemos considerado acerca de los saberes en general. Pero ese objeto que la reclama es el ser en cuanto ser, y basta contemplar el significado de esta afirmación para comprender que, siguiendo el impulso que le es inherente, la filosofía debe, por así decirlo, ir más

---

<sup>103</sup> J. MARITAIN, *Ciencia y sabiduría*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944, p. 87; *De la philosophie chrétienne*, p. 55. Incluso la noción de una "ciencia cristiana" carece totalmente de sentido para Maritain (cf. *El Campesino del Garona*, p. 194). SCARPONI ofrece un resumen de la opinión de Maritain acerca de esta expresión a lo largo de su vida (*La filosofía de la cultura de Jacques Maritain*, Buenos Aires, EDUCA, 1996, pp. 373-379).

<sup>104</sup> Maritain dedicó un capítulo de sus *Réflexions*, a un largo y crítico estudio de la filosofía de Blondel. Poco tiempo después de la polémica sobre la filosofía cristiana le escribe a Gilson diciendo: «la inteligencia en el dominio especulativo se basta plenamente a sí misma para establecer la verdad. Nada más verdadero y es allí que Blondel se ha equivocado irreparablemente; pero uno se imagina, sobre todo si ha sido frotado con un poco de escolástica a lo largo de un noviciado muy cerebral, que uno es un puro intelecto, si no la inteligencia misma y que no se precisa de ningún auxilio que venga de la fe o del corazón, o de la Sabiduría del Espíritu Santo. El resultado no es brillante y allí en la práctica Blondel tiene a menudo la razón», G. PROUVOST (ed.), *E. Gilson – J. Maritain: Deux approches de l'être – Correspondence 1923-1971*, Paris, Vrin, 1991, p. 80.

allá de sí misma. Se ha hecho cargo de un objeto que la excede *esencialmente*, o que jamás cabrá dentro de su estrecha mirada:

«Afirmar la naturalidad de la 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 sólo no le basta<sup>105</sup>. 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<sup>106</sup>.

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»<sup>107</sup>.

En otras palabras, la filosofía tiene un modo de ser o esencia que la constituye bajo cierta *especificación*. Pero más allá de eso, hay una actividad filosófica que el hombre debe realizar en condiciones de *ejercicio* peculiares, que no están contenidas en aquella especificación, y por eso deben ser cuidadosamente distinguidas.

«Considerada en su pura *naturaleza* o en su pura esencia la filosofía, especificada por un objeto naturalmente cognoscible

---

<sup>105</sup> J. MARITAIN, *Ciencia y sabiduría*, pp. 99 y 92; *Approches sans entraves*, pp. 864-865.

<sup>106</sup> J. MARITAIN, *Ciencia y sabiduría*, p. 110; G. PROUVOST, *Correspondence*, pp. 193-194; *De la philosophie chrétienne*, pp. 83-84.

<sup>107</sup> J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, p. 27.

para la razón, no depende sino de las evidencias y de los criterios de la razón natural, pero entonces se considera en este caso una naturaleza abstracta: tomada de una manera concreta, en cuanto que es un hábito o un conjunto de hábitos existentes en el alma humana, la filosofía está en un cierto *estado*, precristiano, cristiano o acristiano, el cual interesa esencialmente al modo con que ella existe y se desarrolla»<sup>108</sup>.

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). Se está pensando en las disposiciones de excelencia que connota la elevada misión del intelectual dedicado a las causas últimas, con las rectificaciones y purificaciones ascéticas no sólo de la razón sino del corazón, por cuanto se hace filosofía «con toda el alma». Pero también hay que mencionar las heridas que lastiman al espíritu y su relación con la carne como consecuencia del pecado original, y sobre las cuales el efecto reparador de la gracia se refracta hacia la tarea específicamente intelectual. La debilidad que afecta al intelecto humano en su estado existencial se hace especialmente ostensible en el terreno de sus máximas exigencias, y por eso:

«en el estado de naturaleza en el que nos encontramos, la filosofía de la que es capaz la razón *por sí sola*, incluso en los más grandes, no puede acceder a una sabiduría natural *plena*, o dejar de experimentar cierta deficiencia que la incapacita en mayor o menor medida en su impulso hacia lo verdadero»<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> J. MARITAIN, *Ciencia y sabiduría* pp. 88-89 y 103-105. Esta distinción entre *natura* y *status* tiene su origen en la teología católica. Se usó para indicar los "estados" en que se encuentra el hombre antes del pecado original, después del pecado, bajo la influencia de la gracia de Cristo, o en la condición escatológica de gloria. A partir de aquí se creó el problema de que una consideración de la "naturaleza pura" del hombre resultaba "abstracta" en sentido negativo (incompleta y ficticia). Esto originó muchas polémicas en la teología sobre las relaciones entre gracia y naturaleza, por ejemplo a partir de los escritos de H. De Lubac.

<sup>109</sup> J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, p. 768; *Réflexions*, p. 138: «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 constitu-

El poder de la gracia no tiene un efecto mágico ni suprime el mérito de la razón. Pero en la medida en que el filósofo sea permeable a su influjo, podrá liberarse, al menos en buena medida, de todo aquello que lo enceguece para ver rectamente el ser de las cosas:

«Sería absurdo esperar que la *gratia sanans* supla el hábito filosófico o que haga imposibles las desviaciones incluso más graves. Pero es cierto que cuanto más fiel sea a la gracia, más fácilmente podrá el filósofo liberarse de muchas futilidades y cegueras que son como una venda de amor propio sobre el ojo de la razón»<sup>110</sup>.

Al detenerse en su análisis, Maritain indica que este régimen de *confortaciones subjetivas* o auxilios que la filosofía recibe en virtud del sujeto es el único influjo admisible en el campo *especulativo*. En efecto, desde el punto de vista del objeto a contemplar, hay una estricta autonomía del saber filosófico respecto al dato revelado. Pero más allá de la independencia de objetos, la filosofía se encarna en un intelecto que es parte de un hombre singular y concreto, y además llamado a participar de una vida superior. Hay en la persona que medita filosóficamente un dinamismo que sube y baja, un intercambio de perspectivas y, en particular, una comunicación vital de hábitos que fortifican a unas partes por medio de otras. La unidad de la vida en el sujeto se opone a la exacerbación de las distinciones objetivas que pretendería dejar al espíritu atomizado y disociado en su organicidad interior. En resumen, los hábitos sobrenaturales, en especial la fe y la caridad, irradian su influjo sobre las disposiciones naturales del filósofo y las robustecen de tal modo que puede desde ellas contemplar con mayor nitidez su objeto específico<sup>111</sup>.

---

ya en su integridad y progrese inmune al error sin el auxilio de la gracia y de la revelación».

<sup>110</sup> J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, p. 53 y 37. Maritain aclara (*Ibid.*, p. 29) que la distinción entre naturaleza y estado sólo es pertinente para el conocimiento sapiencial, y no para la ciencia propiamente dicha, a la cual «la diversidad de las condiciones históricas no afecta casi más que extrínsecamente y por accidente».

<sup>111</sup> J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, pp. 51-56; *Ciencia y sabiduría*, pp. 93-96; *El Campesino del Garona*, p. 194. *À propos de la philosophie chrétienne*, en CEC V, p. 1008: «no son solamente los filósofos que pueden ser cristianos, sino que la filosofía misma puede (y debe) ser cristiana (por su estado)».

Se puede resumir, entonces, lo afirmado hasta aquí sobre la filosofía cristiana con una distinción básica. En primer lugar, hay en ella elementos derivados de la confortación subjetiva que afecta al pensador a nivel personal por su incorporación a la vida de la gracia. En segundo lugar, hay una inspiración concreta, en el plano objetivo, que conduce a la filosofía a plantear o profundizar temas que corresponden estrictamente al dominio racional, pero que en el estado existencial de esta disciplina no se captan con suficiente claridad<sup>112</sup>.

La exposición de Maritain acerca de este problema no se aparta, en lo esencial, del magisterio de la Iglesia testimoniado especialmente en la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, y más recientemente la *Fides et Ratio* de Juan Pablo II. Pero nuestro autor decide redoblar la apuesta y propone, en el caso de la filosofía moral, una visión todavía más audaz. Para él, en efecto, cuando se trata de la sabiduría en su ámbito práctico, no basta con admitir el orden de la asistencia sobrenatural en términos de ejercicio, sino que la presencia de la fe tiene que ver, incluso, con el objeto mismo de la ciencia. Más allá de las condiciones aptas para guiar el pensamiento según las exigencias de la verdad suprema, sobrepasando las limitaciones de la existencia temporal, el conocimiento de la dimensión moral de la persona quedaría intrínsecamente oscurecido hasta tanto no se introduzcan, en el cuerpo nocional mismo de la ética, ciertas variables existenciales cuyos efectos la razón conoce sin duda, pero cuyas causas no es capaz de dilucidar por sí misma. Entran aquí las observaciones de Maritain acerca de la peculiaridad del conocimiento moral, en el cual se involucran, además de la naturaleza humana con sus notas universales y necesarias, las coordenadas de espacio y tiempo en las que se realiza el acto moral<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> En esto se aprecia una concordancia directa con la enseñanza de JUAN PABLO II, quien en la *Fides et ratio* n. 76, no sólo parece avalar la noción misma de filosofía cristiana, sino que indica, explícitamente, su aspecto subjetivo de purificación de la razón por parte de la fe, contraponiendo la humildad a la presunción. En otro sentido, hay un aspecto objetivo en el que la fe promueve a la razón a interesarse por cuestiones cruciales, como la realidad personal de Dios, el problema del pecado y la libertad y dignidad humanas. Con lo cual «los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad» (*Ibid.*).

<sup>113</sup> J. MARITAIN, *Los grados del saber*, p. 8; *Breve tratado*, p. 175; Cf. G. PROUVOST, *Correspondence*, p. 295.

El dato esencial que aquí se presenta como insoslayable es la pertenencia del hombre a una «economía sobrenatural». La naturaleza pura de la que gustan hablar los filósofos nunca ha existido *de hecho*: la fe cristiana enseña que Adán fue creado con el don de la gracia. El pecado sustrajo ese beneficio y puso al hombre bajo una condición «vulnerada». Por fin, la plenitud de los tiempos trajo la redención en Cristo y la incorporación de cada hombre a la vida de Dios y a su Cuerpo Místico por obra de la gracia. Desde su misma creación, el hombre fue hecho para gozar de la presencia de Dios, y no en términos de una contemplación «natural», sino como hijo adoptivo y huésped de un banquete eterno. Por eso debe regular su vida según el conocimiento de un fin sobrenatural para el cual está destinado íntimamente, y de las circunstancias, de suyo misteriosas a la razón, que parecen arrastrarlo hacia las sombras del mal y que la fe identifica como las secuelas del pecado original. Sólo en esas condiciones puede tener sentido la moral filosófica<sup>114</sup>.

Para remitirnos a un léxico más técnico, siempre según Maritain, la ética, como es propio de todo el orden práctico, procede metódicamente según el modo de la composición, es decir desde los principios resueltos en la vía especulativa hacia su realización concreta en el orden existencial. En orden a efectuar adecuadamente esa composición, debería tener en cuenta, a título de principio no conocido por sí misma, el dato revelado acerca de la condición humana en términos de su vida sobrenatural.

«La filosofía moral, desde el instante que se ha reconocido su validez como ciencia práctica, se encuentra por el mismo hecho subalternada a la teología: sin lo cual no podría juzgar legítimamente, bajo el aspecto formal de la ordenación del hombre a la vida temporal y a los fines naturales, el obrar de un ser que no está en el estado de pura naturaleza y que no ordena eficazmente su vida a su último fin natural sino la ordena eficazmente a su último fin sobrenatural»<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> J. MARITAIN, *Ciencia y sabiduría*, pp. 111-113, 116 n.1, 125-126, 156-158, 173-176. G. PROUVOST, *Correspondence*, p. 25; *Journet-Maritain: correspondence*, vv. 1-3 Fribourg, Ed. Universitaires – Paris, Saint Paul, 1996, Vol. 1, pp. 926-928.

<sup>115</sup> J. MARITAIN, *Ciencia y sabiduría*, pp. 173 y 178.

De esta manera queda definida lo que Maritain denominó *filosofía moral adecuadamente tomada*, para diferenciarla de una moral «puramente natural», al estilo de los autores griegos, y de una teología moral, donde ya es la fe, y no la razón, la que actúa como causa principal. Esta filosofía moral adecuadamente tomada, según el análisis de nuestro autor, debe considerarse *subalternada* a la teología, mas no a la manera de una ciencia media al estilo de la física matemática, sino según los principios, ya que justamente en el orden práctico el fin es aquello a partir de lo cual se justifican las verdades particulares, y lo que hace la teología es alumbrar a la moral según la consideración del fin sobrenatural del hombre. No por ello la filosofía moral se vuelve teología, pues el término de su resolución no está en las verdades sobrenaturales de las que se nutre, sino que, por medio de ellas, contempla la realidad según la dimensión del orden natural.

Maritain, siguiendo un tradicional ejemplo, ilustra la relación entre la ética natural y la teología comparándola con el fenómeno de las mareas. El agua, de por sí, tiende a descender y permanecer en su nivel. Pero al ser atraída por la gravedad de los astros se somete al flujo y al reflujo. Del mismo modo, la razón filosófica:

«reconoce la necesidad de prestar asentimiento, a causa de las exigencias del objeto práctico (el obrar humano) tal como lo conoce la fe, a las verdades establecidas por la ciencia de la fe, y de recibir así con qué completar, en el campo de su saber práctico, las verdades de orden natural»<sup>116</sup>.

En una aseveración ciertamente polémica y que muchos autores han rechazado, Maritain no cree en la posibilidad de una ciencia ética en el orden de la mera naturaleza. La ética filosófica, si se plantea al margen de las aportaciones de la fe, «no es más que un esbozo o una incoación de ciencia, o un conjunto de materiales filosóficos preparados para la ciencia». Sería el caso de una

---

<sup>116</sup> J. MARITAIN, *Ciencia y sabiduría*, p. 182. Esta iluminación peculiar no constituye un medio de conocimiento estrictamente sobrenatural, como en el caso de la fe del teólogo. Es la luz propia del que filosofa "en la fe", y que permanece en consecuencia como un medio natural. No obstante (*Ibid.*, p. 188), «la luz con la cual son atraídas estas premisas teológicas, inferior a la misma luz teológica, es superior a la luz puramente filosófica».

moral «inadecuadamente tomada», por el hecho de permanecer ajena al drama fundamental de la vida humana, que es su destino sobrenatural. Supondría aferrarse a una concepción ficticia del hombre entendido en una naturaleza supuestamente pura o, al menos, supuestamente aislada de sus dimensiones sobrenaturales<sup>117</sup>. Por supuesto que cabe decir lo mismo respecto de la vida moral y del ejercicio efectivo de las virtudes que, aunque permanezcan en el régimen de la naturaleza, se ordenan en definitiva a un fin sobrenatural.

## 8. Conclusión

En un texto sumamente elocuente publicado en *De Bergson a Tomás de Aquino*, Maritain recita una suerte de carta magna de la filosofía

---

<sup>117</sup> J. MARITAIN, *Ciencia y sabiduría*, pp. 160-161; *De la philosophie chrétienne*, pp. 102-108; *Para una filosofía de la persona humana*, pp. 73-74. H. BARS, *Maritain en nuestros días*, pp. 332-333. Como exposición sintética de este último punto cf. D. IRINEU PENNA, "A concepção de Maritain da filosofia moral adequada", en A. Coutinho *et al.*, *Jacques Maritain*, Sao Paulo, Agir, 1946, pp. 175-189. Una breve pero sustanciosa reseña de la discusión provocada por esta tesis puede encontrarse en M. FOURCADE "Jacques Maritain et le renouveau de la *Revue Thomiste*", en S. Th. Bonino (ed.), *Saint Thomas au XXe Siecle-Actes du Colloque du Centenaire de la Revue Thomiste*, Paris, S. Paul, 1994, pp. 138-144. Uno de los problemas que arrastra esta concepción es que el propio Maritain adjudica a la moral un fuerte carácter regulador sobre el vasto conjunto de las ciencias humanas. En consecuencia, se corre el peligro de desembocar, por vía indirecta, en una suerte de imperialismo teológico sobre esas disciplinas. Así parece ser el caso de la filosofía de la historia, tal como se aprecia en el siguiente pasaje ("Une philosophie de l'histoire moderne", pp. 1167-1168): «toda filosofía de la historia, si es de verdad una filosofía, un conocimiento por razones supremas, será en realidad una teología de la historia: porque no se ocupa del hombre abstracto, de la pura naturaleza humana, que estudia la filosofía especulativa, sino del hombre real y concreto, en el estado en que se encuentra de hecho con respecto a su destino. Y el hombre así considerado es propiamente un objeto de conocimiento teológico (...) Saber a qué Dios ha de servir el hombre, saber si lo que los católicos llaman el pecado original, la gracia, el orden sobrenatural, existe o no, y si hay o no, en el ámbito de la historia de los pueblos, una sociedad sobrenatural y perfecta que es el Cuerpo místico de un Dios encarnado, y que ella sola conoce los medios de asegurar el orden de la vida humana, ello no puede no cambiar algo en nuestra exégesis de la historia. La ciencia política o económica, que no considera, por abstracción, más que un aspecto de las cosas humanas, puede no plantearse tales cuestiones. La filosofía de la historia, que considera al hombre todo entero, se mutila a sí misma si no se las plantea». Cf. V. POSSENTI, *Epistemologia e scienze umane*, pp. 36-37. En una línea favorable a la constitución de una ética filosófica relativamente autónoma pueden citarse W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1964, y R. MC INERNEY, *The Question of Christian Ethics*, Washington, The Catholic University Press, 1993.

existencial. Allí propone situarse, de la mano de Tomás de Aquino, entre dos grandes líneas filosóficas: la de los platónicos esencialistas (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hegel), prisioneros del régimen de los conceptos, y la de los antiplatónicos vitalistas (Schopenhauer, Nietzsche) que por oposición acaban destruyendo la inteligencia. La filosofía de santo Tomás, en cambio, encarna un realismo que pone a la mente en diálogo con la realidad, cristalizando su conocimiento en un orden de conceptos pero retornando sin cesar a ella para confirmarse y tomar vida. En esa filosofía se parte del dato sensible que recoge la existencia, sin reconocerla aún. A su turno, la inteligencia extrae la esencia del existente para formar el concepto, y luego une o separa esos conceptos conforme a lo que *es*, expresándose en el juicio. Así toca lo más propio y a la vez lo más misterioso, el ser en cuanto ser, navegando con la barca de la metafísica por el océano sin límites cuya fuente es Dios. La potencia de esa inspiración realista permite superar la dicotomía entre conocimiento y amor, integrándolos en un único dinamismo que va y viene de lo real. Y da la oportunidad para que la realidad misma sea el árbitro que discierna y aproveche los frutos de cada una de las escuelas filosóficas que ha conocido la historia<sup>118</sup>.

Este enfoque se revela particularmente fecundo, a mi entender, en el reclamo de un sentido genuinamente realista para el conocimiento científico. Maritain acompaña sin reservas la idea tradicional de que la ciencia es, ante todo, un título de dignidad que corresponde al conocimiento riguroso y ordenado según las causas. Pero ello no significa descuidar el presupuesto de fondo de *todo* conocimiento intelectual, cuyo término es el *ser*. Con los matices que en cada caso convenga establecer, la ciencia da forma a sus objetos con el *único* propósito de permitirnos la llegada a lo real. Las especies del conocimiento son el vínculo intencional entre dos sujetos, la cosa misma en su concreción y la persona de quien la conoce. Y es por sumisión a la doctrina de la inmaterialidad del conocer y de los signos formales que Maritain consigue apartarse de dos extremos perniciosos para la filosofía de los últimos siglos: un idealismo que no sólo hace desaparecer al *suppositum* de las cosas exteriores sino que reduce la subjetividad al ámbito de la pura construcción de objetos. Por otra parte, se distancia del intento de renovación filosófica del siglo XX fundado en la irreductible oposición entre objeto racional y sujeto irracio-

---

<sup>118</sup> J. MARITAIN, *De Bergson a Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1955, pp. 228-234.

nal<sup>119</sup>, reabriendo caminos por mucho tiempo inexplorados a partir de la idea de connaturalidad. Finalmente, el recurso al dinamismo de los hábitos espirituales, con especial aplicación al caso de la filosofía cristiana, contribuye notablemente a iluminar los vínculos entre conocimiento y existencia.

La visión existencial de Maritain pone la primacía en lo concreto del ente real, del encuentro con las cosas mismas y los demás y, en última instancia, con el Soberano Bien Subsistente. Descubre en el mundo de la persona la síntesis de todas las instancias del saber y de la cultura. Este énfasis en la unidad del ente y la persona es, a mi entender, el mensaje principal de aquel sueño de *epistemología existencial* que Maritain dejó para la posteridad. Sean, pues, tuyas las últimas palabras de este trabajo:

«En el hombre: es allí donde el espíritu y la doctrina de santo Tomás tienden a hacer la unidad y, siempre, por virtud del mismo secreto, esto es, comprenderlo todo en la luz y la generosidad de la existencia. La naturaleza y la gracia; la fe y la razón; las virtudes sobrenaturales y las virtudes naturales, la sabiduría y la ciencia, las energías especulativas y las energías prácticas, el mundo de la metafísica y el de la ética, el mundo del conocimiento y el del arte: santo Tomás se aplica a reconocer a cada una de las constelaciones de nuestro cielo humano su dominio propio y sus derechos propios; pero él no los separa, los distingue para unirlos, y hace convergir todas nuestras potencias en una sinergia que salva y estimula nuestro ser [...]. Hemos de creer que sólo un humanismo puede descender a suficiente profundidad en lo recóndito del ser humano, a saber, el humanismo que deriva de la sabiduría de los santos, y asegura, respeta, integralmente, el orden y la dignidad de la naturaleza»<sup>120</sup>.

Oscar BELTRÁN

---

<sup>119</sup> J. MARITAIN, *Breve tratado*, p. 176: «el existencialismo de Tomás de Aquino se distingue del existencialismo moderno, por ser de tipo racional y porque, fundado en la intuitividad del sentido y de la inteligencia, asocia e identifica siempre el ser y la inteligibilidad».

<sup>120</sup> J. MARITAIN, *De Bergson a Tomás de Aquino*, pp. 235-236.

