

FILOSOFAR EN LA FE *

JACQUES MARITAIN

Ita ergo philosophandum est in fide...

JUAN DE SANTO TOMÁS

La civilización occidental puede tener conciencia de haber otorgado a la comunidad humana algunos bienes muy preciosos. Uno de estos bienes es el *sentido puro* de la verdad especulativa. Pues la filosofía griega y Aristóteles han comenzado a enseñarnos el valor absoluto de este total desprendimiento de las inclinaciones afectivas, de esta severidad y de esta pureza de una ciencia casta, cuyo único oficio y solo fin consiste en discernir lo que es —en ver—. Y más tarde, porque ha sabido que el Verbo de Dios ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad, y que la vida eterna es una eterna visión, porque ha sido formado por otra parte en la disciplina escolástica y en su exigente intelectualidad, el Occidente ha guardado durante tanto tiempo en su concepción del conocimiento el sentido de la dignidad de la verdad especulativa.

Este es un sentido que el mundo moderno no guardaba más que en el orden de saber en el que era verdaderamente maestro, quiero decir en el orden de las ciencias de los fenómenos. Observábamos en nuestra primera conversación** que en la época del Renacimiento un gran movimiento del corazón hacia los bienes terrestres ha con-

* Este texto procede de la obra de Jacques Maritain *Science et Sagesse* en su versión castellana, titulada *Ciencia y Sabiduría*, Buenos Aires 1944, pp. 81-90. Esa versión castellana fue realizada por el colaborador del presente volumen Mons. Octavio Derisi. Agradecemos a la Editorial Desclé de Brouwer su amabilidad en autorizarnos a reproducir aquí estas páginas del eminente filósofo francés. [N. de la R.].

** Se refiere al primer capítulo del libro, pp. 27-52. [N. de la R.].

dicionado conjuntamente el éxito universal de los nuevos métodos científicos y la preferencia otorgada a la ciencia sobre la sabiduría. Agreguemos que la misma ciencia, cualesquiera sean las concupiscencias que pueda suscitar en el hombre, ha permanecido pura de las contaminaciones del deseo. Ella ha sido para el mundo moderno el último reducto de la santidad de la verdad, y de la espiritualidad: espiritualidad ineficaz porque no es una espiritualidad de sabiduría y puede ser empleada prácticamente tanto para el mal como para el bien, y esta es la razón de por qué el racionalismo conoce hoy tales tristezas. Pero espiritualidad al fin de cuentas, comienzo de espiritualidad, que debemos honrar: aunque la noción de verdad esté en ella notablemente disminuida, aunque la tentación de dar la vuelta hacia lo práctico alcance en ella su límite extremo, hay en la ciencia, digo en la ciencia de los fenómenos y en la físico-matemática, una dignidad y una virtud naturalmente santas que provienen de su ordenación intrínseca, a pesar de todo, a una verdad especulativa independiente en sí misma del interés humano y del cuidado «biológico».

Sin embargo, esta pureza, esta castidad del saber aparece en la sabiduría con un título mucho más elevado que en las ciencias. La metafísica es más perfectamente especulativa que la filosofía de la naturaleza y las ciencias de los fenómenos. Y si las sabidurías superiores (teología y sabiduría de gracia) en razón misma de su superioridad, son a la vez especulativas y prácticas, en primer lugar y principalmente son especulativas. Ellas penetran hasta lo más íntimo de la vida humana y de los intereses humanos a fuerza de contemplar la Vida y el Amor subsistentes, son prácticas porque en la luz de la realidad increada que se revela, se descubre también la acción humana como finalizada más allá del tiempo por la visión de Dios, y como algo que debe ser conducido según reglas divinas¹. Los antiguos tenían sumo cuidado en señalar que la contemplación mística es con toda propiedad un saber, una ciencia, y la más elevada, aunque de modo oscuro.

Estaba reservado a la miseria de nuestros tiempos el reprochar a los griegos y al pensamiento medievo esta idea pura de la ciencia y de la intelectualidad, que es uno de los títulos del Occidente

1. «Magis est [sacra doctrina] speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem: in qua aeterna beatitudo consistit» (*Sum. Theol.*, I, 1, 5). Y del don de Sabiduría, que también es especulativo y práctico, dice Santo Tomás: «Per divina judicat de humanis, per divinas regulas dirigens actus humanos.» (*Ibid.*, II-II, 45, 3).

para existir, y el concebir una sabiduría que sería una negación y una aniquilación de los valores especulativos. Desde este punto de vista el pragmatismo ha sido para la civilización occidental un fenómeno particularmente morboso. *Como doctrina filosófica* no ha tenido más que una existencia efímera. Pero vemos ya surgir ciertas concepciones más degradantes para el espíritu, y que son a decir verdad el materialismo vivido en el ejercicio mismo del pensamiento. Este postrer reducto de espiritualidad del que poco ha hablaba y que ofrecía al mundo moderno las ciencias de los fenómenos, corre a su vez el riesgo de ser destruido. Donde la categoría de lo social, donde ciertas místicas de partido o de Estado son erigidas como lo absoluto, allí la misma ciencia y la filosofía corren el riesgo de caer bajo el primado de un cierto dinamismo humano colectivo, de clase, de raza o de nación.

¿Y es preciso agregar que *como disposición o tendencia subconsciente* el pragmatismo no ha acabado de agotar sus efectos sobre las regiones aún elevadas de nuestra cultura?

¿Por qué, por ejemplo, en el neoprotestantismo de un Karl Barth, ese desprecio de lo especulativo confundido con lo «espectacular», sino porque se cree que el mismo conocimiento especulativo se define por relación a la acción —como una repulsa de la acción, una negación de alistarse, una defección ante el drama de la existencia y del destino, un atrincheramiento en un juzgado académico? El conocimiento especulativo puede presentar este carácter en aquellos que usan mal de él, amantes del espectáculo o víctimas de una falta de humanidad tomada como una grandeza; se sirven de él en sentido contrario, —y si puedo decirlo, como de contra-objeto—, incluso respecto a las cosas de la acción y del combate, para solidificar la acción en la red de los posibles y para menear una sabia cabeza ante aquellos que combaten. En sí mismo, el conocimiento especulativo es algo absolutamente diferente, concerniente a la generosidad del espíritu que responde a la generosidad del ser y que vive de la vida supratemporal de la verdad: y por lo mismo está en la más íntima relación con la existencia de un ser que no se alimenta tan sólo de pan, y que necesita esencialmente de lo que no sirve; y él ayuda, dirige, esclarece las determinaciones y las opciones en las que éste siembra el tiempo de su libertad.

¿Y por qué por otra parte en tantos católicos, sobre todo en el mundo de los clérigos y de los profesionales de la enseñanza, esa desconfianza inveterada respecto a la sabiduría cuyo trigo les ofrece su Doctor Angélico? Esta desconfianza no proviene de una con-

vicción filosófica o teológica contraria, resultado de un estudio serio y reposado y de la meditación, y la cual bajo este aspecto sería respetable; sino que proviene de una negación previa, y de un prejuicio infra-intelectual contra la misma sabiduría y contra el conocimiento especulativo. Para el universo de estos espíritus materializados solamente es asimilable lo que sirve inmediata y sensiblemente para la acción; desde entonces, la sabiduría supratemporal, cuyos principios han sido formulados por un Doctor de otro tiempo, es necesariamente para ellos algo tan inoperante como el brazo de un muerto.

Si procuramos analizar el lento proceso histórico que nos ha conducido al desorden (y a las promesas) de la presente época, sería conveniente, según mi parecer, reconocer la ambivalencia de un tal proceso, y distinguir en sus causas dos instantes bien diferentes.

Por una parte el hombre, olvidando que la primera iniciativa es siempre de Dios en el orden del bien, y que el movimiento de descenso de la divina plenitud en nosotros es *primero* en relación con nuestro movimiento de progreso ascensional, ha querido hacer de este segundo movimiento el movimiento primero, y tomar él mismo la primera iniciativa de su bien; era necesario, por eso, que su movimiento de ascensión fuese *separado* del movimiento de la gracia, y por esta razón dicha edad ha sido una edad de dualismo, de escisión, de desdoblamiento, una edad de humanismo antropocéntrico y separado de la Encarnación; una época en la que la ciencia debía finalmente prevalecer sobre la sabiduría, y el esfuerzo del progreso convertirse en destrucción de lo humano.

Pero, por otra parte, y disimulada por este precio pagado por el error, una cierta exigencia divina trabajaba a la misma edad histórica. Decimos —estas cosas no son fáciles de expresar, y luego se entenderá mejor lo que quisiera hacer sentir—, decimos que durante todo este tiempo se ha procurado una rehabilitación de la creatura, una toma de conciencia y un descubrimiento práctico de la dignidad propia de lo que está oculto en el misterio del ser humano. «El corazón del hombre es hondo, decía Pascal, y lleno de inmundicias»; pero esta misma cavidad es tan vertiginosa que Dios mismo o la muerte os aguardan en el fondo. En una palabra, el vicio radical del humanismo antropocéntrico ha sido el ser antropocéntrico, y no el ser humanismo.

No basta, pues, decir, como lo hemos hecho en nuestra primera conversación, que el mundo cristiano del medioevo estaba surcado por el doble movimiento continuo de descenso de Dios hacia el hombre y de ascensión del hombre hacia Dios; este doble movimien-

to, continuación y manifestación de la ley de la Encarnación es esencial a toda edad cristiana, y sabemos que muchas edades cristianas son posibles bajo el cielo de la Iglesia. Fuera de esto, hay que tratar de determinar cuál ha sido el estilo propio de la cristiandad medioeval. Diré brevemente que a mis ojos se caracteriza por la simplicidad inadvertida, irreflexiva, del movimiento de respuesta del hombre al movimiento de efusión de Dios.

Era éste, en medio de una gran recaída de pasiones y de crímenes, un simple movimiento ascendente: de la inteligencia hacia el objeto, del alma hacia la perfección, del mundo hacia una estructura social y jurídica unificada bajo el reino de Cristo. Con la ambición absoluta y el coraje inadvertido de la infancia, la cristiandad construía entonces un inmenso castillo en cuya cumbre se sentaría Dios, le preparaba un trono sobre la tierra porque lo amaba. Todo lo humano estaba así bajo el signo de lo sagrado, ordenado a lo sagrado y protegido por lo sagrado, al menos en tanto que el amor le hacía vivir de él. Qué importaban las pérdidas, los desastres, si una obra divina se realizaba en el alma bautizada. La creatura era duramente desgarrada y en esto mismo magnificada, ella se olvidaba por Dios.

Cuando el impulso de heroísmo que así la arrebatava se detuvo, y cuando ha vuelto a caer sobre sí misma, se ha sentido aplastada por la pesada estructura del mundo que ella misma había construido, ha experimentado el horror de no ser nada. La creatura estaba conforme en ser «despreciada» —es decir, tenida por nada— por los santos, sabía que éstos le hacían justicia; pero no sufre ser «despreciada» —es decir, desconocida en lo que Dios mismo ha puesto en ella—, no sufre ser despreciada por hombres de carne, sean éstos teólogos o filósofos, hombres de Iglesia u hombres de Estado. Con el Renacimiento, hace subir hacia el cielo el grito de su grandeza y de su belleza; con la Reforma, el grito de su angustia y de su miseria. De todas maneras la creatura exige, sea con sus gemidos, sea con sus sublevaciones, ser rehabilitada. ¿Qué quiere decir esto? Ella reivindica el derecho de ser amada.

Y Dios, cuyo amor infunde y crea la bondad en las cosas, ¿podía hacer a la creatura sin hacerla digna de ser amada? No digo el ser preferida... Considerada según esta pura línea formal, una tal reivindicación estaba conforme con las leyes de desarrollo de la historia. La ciencia emprende la conquista de la naturaleza creada, el alma humana se hace un universo de su subjetividad, el mundo profano se diferencia según su ley propia, la creatura se conoce —sin

embargo al precio que hemos indicado, y para desembocar en la catástrofe con la cual concluye toda buena tragedia, porque la humanidad no ha retomado y continuado el movimiento ascendente que había conocido antes del siglo XIV sino con la pretensión de tener ella misma en adelante toda la iniciativa; el héroe humanista y el puritano seguro de su salvación nos han conducido así a un desenlace perfectamente lógico.

Estas consideraciones nos hacen comprender que era algo muy conforme con el estilo propio de la cristiandad medioeval el que esta edad de cultura fuese la de la diferenciación y del apogeo de la *teología*; y que por el contrario la edad moderna debía ver el nacimiento y el progreso de una *filosofía separada*, especulativa y moral.

¿Pero no hemos observado que el mundo moderno ya ha dejado de ser moderno? Si se prepara una nueva civilización cristiana, sea libre u oprimida, será muy necesario que ésta conozca a su manera el ritmo misterioso de sístole y de diástole sin el cual no podría existir. Será preciso que el movimiento segundo vuelva a ser segundo, que la iniciativa primera sea devuelta a la bondad divina, pero sin que por eso sea disipado todo lo que la edad precedente ha conocido y adquirido en la división, y sin que pudiera guardarlo.

No es más que un término a la historia del mundo, digo en régimen cristiano, sea lo que fuere de lo demás. Es decir, que la creatura sea verdaderamente respetada, *en* su unión con Dios y *porque* todo lo tiene de él: humanismo, pero humanismo teocéntrico, humanismo integral, humanismo de la Encarnación. Procuraremos decir algunas palabras sobre el estilo propio de un tal momento de cristiandad al final de esta conversación. Bástenos indicar ahora —las presentes observaciones nos lo explican con suficiencia— que le conviene eminentemente, al parecer, el ser también el momento en que se diferenciará una *filosofía auténticamente cristiana* y en que ella tomará sus dimensiones propias.

Empleo esta palabra de *filosofía cristiana*, ¿y cómo obrar de otro modo? A decir verdad, apenas si me agrada, pues llega un momento en que todas las palabras parecen traicionarnos, y ésta corre el riesgo de evocar en los espíritus —en los espíritus prevenidos (y todos lo somos)— no sé qué hibridación o atenuación de la filosofía por el cristianismo, no sé qué alistamiento de la filosofía en una cofradía piadosa o en partido devoto. Sin embargo, el Papa León XIII la ha empleado en su gran encíclica sobre Santo Tomás de Aquino, y además, si se la entiende puramente en sí misma, dice con toda exactitud lo que quiere decir: una filosofía no atenuada o alistada,

sino libre, pero es y permanece la filosofía misma, colocada en el clima de la fe (explícita) y de la gracia bautismal².

* * *

Como ya hemos expresado nuestro pensamiento sobre esta cuestión de la filosofía cristiana³ permítasenos que resumamos aquí con toda brevedad las conclusiones a las cuales habíamos llegado.

Debemos distinguir la *naturaleza* de la filosofía y su *estado*; dicho de otro modo, el orden de especificación y el orden de ejercicio. Considerada en su pura *naturaleza* o en su pura esencia, la filosofía, especificada por un objeto naturalmente cognoscible para la razón, no depende sino de las evidencias y de los criterios de la razón natural; pero entonces se considera en este caso una *naturaleza abstracta*. Tomada de una manera concreta, en cuanto que es un hábito o un conjunto de hábitos existentes en el alma humana, la filosofía está en un cierto *estado*, precristiano, cristiano o acristiano, el cual interesa esencialmente al modo con que ella existe y se desarrolla.

De hecho ella recibe de la fe y de la revelación determinadas ayudas sin las cuales, han observado los teólogos, es incapaz de realizar plenamente (quiero decir sin muchos fracasos) las exigencias de su naturaleza; de ellas recibe *aportaciones objetivas*, concierne ante todo a las verdades reveladas de orden natural (de las cuales las más elevadas por lo regular han sido truncadas o alteradas por los grandes paganos), pero que también interesan a las repercusiones de las verdades de orden sobrenatural sobre la reflexión filosófica, cuyas conexiones y resonancias a decir verdad llegan

2. A decir verdad la noción de *filosofía en la fe*, y los problemas en ella implícitos, pueden reencontrarse *analógicamente*, y mediante las transposiciones necesarias, en ciertos casos diferentes y más o menos atípicos, quiero decir: 1.º, en lo concerniente a las «aportaciones objetivas», en el caso de filosofías que, nacidas en clima no cristiano se desarrollarían en conexión efectiva con una tradición doctrinal religiosa (aquí se puede pensar en filósofos como Filón, o Moisés, Maimónides, o Avicena, y acaso sobre todo en ciertos metafísicos hindúes, como Sankara, por ejemplo); 2.º, en lo que concierne a las «confortaciones subjetivas», en el caso de filosofías que procederían de un alma mantenida al margen de la revelación cristiana y en la que la virtud intelectual de sabiduría filosófica estaría unida de hecho a una fe sobrenatural solamente implícita.

Aun en el régimen cristiano, la noción de la *filosofía en la fe* permanece todavía polivalente, según que se trate de un régimen cristiano orgánico o de un régimen cristiano disociado (cf. *De la Philosophie chrétienne*, pp. 55-61; y más lejos, pp. 167-170).

3. *De la Philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

a lo infinito; y de ellas recibe *confortaciones subjetivas*, que también llegan a lo infinito, pues las sabidurías superiores, sabiduría teológica y sabiduría infusa, purifican, rectifican en el alma los hábitos filosóficos con los cuales están en continuidad no de esencia, sino de movimiento y de iluminación, y los fortifican en su orden propio, y los atraen por encima de ellos mismos.

A lo cual debemos agregar todavía que *en el campo del conocimiento práctico*, no sólo la filosofía no podría llegar a la edad perfecta, pero ni siquiera podría existir como ciencia, en el sentido preciso que los aristotélicos dan a esta palabra⁴; no podría existir como saber (práctico) estabilizado en lo verdadero de una manera orgánica y de sí indeficiente, si no conociese las verdades de la fe: desde entonces la filosofía moral adecuadamente tomada no puede ser más que una filosofía «subalternada» a la teología.

Estas son las posiciones que creemos justas y las cuales nos muestran que la expresión de *filosofía cristiana* designa no una esencia tomada en sí misma, sino un complejo: una esencia tomada bajo un estado, bajo condiciones de ejercicio, de existencia y de vida, pero contra las cuales el hombre, a decir verdad, está obligado a optar.

4. La palabra ciencia adquiere un sentido restringido cuando pasa al orden práctico, pero con todo, las ciencias prácticas son auténticamente ciencias, porque encierran un conjunto de certezas orgánicamente unidas y de sí firmes, las cuales señalan los principios y las causas de un determinado campo objetivo. Estas ciencias son por su constitución prácticas, en razón de su objeto, que es una acción o una obra *por hacer*. Aunque pertenezcan al género opuesto, al género especulativo, retienen en sí por lo demás algo de especulativo, hasta el límite fronterizo en que el conocimiento práctico deja de ser ciencia para convertirse en prudencia. (¿Es necesario advertirlo aquí? El hecho de reconocer la existencia y la legitimidad del saber práctico nada tiene de común con el pragmatismo del cual se trataba más arriba, y que es una negación del saber especulativo o una pretensión de hacer pasar a éste mismo bajo la luz de la intelección práctica. Asimismo, al destruir la ciencia, el pragmatismo destruye consiguientemente la ciencia práctica, puesto que en la ciencia práctica precisamente en cuanto que es ciencia —especulativamente práctica o prácticamente práctica— subsiste aún algo en uno u otro grado, de ese especulativo que el pragmatismo evacúa).