

Las vías prácticas de acceso a Dios en J. Maritain¹

J. Maritain ha sido un filósofo de conocida influencia en muchos ámbitos del pensamiento contemporáneo: desde la metafísica a la filosofía política, pasando por la ética o la estética, no hay ningún área que no haya investigado personalmente y en el que no haya dejado alguna huella. Sus aportaciones a la Teología Natural, sin embargo, han pasado prácticamente desapercibidas, sin que uno acierte a comprender el verdadero motivo. Cualquiera que sea, quizás se deba más a una falta de sensibilidad de nuestro tiempo respecto a este género de cuestiones, que al valor que pueda otorgarse a las reflexiones maritainianas en este campo, y que, a mi entender, no carecen de originalidad.

En este artículo vamos a considerar un aspecto concreto de ellas: el de las aproximaciones a la existencia de Dios. Pero aún así, se trata de un amplio dominio que nos es preciso delimitar más. De hecho, Maritain ha dicho que *"hay para el hombre, tantas vías de aproximación a Dios como pasos sobre la tierra o caminos hacia su propio corazón"* (AppD, OEC X 11).

¹ Las reseñas de las citas de Maritain se expresarán en abreviatura y siguiendo la edición de sus *Oeuvres Complètes* (OEC), Eds. Universitaires, Fribourg. La correspondencia de las siglas será la siguiente:

- OEC I (Ed. 1986): PhB (*La Philosophie Bergsonienne: études critiques*) y AES (*Art et Scolastique*).
- OEC III (Ed. 1984): RI (*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*) y PS (*Primauté du spirituel*).
- OEC IV (Ed. 1983): DS (*Les Degrés du savoir*).
- OEC V (Ed. 1983): FP (*Frontières de la poésie et autres essais*).
- OEC VI (Ed. 1984): SP (*Situation de la poésie*) y QC (*Questions de conscience*).
- OEC VII (Ed. 1988): QE (*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*) y DHLN (*Les Droits de l'homme et la loi naturelle*).
- OEC IX (Ed. 1990): RetR (*Raison et raisons: essais détachés*), CT (*Court traité de l'existence et de l'existant*), HE (*L'Homme et l'État*), NL (*Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*) y "CPC" ("De la connaissance par connaturalité").
- OEC X (Ed. 1985): AppD (*Approches de Dieu*) y IC (*L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*).
- OEC XII (Ed. 1992): DGHJ (*De la grâce et de l'humanité de Jésus*) y PG (*Le paysan de la Garonne*).
- OEC XIII (Ed. 1992): AppSE (*Approches sans entraves*).
- OEC XIV: VO (*De la vie d'oraison*) y LEC (*Liturgie et contemplation*).

En el orden especulativo, que es el plano propia y técnicamente filosófico en el que se insertan las verdaderas pruebas de la existencia de Dios, ha readaptado al lenguaje moderno las cinco vías tomistas, liberándolas a la vez de la ganga representada por la "Weltanschauung" medieval. Ha ofrecido, además, un sexta vía, original y apropiada a las exigencias de nuestra mentalidad contemporánea. Con excepción, quizás, de esta última, son pruebas suficientemente conocidas y no vamos a entrar en ellas ahora.

Mayor interés tiene para nosotros penetrar con Maritain en el orden práctico para analizar otra serie de vías, de carácter "existencial y prefilosófico", y que "*nada tienen de demostración*" (AppD, OEC X 71) propiamente dicha. Muestran que también el "corazón" tiene sus "razones" para aceptar la existencia de Dios, no metafísicas pero tampoco exentas de valor. Y son: la intuición poética, la conciencia moral y -como vía auxiliar y subsidiaria- el testimonio de los místicos.

* * *

La explicación del rechazo a otorgar a las vías prácticas el nombre de "pruebas" se halla en el estatuto concedido por nuestro autor y toda la tradición tomista al "entendimiento práctico". Ya Aristóteles, en el Libro III del *De Anima* (c. 10, 433 a 14), había distinguido entre intelecto teórico e intelecto práctico: mientras que el primero se dirige al puro "conocer", el segundo tiene por objeto el "hacer". De acuerdo con estas directrices y las que aparecen en el L. II de la *Metaphysica*, Santo Tomás precisará que "*el entendimiento teórico o especulativo difiere del operativo o práctico, por cuanto tiene por fin la verdad que considera, y el práctico, en cambio, ordena la verdad considerada a la operación como a su fin*"². Una tal concepción, seguida fielmente por Maritain, implica que, al tratar de las vías del entendimiento práctico, no pueda hablarse en sentido estricto de "pruebas", sino, con más justicia que nunca, sólo de "aproximaciones", de "*avvicinamento ontologico a Dio*"³.

² In *Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1.

³ Leo ELDERS, "Intelletto pratico e ricerca di Dio", en *Atti del Convegno internazionale di studio promosso dell'Università cattolica*, Milano 20-23 ott. 1982, Vita e pensiero 1983, pág. 456.

Lejos de enfrentarnos en este nivel con un conocimiento conceptual y objetivo, las vías se enmarcan en el clásico "conocimiento por inclinación o connaturalidad", conocimiento que tiene su raíz, según una importante innovación maritainiana, en lo que nuestro filósofo llama "preconsciente espiritual". Antes de adentrarnos en el análisis de las vías, resulta absolutamente necesario, por tanto, echar un vistazo a estas dos nociones.

§1. Cuestiones preliminares:

1. EL "CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD"⁴:

A. En *La Philosophie bergsonienne* (Cfr. OEC I 239 y ss) Maritain atiende a dos acepciones del término "intuición". En la primera, percepción directa e inmediata, se trataría de un acto de conocimiento que se dirige a la cosa conocida sin intermediario alguno. De este rango son la percepción sensible, la intuición del yo-agente en sus operaciones y la intuición intelectual -base del conocimiento conceptual- que más tarde llamará "abstractiva". La segunda acepción, en cambio, tiene que ver, no ya con un sentido filosófico y técnico del término intuición, sino con un sentido "vulgar", y se refiere al conocimiento espontáneo, a la capacidad por la cual el sujeto alcanza, en ciertos casos, un acto de conocimiento por medio de una especie de "adivinación".

Para explicar este segundo sentido, "la intuición como conocimiento de inclinación, espontáneo o instintivo", nuestro autor precisa que no es necesario recurrir a un poder cognoscitivo especial distinto de la propia inteligencia; sólo hay que referirse a un juego espontáneo de la facultad intelectual que, en imbricación vital con nuestras facultades sensitivas o afectivas, es capaz de producir un acto de conocimiento sin discurso, privado -por

⁴ Una completa consideración de este punto en la obra maritainiana requiere tener en cuenta los siguientes textos, que cito según el orden cronológico de su publicación: PhB, OEC I 263-273; DS, OEC IV 730-740, 776-771 y 1081-1082; SP, OEC VI 870-874; QE, OEC VII 160-169; RetR, OEC IX 262-265; CT, OEC IX 73-74 y "CPC", OEC IX 980-1001.

tanto- de certeza demostrativa: *"es la actividad del alma entera, dice Maritain, la que por las influencias infinitamente variadas de sus diversas potencias sobre el ejercicio de la facultad intelectual, toma parte en el proceso de conocimiento, y sobre todo de este conocimiento que adivina antes de demostrar"* (PhB, OEC I 264).

Siguiendo a Santo Tomás en su caracterización de la relación de la vida del alma en general con la inteligencia, Maritain concluirá, por fin, que en virtud de esta coherencia de nuestras facultades y gracias a la presencia en nosotros de ciertos "habitus" o disposiciones permanentes que inclinan la inteligencia a un juicio espontáneo y recto sobre las cosas que se relacionan con cada "habitus", *"tenemos con las cosas que conocemos, una cierta connaturalidad"* (PhB, OEC I 270).

En *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, advertirá no obstante contra Blondel, que si bien estos "habitus" o "virtudes", "disposiciones adecuadas al sujeto", son necesarios para un perfecto uso de la razón, en lo que respecta al conocimiento especulativo crean *"una connaturalidad, una simpatía, una proporción pura y exclusivamente intelectuales"* (RI, OEC III 130).

En este dominio, el de la adhesión a la verdad por la ciencia especulativa, el "conocimiento por inclinación" -que tiene como sentido primario la connaturalidad afectiva o apetitiva- *"no es requerido de por sí para la actividad natural de la inteligencia"* (RI, OEC III 128) sino, a lo sumo, de forma extrínseca: el papel de la voluntad, por ejemplo, no está excluído para aplicar la inteligencia a obrar, o para separar los obstáculos que pudieran proceder de una mala disposición del apetito, pero nada más.

La conclusión se extrae con toda claridad en los *Dégrès du savoir*: *"este conocimiento no puede ofrecer sino un sucedáneo infrarracional -sucedáneo infrarracional de la filosofía-, cuando sacando dicho conocimiento de sus funciones propias (que son las del dominio del obrar, de la virtud de prudencia y de la poesía) y de todo el inmenso dominio de las certezas no científicas con las cuales él enriquece la vida humana, se pretende constituirlo en el origen de la metafísica y de la filosofía, hacer de él el medio de llegar a las plenas certezas doctrinales concernientes a Dios y al mundo del ser"* (DS, OEC IV 1081).

B. Ya en esta misma obra, Maritain propone una primera clasificación de los "conocimientos por modo de inclinación": en el reino del entendimiento práctico, identifica un conocimiento semejante en los principios prudenciales, en la actividad del artista y en el amor humano en general (Cfr. DS, OEC IV 730 ss y 767-771).

Las clasificaciones más completas se hallan, sin embargo, en dos obras posteriores pero muy cercanas entre sí en el tiempo: *Situation de la poésie* y *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Distingue aquí los siguientes tipos de "conocimiento por connaturalidad":

a) "un conocimiento por connaturalidad afectiva o tendencial hacia los fines del obrar humano, que está en el corazón del conocimiento prudencial" (SP, OEC VI 870; QE, OEC VII 160). Es el "tipo básico y más proporcionado a lo humano" del conocimiento por connaturalidad afectiva.

b) "un conocimiento por connaturalidad intelectual con la realidad como conceptualizable y hecha proporcionada en acto a la inteligencia humana. Marcha parejo con el desarrollo de los hábitos de la inteligencia y de él procede la intuición intelectual, abstracta y eidética... de aquel que sabe por vía de conocimiento" (QE, OEC VII 161; SP, OEC VI 870-871).

c) "un conocimiento por connaturalidad afectiva con la realidad como no conceptualizable... en cuanto que está inviscerada en la subjetividad misma como existencia intelectualmente productiva, y en cuanto que es captada en su consonancia concreta y existencial con el sujeto como sujeto" (SP, OEC VI 871; QE, OEC VII 166-167). Es el conocimiento poético;

d) y "un conocimiento por connaturalidad con la realidad como no conceptualizable y al mismo tiempo como contemplada, dicho de otro modo, como no objetivable en nociones y, sin embargo, como término de unión objetiva" (SP, OEC VI 871; QE, OEC VII 167-168). Es el conocimiento de contemplación: experiencia mística natural, si la connaturalidad es intelectual, o sobrenatural si la connaturalidad es afectiva.

No deja de ser significativo que a partir de este momento -y en el resto de los textos en los que ha vuelto a tratar sobre esta cuestión- Maritain haya dejado de referirse al conocimiento por connaturalidad intelectual que va parejo con el desarrollo de los "habitus". Quizá para evitar confusiones, ni en la clasificación de *Raison et raisons* (OEC IX 263), ni en la del *Court traité* (OEC IX 73-74), ni tan siquiera en el capítulo -el texto mejor elaborado sistemáticamente- de *The range of reason*, aparece ese conocimiento por connaturalidad del que procede la intuición intelectual, abstracta y eidética, de aquel que sabe por vía de conocimiento.

Una vez omitido el hábito del especulativo, se ocupará, una vez más, de mantener las distancias de la metafísica respecto al conocimiento por connaturalidad afectiva y el entendimiento práctico: *"lo mismo que todo conocimiento racional, el conocimiento metafísico presupone la experiencia sensible, y en la medida en que es metafísica, ese conocimiento implica la intuición intelectual del ser <qua> ser. Pero ni en esta intuición ni en la percepción sensible hay el menor elemento de conocimiento por inclinación. Tanto en su desarrollo racional como en sus intuiciones primigenias, la metafísica es puramente objetiva. Si confundimos los planos y el orden de las cosas, si el conocimiento poético, la experiencia mística o el sentimiento moral aspiran a convertirse en conocimiento filosófico, o bien si una filosofía que desespera de la razón intenta adueñarse de ese tipo de conocimiento por connaturalidad para emplearlo como un instrumento, quedará todo confundido, y viciados al mismo tiempo la metafísica y el conocimiento por inclinación"* ("CPC", OEC IX 1001).

2. EL PRECONSCIENTE ESPIRITUAL:

Al tratar de resolver el debate contemporáneo entre "la razón y la poesía", Maritain descubre en el hombre *"la existencia de una actividad -principalmente- inconsciente, no ya animal, sino espiritual"* (IC, OEC X 216).

"Hay, nos dice, dos clases de inconsciente, dos grandes dominios de actividad psicológica sustraída a la captación de la conciencia: el preconsciente del espíritu en sus

fuentes vivas, y el inconsciente de la carne y de la sangre, de los instintos, de las tendencias, de los complejos, de las imágenes y de los deseos reprimidos, de los recuerdos traumáticos, que constituye un todo dinámico, cerrado y autónomo. Querría llamar al primer tipo de inconsciente, inconsciente o preconscious espiritual;... y al segundo, inconsciente automático o sordo, sordo a la inteligencia y estructurado en un mundo autónomo separado de la inteligencia; podríamos decir también, inconsciente freudiano, en un sentido completamente general y dejando de lado toda teoría particular" (IC, OEC X 217).

Nuestro autor piensa que la existencia de estos dos tipos de vida inconsciente, que actúan simultáneamente, se puede inferir por lo demás con total claridad de sus influencias sobre la existencia concreta en el doble nivel del conocimiento especulativo de la inteligencia y de las decisiones libres de la voluntad, sobre todo cuando comprometen nuestra vida por completo⁵.

De acuerdo con consideraciones filosóficas que recoge de Santo Tomás, acerca de la manera en que emanan del alma las potencias por las que se cumplen las operaciones vitales⁶, Maritain concluye que *"hay una raíz común de las potencias del alma, raíz escondida en el inconsciente espiritual, y que hay en este inconsciente espiritual una actividad radical en la que están comprometidas conjuntamente la inteligencia y la imaginación así como las potencias de deseo, de amor y de emoción" (IC, OEC X 237).*

Nosotros ya hemos visto que, a pesar de sus diferencias respecto al conocimiento conceptual, el conocimiento por connaturalidad no precisa de una potencia cognoscitiva especial distinta de la propia inteligencia (en imbricación con las facultades sensitivas y

⁵ El filósofo ha precisado estas nociones en *De la grâce et de l'humanité de Jésus*: "cuando hablo de un mundo de la conciencia, hablo de un mundo en el que la conciencia y las facultades conscientes son el centro de irradiación y como el sol. -Pero en este mundo, hay, por una parte, por debajo de la conciencia, el vasto inconsciente psicosomático de las tendencias y los instintos, de las sensaciones aún no elaboradas en percepciones, de los recuerdos latentes etc., y por otra parte, por encima de la conciencia, un preconscious o supraconscious del espíritu, en el que se encuentran el intelecto agente y las fuentes de las actividades intuitivas (y creadoras) del espíritu" (DGHJ, OEC XII 1087).

⁶ Estas consideraciones están expuestas en el comienzo del capítulo IV de *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* (OEC X 233-237). Gracias a la debilidad maritainiana por los esquemas, podemos encontrar también, allí, uno bastante clarificador respecto a estos asuntos.

afectivas). Muy acertadamente, A. M. CASPANI deduce de todo lo dicho que *"la noción de preconsciente espiritual es el lugar dinámico del conocimiento por connaturalidad desde el punto de vista metafísico"* y que es esta noción la que *"permite inserir este tipo de conocimiento de modo no dualístico o paralelo con el tipo de conocimiento especulativo, así como hacer resaltar de forma aún más neta la profundidad ontológica y la unidad del ser humano"*⁷. Maritain quiere alcanzar así para la crítica del conocimiento y para la antropología una completa y perfecta unidad en sí mismas.

Para nuestro propósito, de esta digresión hay que retener, primero, que el conocimiento por inclinación afectiva -cuyos tipos envuelven las vías del intelecto práctico- debe ser diferenciado claramente del conocimiento propiamente filosófico; que no es un "conocimiento por modo de conocimiento"; que no proporciona certeza demostrativa y que no pertenece, como tal, al dominio de la metafísica. Desde este punto de vista, las "aproximaciones del intelecto práctico" no pueden integrarse como verdaderas pruebas dentro de la Teología Natural, si esta quiere erigirse en verdadera ciencia, pues el conocimiento por connaturalidad no tiene lógica demostrativa ni puede dar lugar a ella.

Se mantienen, en cambio, para Maritain como "vías de aproximación del hombre hacia Dios": el preconsciente espiritual es el "lugar dinámico" del conocimiento por connaturalidad y aquél -cuya punta emerge en un plano consciente- forma parte esencial de la estructura cognoscitiva del sujeto. Las vías del intelecto práctico son, sí, prefilosóficas, y el "conocimiento" que nos proporcionan de la existencia de Dios puede ser, incluso, "inconsciente", pero factible en todo caso de ser sacado a la luz. Ya veremos si el estatuto a él concedido, sobre todo en la segunda vía, es en este punto, válido y homogéneo, o no.

Entremos ya en el análisis concreto de cada vía.

⁷ "Per una epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain", en *Doctor communis*, Anno XXV, n. 1 (1982), pág. 54.

§2. La analogía de la aproximación a Dios en la experiencia poética y la creación en la belleza:

1. PRECISIONES INICIALES:

Según hemos dicho, para Maritain la fuente de las actividades intuitivas y creadoras del espíritu se halla en el inconsciente espiritual. En el mismo "lugar" en el que se desarrolla el proceso que tiende al conocimiento por conceptos -no exento de intuitividad-, se encuentra -ya "determinado", "en acto"- el conocimiento no conceptual que es "inherente y consustancial" a la poesía, el "conocimiento poético"⁸.

Se trata de un conocimiento que no es formado por las cosas, sino creador, "formador y formante". Desde este punto de vista, la visión creadora del poeta se constituye en una lejana analogía de la Idea creadora de Dios, pero a diferencia de Éste, el poeta depende del mundo exterior e interior para poder conocer y expresar en la obra su subjetividad como "totalidad sustancial de su persona". El conocimiento oscuro de su propia e inconceptualizable subjetividad, *"que es la primera exigencia de la poesía... es así inseparable de otra exigencia, que es la captación, por el poeta, de la realidad objetiva del mundo... El poeta no se conoce más que a condición de que las cosas resuenen en él, y que de él, en un mismo despertar, ellas y él salgan conjuntamente del sueño"* (IC, OEC X 243).

Pero ¿cuál es el medio por el que se produce esta verdadera revelación, esta adivinación? Lo que más arriba vimos llamar a Maritain "conocimiento por connaturalidad o unión afectiva con la realidad como no conceptualizable", una intuición que a través del "vehículo intencional" de la emoción (con la que es una), es capaz de alcanzar -en cuanto cognitiva- tanto el sentido y "quid" secreto de las cosas (de un modo enteramente existencial e inmediato), como el "sí" del poeta; y que -en cuanto creadora- tiende a expresarse y se objetiva, finalmente, en la obra artística, signo "directo" de las cosas y signo "reflexivo" de la

⁸ Sobre este punto, Cfr. IC, OEC X 239-283; "De la connaissance poétique" y "L'expérience du poète" en SP; FP, OEC V 787-796; "CPC", OEC IX 989-991; QE, OEC VII 166-167; DS, OEC IV 767-769 y RetR, OEC IX 263-265.

sustancia del poeta.

Por tratarse de un conocimiento por connaturalidad que versa sobre lo no conceptualizable, el "conocimiento poético" (que, en rigor, es más experiencia que conocimiento) nace en la "vitalidad preconceptual o supraconceptual del espíritu" muy próximo a la experiencia mística, como *"una correspondencia suya que se ignora... y en una especie de connivencia con ella"* (AppD, OEC X 74). Ambas experiencias, que recurren al empleo de semejanzas y símbolos para "seducir la razón", se entrecruzan y comunican mutuamente en variedad casi infinita. No es extraño, entonces, *"que la experiencia poética predisponga naturalmente al poeta a la contemplación y a confundir todo tipo de cosas con ella, y que la experiencia mística disponga naturalmente al contemplativo a hacer sobreabundar, a veces, el silencio del amor en expresión poética"* (IC, OEC X 393), *"despierte en el alma contemplativa, de un modo enteramente radical y virtual, el instinto de la poesía... y se exprese líricamente"* (SP, OEC VI 872).

Pese a ello, EXPERIENCIA POÉTICA y EXPERIENCIA MÍSTICA son distintas por naturaleza: *"la experiencia poética se refiere al mundo creado y a las enigmáticas e innumerables relaciones de los seres entre sí; la experiencia mística se refiere al principio de las cosas en su incomprensible y supramundana unidad. El oscuro conocimiento por connaturalidad que es propio de la experiencia poética se produce por medio de una emoción que conmueve las profundidades humanas de la subjetividad; el más oscuro aún, más definitivo y estable conocimiento por connaturalidad que es propio de la experiencia mística se produce, o bien, en la experiencia mística natural, por medio de una concentración puramente intelectual que produce un vacío gracias al cual el Sí es inefablemente <tocado>, o bien, en la experiencia mística sobrenatural, por medio de la caridad que connaturaliza el alma con Dios, y que trasciende a la vez la emoción y los abismos humanos de la subjetividad. La experiencia poética está orientada desde el comienzo a la expresión y tiene su término en una palabra proferida o en una obra producida (es un conocimiento por connaturalidad afectiva de tipo creativo); mientras que la experiencia mística tiende hacia el silencio y tiene su término en una fruición inmanente del Absoluto"* (IC, OEC X 392; AppD, OEC X 73-74).

De forma más o menos paralela, aunque Maritain haya definido la poesía como "la

adivinación de lo espiritual en lo sensible, expresada a su vez en lo sensible", y la metafísica esté empeñada también en la persecución de lo espiritual, POESÍA y METAFÍSICA se distinguen esencialmente por su manera de proceder y por su objeto formal: *"mientras que la metafísica se mantiene en la línea del saber y de la contemplación de la verdad, la poesía se halla en la línea del hacer y de la deleitación de la belleza. La una capta lo espiritual en una idea y por la intelección más abstracta, la otra lo entreve en la carne y por las puntas de los sentidos que agudiza la inteligencia; la una no goza de su bien sino retirada a las regiones eternas, la otra lo encuentra en todas las encrucijadas de lo singular y de lo contingente; lo más que real que buscan ambas, una debe encontrarlo en la naturaleza de las cosas, a la otra le basta tocarlo en un signo cualquiera; la metafísica se dedica a la caza de las esencias y de las definiciones, la poesía a toda forma que luce al pasar, a todo reflejo de un orden invisible; ésta aísla el misterio para conocerlo, aquélla, gracias a los equilibrios que construye, lo maneja y lo utiliza como una fuerza desconocida"* (FP, OEC V 700; IC, OEC X 393-394).

Una vez precisados estos puntos, podemos pasar al desarrollo de la vía.

2. EXPOSICIÓN:

La exposición concreta de la primera vía del intelecto práctico, se estructura en Maritain de acuerdo con la tesis de que *"el artista está unido a un doble absoluto que no es el Absoluto, pero que imanta el alma hacia Él. Las exigencias de la belleza que debe pasar en su obra, y las de la poesía que le incita a crear, le reclaman tan enteramente que, en cierto modo, le separan del resto de los hombres"* (AppD, OEC X 71). Nuestro autor lo expresa así:

A) 1er. Absoluto: las exigencias de la belleza.

"La belleza es un trascendental, una perfección en las cosas que trasciende las cosas y testimonia su parentesco con el infinito, porque les da el poder producir la alegría del espíritu. Es un reflejo en las cosas del Espíritu del que ellas proceden, y un Nombre divino... Sabiendo esto, comprendemos que es imposible que estando consagrado a la belleza creada,

JUAN J. ÁLVAREZ

que es un espejo de Dios, el artista no tiende a la vez, pero con un impulso más profundo y secreto que todo lo que puede saber de sí mismo, hacia el principio de la belleza...

El conocimiento amoroso y nostálgico, el conocimiento por connaturalidad que el artista tiene a la belleza en su experiencia es en sí mismo (no digo por él ni para su propia conciencia), un paso hacia Dios, una inclinación espiritual en la dirección de Dios, una incoación oscura y mal asegurada -vulnerable por todas partes pues no es extraída en la luz de la inteligencia y permanece sin apoyo racional- del conocimiento de Dios" (AppD, OEC X 71-72).

B) 2º Absoluto: las exigencias de la poesía.

"La poesía es la actuación primera y pura de la libre creatividad del espíritu. Despertada en el inconsciente del espíritu, en la raíz de todas las potencias del alma, revela al poeta, en el oscuro conocimiento que nace de una emoción intuitiva, conjuntamente su propia subjetividad y los sentidos secretos de las cosas...

Y puesto que detecta lo espiritual en las cosas, y percibe en ellas un más allá de sí mismas, puesto que es un conocimiento de los espejos de Dios, ya sea en el ser de las cosas, ya, por privación, en el agujero de su nada, es un paso hacia Dios y una inclinación espiritual en la dirección de Dios, una incoación oscura y vulnerable, no de la experiencia mística, sino del conocimiento natural de Dios.

Pero el poeta no sabe nada de esto... ni de los lazos que en el ser unen necesariamente a la poesía y a la belleza, o lo sabe de una manera tan confusa que puede recusar, en lo que concierne a sus propias opciones humanas, el impulso que atraviesa su experiencia, o invertir su significado y detenerse en el espejo, rechazando la Inmensidad demasiado real que refleja enigmáticamente.

No puede, sin embargo, liberarse de toda angustia o pasión metafísica, puesto que la nostalgia de Dios que ha rechazado permanece inmanente a la experiencia poética misma, lo quiera o no" (AppD, OEC X 72-75).

3. CONSIDERACIONES CRÍTICAS:

Las críticas que se han vertido sobre la primera vía, se refieren fundamentalmente a dos elementos que interesa considerar: por un lado, el polémico carácter trascendental de la noción de "belleza" que aparece expresado en el primer absoluto de la vía; por el otro, el controvertido estatuto otorgado por Maritain al conocimiento poético como "conocimiento por connaturalidad afectiva no-conceptual" y la tendencia hacia Dios que en la experiencia estética y poética está inevitable, aunque inconscientemente, implicada, según él.

A. Respecto al primer punto, Maritain había presentado ya su tesis en *Art et scolastique* (para confirmarla después en IC, OEC X 299-301). Dice allí: *"lo bello pertenece al orden de los trascendentales, es decir, de los objetos de pensamiento que sobrepasan todo límite de género o categoría, y que no se dejan encerrar en ninguna clase, puesto que embeben todo y se encuentran por todas partes. Como lo <uno>, lo <verdadero> y el <bien>, es el ser mismo considerado desde un cierto aspecto, es una propiedad del ser; no es un accidente sobreañadido al ser, no añade al ser más que una relación de razón, es el ser como delectando por su sola intuición a una naturaleza intelectual"* (AES, OEC I 648).

M. F. DALY ha argumentado contra esta tesis que Santo Tomás no se refirió a la belleza del ser como una propiedad trascendental pues no es, en rigor, distinta de las otras: *"no añade nada, dice, que no esté implícitamente expresado por las propiedades de unidad, verdad y bondad. Sus tres notas de integridad, armonía y claridad, tienen su raíz en la unidad, verdad y bondad"*⁹.

En relación a esta objeción, el propio Maritain ha reconocido que lo bello puede ser reducido a alguno de los valores trascendentales citados expresamente por el Aquinate: *"Santo Tomás afirma constantemente que lo bello y el bien <metafísico> son la misma cosa en la realidad y no difieren más que según la noción"*. Pero este mismo hecho y su convicción de

⁹ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*, Officium libri catholici, Rome 1966, pág. 99.

que la tabla clásica no agota todos los trascendentales, le hace preguntarse: "*si es verdad que <pulchrum est idem bono, sola ratione differens> -Sum. theol., I-II, q. 27, a. 1, ad. 3-, ¿cómo podría lo bello no ser un transcendental, como el bien mismo? A decir verdad, es el esplendor de todos los trascendentales reunidos. En todas las partes en las que hay algo existente, hay ser, forma y medida, y donde hay ser, forma y medida, hay belleza. La belleza está en las cosas sensibles; está también, y por excelencia, en las cosas espirituales*" (AES, OEC I 746-747, Nota 66).

Rechazar esto sería, según nuestro autor, interpretar de "manera absolutamente material" tanto el "*id quod visum placet*"¹⁰ que define lo bello por sus efectos (incluso su propiedad de "delectar" es analógica y de orden transcendental), como las notas que lo definen esencialmente: hay para la noción de integridad mil maneras de realizarse; la armonía o proporción "*se diversifica según los objetos y los fines*" (AES, OEC I 645), y "*el esplendor mismo de la forma... tiene una infinidad de formas distintas de resplandecer sobre la materia*" (AES, OEC I 646)¹¹.

B. En cuanto al segundo punto, hay que recordar que el conocimiento por connaturalidad no requiere de ningún poder cognoscitivo especial distinto de la inteligencia en imbricación con las facultades sensitivas (entre ellas la imaginación y la cogitativa, Cfr. PhB, OEC I 266-268) y apetitivas. Maritain admite, por ello, que "*en razón de la naturaleza de la inteligencia, es normal que la percepción de lo bello se acompañe de la presencia o el esbozo de un concepto, por confuso que sea, y que sugiera ideas*"; sin embargo, precisa, "*no reside en eso su constitutivo formal*". El discurso conceptual y los conceptos ejercen un papel importante en "la preparación de ese acto": en la percepción de lo bello, su función es "dispositiva y material". Pero de por sí, son los "sentidos inteligenciados" los que abren la posibilidad de

¹⁰ *Sum. theol.*, I, q. 5, a. 4, ad. 1.

¹¹ Puede encontrarse una detenida discusión sobre la posición maritainiana en esta cuestión y la de algunos de sus oponentes (en particular, De Munnynck, Sentroul y De Wulf), en el estudio de VAGN LUNDGAARD SIMONSEN, *L'esthétique de Jacques Maritain*, Presses Universitaires de France, Paris 1956, pp. 21-27.

"captación de una realidad inteligible inmediatamente sensible al corazón, y sin recurrir al concepto como medio formal...; la connaturalidad afectiva es una consecuencia y un efecto propio de la percepción o emoción estética" (AES, OEC I 740. Nota 56).

Al tratar, más en concreto, del conocimiento poético creador, añadirá en una obra muy posterior, que es esta "emoción-forma-intencional"¹², elevada al nivel del intelecto, la que toma el lugar correspondiente al ocupado por el concepto en el conocimiento objetivo, transformándose así en un "medio determinante", en un "vehículo instrumental" por el que es captada la realidad.

Para explicar cómo puede ser esto posible, nuestro autor recurre, analógicamente, a una noción desarrollada por Juan de Santo Tomás a propósito del conocimiento místico: "amor transit in conditionem objecti".

En nuestro caso, explica, *"es la emoción la que sobrelleva la realidad que el alma <padece> en la profundidad de la subjetividad y del inconsciente espiritual del intelecto del poeta... Ella va, por una parte, a extenderse al alma entera, a impregnar todo su ser y a hacer connatural al alma así afectada ciertos aspectos de las cosas. Y, por otra, va a ser recibida en la vitalidad de la inteligencia, penetrada por la luz difusa del Intelecto iluminador y virtualmente vuelta hacia todas las cosechas de experiencia y de memoria almacenadas en el alma, hacia todo el universo de fluidas imágenes, recuerdos, asociaciones, sentimientos y deseos que están allí, bajo presión, en la subjetividad, y que ahora se conmueven... Entonces, sin dejar de ser emoción, deviene -en relación a los aspectos de las cosas que están en afinidad o similitud con el alma que impregna- un instrumento de la inteligencia que juzga por connaturalidad, y desempeña, en el proceso de este conocimiento por semejanza entre la realidad y la subjetividad, el papel de una determinación intrínseca no conceptual de la inteligencia en su actividad preconsciente. Por el mismo hecho, es transferida al estado de intencionalidad objetiva; es espiritualizada, deviene intencional, es decir, transmite, en un*

¹² Maritain distingue ésta de la "emoción cosa, bruta o puramente subjetiva", la emoción en el sentido vulgar de la palabra, como estado psicológico y "simple excitación de las fuerzas vitales". Esta última es efecto y posterior en el orden de la naturaleza a la percepción de lo bello, y no la constituye formalmente (Cfr. AES, OEC I 741-742 Nota 56; IC, OEC X 249-252).

estado de inmaterialidad, cosas distintas de sí misma" (IC, OEC X 253-254).

Frente a las acusaciones de intuicionismo o intelectualismo, y en una frase que puede ser aplicada no sólo a su estética sino a su filosofía entera, Maritain concluirá: *"la estética debe ser intelectualista e intuicionista a la vez"* (AES, OEC I 740. Nota 56).

Por lo que toca, por fin, a la "nostalgia de Dios" implicada en las experiencias estética y artística, nuestro autor se ha mantenido en esta vía -prudentemente- en términos como *"tendencia"*, *"paso"*, *"inclinación espiritual hacia Dios"* (AppD, OEC 72), *"incoación oscura, mal asegurada y vulnerable del conocimiento natural de Dios"* (AppD, OEC X 74) o *"llamada hacia el abismo de luz del Ser increado"* (AppD, OEC X 75).

No veo grandes dificultades, por lo demás, en captar el sentido de esta tendencia. Tanto la contemplación de la belleza como la experiencia artística creadora, enlazan "en sí mismas" con Dios, pero el poeta puede rechazar ese lazo "en lo que concierne a sus propias opciones humanas", "para él y para su conciencia", no atender el requerimiento divino. Por este lado y desde un punto de vista antropológico, son, sobre todo, oportunidades de alcanzar una buena disposición frente a Dios; de ahí que *"el ateísmo de un poeta no pueda nunca estar plenamente seguro"* (AppD, OEC X 75).

Las posibles objeciones quedan así, muy relativizadas; y lo estarán más aún, si se recuerda el valor otorgado por Maritain a las vías del intelecto práctico en general, y a la experiencia poética en particular. Como dice muy acertadamente Leon ELDERS, *"estamos aquí muy lejos de cualquier prueba. Se trata más bien de una apertura del espíritu, de una preparación o de una toma de contacto ontológica con el mundo divino... de un acercamiento a Dios, por tanto, de una actividad humana que hace presente el hombre a Dios y Dios al hombre, sin que el hombre conozca, en el plano del pensamiento conceptual, este dinamismo de su experiencia artística"*¹³. Una experiencia, además, que no es (en el grado requerido para desembocar en Dios) universal.

¹³ "Intelletto pratico e ricerca di Dio", en *Atti del Convegno internazionale di studio* promosso dell'Università cattolica, Milano 20-23 ott. 1982, Vita e pensiero 1983, pág. 460.

No está de más señalar, como hace ELDERS, que si se quiere transformar en prueba esta aproximación a Dios, debería introducirse la doctrina de la participación de la belleza creada respecto a la Belleza subsistente.

§3. La elección del bien en el primer acto de libertad¹⁴.

1. EXPOSICIÓN DE LA VÍA:

A. La segunda vía del intelecto práctico que aparece en *Approches de Dieu*, se enmarca en la vida moral del hombre y tiene que ver con la "experiencia moral" como ejemplo original y primario de conocimiento por connaturalidad. El filósofo francés califica, por ello, a esta aproximación de "conocimiento moral de Dios", un "conocimiento particular" que está implicado, según él, "*en el acto de opción primera cumplido por la voluntad, cuando el acto es recto*" (AppD, OEC X 77)¹⁵.

Pero, ¿qué es un acto primero de libertad? Hay que precisar que "*la expresión <primer acto de libertad> no tiene el mismo sentido que la expresión <primer acto en el que entra en juego el libre albedrío>, sino que se refiere a un acto profundo, radical, en el que la libertad abraza el ser mismo de la persona y ésta decide acerca del sentido de su vida*" (RetR, OEC IX 324 Nota 2; Cfr. NL, OEC IX 863-864). El acto primero de libertad, por tanto, puede ir precedido de muchos actos de libre albedrío, pero en cierto sentido, se trata de un "comienzo absoluto" que se proyecta en muchos actos ulteriores. Tratándose, además, de un acto de la voluntad humana que compromete el futuro de la persona, no tiene por qué estar sólidamente confirmado para siempre; el ser humano puede variar la dirección del sentido de su vida, pero lo hará merced a otro acto de libertad y de deliberación tan profundo como el primero.

¹⁴ Sobre esta cuestión, Cfr. RetR, OEC IX 323-351; también 289-290 y 359-360; NL, OEC IX 863-872 y AppD, OEC X 76-84.

¹⁵ Nuestro autor distingue el conocimiento natural de los valores morales incluido en la experiencia moral ordinaria del hombre común, del conocimiento filosófico proporcionado por la filosofía moral. En el primero, nivel prefilosófico y preconceptual en el que la vía se inserta, la conciencia moral "*aprehende como bueno lo que concuerda con las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y como malo lo que no concuerda con ellas*" ("CPC", OEC IX 995)...

No vamos a seguir a Maritain en su análisis concreto del proceso psicológico por el que este conocimiento natural se desarrolla, ni de la manera en que el saber moral discierne en las nociones proporcionadas por el preconsciente de la razón los valores auténticos y los "apócrifos". Tal tarea nos llevaría demasiado lejos (Cfr. NL, 3ª lección).

Para simplificar las cosas, Maritain considera el primer acto de libertad del niño: por ejemplo, la situación -quizá ocasional y fútil- en la que el niño se abstiene un día de mentir, no por temor a ser castigado o por estarle prohibido, sino simplemente porque mentir es "algo malo".

En la raíz de ese momento en el que el niño se libera de una pura conducta refleja -puede que sin ser plenamente consciente de la realidad ni de la trascendencia de esta liberación- para tomar él el gobierno de su comportamiento práctico, se halla, según nuestro autor, una reflexión "in actu exercito" (no explícitamente expresada al espíritu, ni formulada en términos conceptuales) sobre sí mismo y el fin de su existencia, que le hace nacer a la vida moral. El misterio del bien moral y sus exigencias, se le revela entonces -confusamente- en un relámpago que ilumina su inteligencia¹⁶.

Maritain explicita en términos filosóficos el dinamismo secreto y la dialéctica inmanente de ese acto de libertad, en tres implicaciones:

(a) *"En primer lugar, el niño se abstiene de una acción mala porque es mala; por tanto, conoce la distinción entre el bien y el mal: sabe que hay que hacer el bien porque es el bien (orden del valor, -obligación moral-); y se decide efectivamente por el bien o felicidad (orden del ejercicio o de la finalidad); motivación que trasciende todo el orden de los deseos y las apeticiones empíricas"* (NL, OEC IX 865-866; Cfr. AppD, OEC X 78 y RetR, OEC IX 326).

¹⁶ A diferencia del "bien ontológico", el "bien moral" no es un trascendental, sino un analogado particular de aquél: *"significa lo que es bueno en un cierto orden especial, el orden de la realización del ser humano en relación al uso de su libertad y la prosecución de su destino"* (NL, OEC IX 771). También se le ha denominado, inapropiadamente, "bien honesto" ("Bonum hnestum"): *"es la primera captación del bien en el orden moral, la primera significación analógica del bien: lo que es sustancialmente bueno, no bueno como medio para alcanzar un fin (<bien útil>), ni bueno como repercusión de un bien ya poseído (<bien delectable>), sino bueno en sí o por sí, sustancialmente bueno"* (NL, OEC IX 777-778)...

Según Maritain, el "bien honesto" es, a la vez, "fin" en el orden del ejercicio y "valor" en el orden de la especificación. Y añade: *"en cuanto que es valor, se refiere al campo de la causalidad formal. En este orden de la especificación, hay que decir que el bien honesto es <amable> por el amor de sí mismo". En cambio, "ser actualmente amado, y ser actualmente, existencialmente escogido, se refiere al orden del ejercicio y, por consiguiente, implica la puesta en funcionamiento del dinamismo de la causalidad final, en el que el bien es tomado como fin"* (NL, OEC IX 780).

(b) *"Puesto que el valor impregna así el objeto moral, y el acto moral es superior a todo lo que es dado en la existencia empírica, y concierne a lo que debe ser, hacer el bien por el bien implica necesariamente que hay un orden ideal o indeclinable de la justa consonancia de nuestro obrar con nuestra esencia, una ley de los actos humanos trascendente a todo el orden del hecho. Es la segunda implicación del primer acto de libertad cuando es bueno".*

(c) *"¿Y cómo podría haber una ley trascendente a todo el orden empírico y con la cual el acto que el niño lleva a la existencia empírica debe ser conforme para ser bueno, y que requiere de él que este acto sea bueno, si no llevara en la existencia las exigencias de un orden que depende de una realidad superior a todo y que es la Bondad misma, buena por el hecho mismo de que es y no por conformidad a otra cosa; en una palabra, si esta ley no manifestara la existencia de un Bien separado que trasciende toda la existencia empírica y subsiste por sí, y si no subsistiera primeramente en este Bien separado?*

¿Y cómo tendería, comprometiendo todo su ser, hacia la conformidad con esta ley trascendente, si a la vez y más profundamente aún, no tendiera hacia ese Bien separado y no ordenara a Él su vida puesto que es a un tiempo el Bien y su Bien? El movimiento natural por el cual el acto inicial que decide el sentido de la vida, cuando es bueno, escoge hacer el bien por el bien, es indivisiblemente el movimiento por el cual tiende como a su término el Bien separado. Este acto tiene por efecto inmediato el bien moral conocido en tanto que bien, pero esto es así porque tiende, en primera instancia, más allá de su objeto inmediato, a Dios como Bien separado en el cual, lo sepa o no, la persona que obra constituye su felicidad y su fin. Ordenación no virtual, sino formal, en acto vivido (in actu exercito), no en acto significado, a Dios como fin último de la vida humana. Es la tercera implicación del acto del que hablamos" (AppD, OEC X 78-79; RetR, OEC IX 326-327. Cfr. NL, OEC IX 866-867).

Al margen de que el conocimiento del fin último de su vida sea explícitamente consciente o no, independientemente de que posea o no la idea de Dios, la inteligencia del niño que se decide por el bien en un primer acto de libertad, tendrá así de Dios, no ya una "incoación oscura" -como en la primera vía- sino un verdadero "conocimiento vital y no conceptual envuelto en la noción práctica, confusa e intuitivamente captada, pero con su

plena fuerza intencional, del bien moral como motivo formal de su acto, y en el movimiento de la voluntad hacia este bien y hacia el Bien" (AppD, OEC X 79-80; RetR, OEC IX 328. Cfr. NL, OEC IX 867). Conocimiento de Dios puramente práctico (no especulativamente liberado), "existencial" y "volicional", "inconsciente (supraconsciente) pero real", "actual y formal"¹⁷.

B. Las consecuencias de esta tesis en el plano del ateísmo son evidentes. Existe la posibilidad -en el caso de los que Maritain denomina "ateos por convicción del espíritu" o "pseudoateos"- de que un hombre que posee en el estado inconsciente el conocimiento práctico de Dios que aquí ha sido descrito, por un error conceptual o de razonamiento opte conscientemente contra la existencia del Dios que él concibe, y se profese ateo. *"Negando un Dios que no es Dios, este hombre -dice nuestro autor- cree realmente en Dios y está dividido contra sí mismo; los obstáculos surgidos en el nivel del pensamiento consciente y las elaboraciones conceptuales hacen fracasar el paso a la esfera de la consciencia y las repercusiones racionales del conocimiento existencial de Dios que lleva escondido y activo en él, en el inconsciente del intelecto y del querer"* (AppD, OEC X 83).

Esta es, sin embargo, una situación anormal. Lo natural es que el "conocimiento inconsciente" de Dios se abra paso a la conciencia y disponga e incline el alma de forma adecuada para que la razón pueda descubrir en su propio ejercicio la verdad de la existencia de Dios que le corresponde. En ese momento, el hombre ya no "conoce" simplemente a Dios, *"lo conoce y lo reconoce"* (AppD, OEC X 84)¹⁸.

¹⁷ Hemos considerado aquí -como hace Maritain en *Approches de Dieu*- únicamente la parte natural del proceso. No atendemos al papel que en el plano existencial concreto desempeñan la gracia y el orden sobrenatural, ni a los problemas teológicos que le son anejos (Cfr. RetR, OEC IX 330-344; NL, OEC IX 870-872).

Queda sin embargo que, según nuestro autor, en el estado actual de naturaleza caída, un acto moralmente bueno no puede ser efectivo sin una "gratia sanans" y que, por este lado, el acto no sólo estará fundado en la gracia sino en la fe: la gracia no se da, dice Maritain, sin la fe sobrenatural. El conocimiento supuesto en la elección del bien moral, transfigurado éste entonces en concepto de bien "por medio del cual seré salvado", deviene *"sobrenatural y emanado de la gracia de la fe, enriquecido, por tanto, con un contenido especulativo"* (RetR, OEC IX 344), y se referirá a la existencia de Dios Salvador.

¹⁸ La segunda vía del intelecto práctico que acabo de exponer, debe distinguirse de otro tipo de "pruebas filosóficas" referidas también al orden de la moral.

En *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Maritain ha apuntado que la existencia de Dios es uno de los conceptos prerrequeridos en filosofía especulativa y especialmente en metafísica, por la ética

2. CONSIDERACIONES CRÍTICAS:

A. Los objetores se han centrado sobre todo en el estatuto concedido por nuestro autor al conocimiento de Dios inviscerado en la vía.

El análisis más detenido y minucioso, en este punto, es el de M. F. DALY. Esta autora ve dos posibles explicaciones a la expresión "no-conceptual" que Maritain atribuye a este conocimiento: puede significar "preconceptual", o bien aludir a un conocimiento en el que los conceptos estén presentes pero no sean reconocidos como tales. En el primer caso, dice, sería una verdadera contradicción llamar a este conocimiento semiformado "actual y formal", y aún más referirlo a Dios. En el segundo, se trataría de una redundancia: "no conceptual" equivale entonces, pura y simplemente, a "inconsciente".

Suponiendo que sea este último el sentido al que nuestro autor quiere referirse, DALY intenta demostrar que tal actitud carece de consistencia: sólo la simple aprehensión es inconsciente, no el acto de juicio, y éste es absolutamente necesario para un perfecto y pleno conocimiento -no ya de Dios- sino incluso de las cosas sensibles.

La conclusión se sigue de inmediato: *"puesto que sólo el juicio puede ser considerado conocimiento verdaderamente consciente, y puesto que el juicio es por su propia naturaleza consciente, el dominio del conocimiento inconsciente es el de las imágenes y <especies> que no están sujetos al escrutinio del juicio. Hablar de un conocimiento actual de Dios en este nivel es verse implicado en una trama de contradicciones... Sugiere algún tipo de conocimiento natural inmediato, una idea de Dios que precede a toda suerte de razonamiento"*¹⁹.

(Cfr. NL, OEC IX 764). *"No es posible -añade en *Approches de Dieu*- justificar racionalmente nociones morales fundamentales como la noción de obligación moral incondicional, o la de derecho inalienable, o la de dignidad intrínseca de la persona humana, sin remontarse a la Razón increada de donde proceden el hombre y el mundo, y que es el Bien mismo subsistente. La reflexión filosófica sobre la vida y la experiencia morales tiene así sus propias pruebas de la existencia de Dios"* (AppD, OEC X 76).

Por lo que yo sé, nuestro autor no ha dedicado atención explícita a estas pruebas. Pueden hallarse, sin embargo, algunos esbozos de ellas en sus reflexiones acerca de la obligación moral (Cfr. NL, OEC IX 826-828 y 906-908), los derechos humanos (Cfr. NL, OEC IX 909-913; HE, OEC IX 590-593; DHLN, OEC VII 660-663) y la persona humana (Cfr. DHLN, OEC VII 619-622).

¹⁹ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit. pp. 123-124.

B. No hay duda de que la cuestión que se discute es sumamente compleja. Pero no parece que se acierte a comprenderla en su integridad si se la contempla únicamente en la dicotomía consciente-inconsciente en la que se sitúa DALY. Desde esta perspectiva, y después de haber identificado "no-conceptual" e "inconsciente", concluir que la simple aprehensión no puede producir un conocimiento actual y formal, no resulta ser un gran avance respecto al tema que nos ocupa. El mismo Maritain ha reconocido, al tratar sobre la vida preconsciente del intelecto, que *"antes de ser formado y expresado en conceptos y juicios, el conocimiento intelectual es primeramente un <comienzo de visión> todavía no formulado, una especie de <nuage pleine de yeux> nacida en la incidencia de la luz del Intelecto iluminador sobre el mundo de las imágenes... que tiende hacia un contenido inteligible al que captar"* (IC, OEC X 226). Se podrá discutir si puede haber *"actos inconscientes de pensamiento e ideas inconscientes"* (IC, OEC X 225) y si no hay -como dice DALY- en esa forma de expresarse una ambigüedad al emplear como sinónimos los términos "ideas" y "concepto"²⁰, pero nuestro autor ha advertido claramente que *"hasta aquí no hemos considerado el inconsciente espiritual más que en relación a la función abstractiva de la inteligencia y al nacimiento de las ideas"* (IC, OEC X 227).

¿De qué carácter es, en cambio, el conocimiento de Dios que nos proporciona la vía? En su comentario crítico, DALY no ha atendido en absoluto a la dicotomía especulativo-práctico, ni a los calificativos de "absoluto, existencial y práctico" que Maritain no ha dejado de emplear para caracterizar ese conocimiento. De forma paralela, F. VAN STEENBERGHEN se sorprende de la expresión "conocimiento inconsciente" sin haber considerado la tesis maritainiana de que el "conocimiento por connaturalidad" no es un "conocimiento por modo de conocimiento" (intelectual)²¹.

La pregunta pertinente, por tanto, a la que habría que responder, sería esta: ¿puede un conocimiento que se cumple en la actividad inconsciente del espíritu y que es un conocimiento exclusivamente práctico y volitivo de Dios, ser un conocimiento real, actual y formal? El

²⁰ Cfr. *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit. pp. 96-97.

²¹ Cfr. *Approches de Dieu*, en *Revue philosophique de Louvain*, vol. 52 (1954), pp. 332-334.

problema radica, entonces, en la falta de claridad del pensamiento maritainiano en este punto y en contar con los elementos de juicio necesarios para afrontarla.

Para empezar, la existencia de este conocimiento no es fácilmente accesible. En su estado inconsciente, ni es objeto de percepción directa, ni expresable a la conciencia reflexiva; sólo puede ser descubierto y extraído de su oscuridad *"por la consideración del filósofo que lo analiza en otro"* (AppD, OEC X 81), por *"un análisis del dinamismo interno del primer acto de libertad"* (RetR, OEC IX 345). Maritain se apoya en su "realidad" para explicar por qué el hombre que opta por el bien moral se encuentra "instintiva e inconscientemente" dispuesto a reconocer la existencia del Ser supremo, pero sabemos que aunque lo natural es que ese conocimiento se abra paso en la consciencia, no deja de haber excepciones y discordancias entre la "opción del corazón" y la "convicción del espíritu".

Además, el filósofo francés tampoco se ha explicado muy claramente acerca de cómo se produce: *"el intelecto, dice, conoce de manera práctica el Bien separado <per conformitatem ad appetitum rectum>, como término real del movimiento de la voluntad. En el origen de este conocimiento natural, no conceptual, de Dios, hay un concepto explícito, accesible en su sencillez -in confuso- a la inteligencia del niño en el momento en que éste despierta a la vida de la razón. Se trata del concepto de bien moral. El niño, en una circunstancia dada en la que delibera sobre sí mismo, se decide por cierto acto bueno, porque así debe ser; el niño lo sabe consciente y explícitamente. Y si entonces no discierne intelectualmente la noción del Bien aislado, implícitamente contenida en ese concepto, por lo menos su voluntad, yendo más allá de su objeto inmediato, alcanza el Bien aislado formalmente y de hecho, en acto vivido (in actu exercito); y de manera, al propio tiempo, exclusivamente práctica e inexpressable, el intelecto (pues inteligencia y voluntad se implican mutuamente) conoce a Dios (el Bien aislado) existencial, formal y realmente, in actu exercito"* (RetR, OEC IX 338), *"en virtud de la conformidad con la recta voluntad, y en el oscuro espejo del bien moral; pero lo conoce sin tener concepto alguno de Dios, discernido de ese concepto básico"* (RetR, OEC IX 344).

Maritain precisa que nociones como "implícito" o "explícito" no pueden ser aplicadas más que al conocimiento consciente, no a un conocimiento existencial que se realiza en el

supraconsciente del espíritu. Tampoco puede aceptarse la propuesta de A. M. MOSCHETTI de que a la vía subyace una experiencia mística natural como instinto de conocimiento²²: aunque el conocimiento práctico que aparece en la vía coincide con el conocimiento místico en que carece de verbo mental (signo conceptual), no se refiere a ninguna experiencia frutiva de su objeto. Es cierto que puede ser considerado como una *"preparación oscura y una llamada secreta"* tanto a las *"experiencias religiosas naturales"* como al conocimiento experimental de Dios que se da en la contemplación mística, pero de por sí, *"en el conocimiento volitivo de Dios no hay experiencia ni contemplación. Es un conocimiento... que se hunde en la noche (partiendo de la intuición y del concepto más o menos confuso) de lo <bonum honestum>, conocimiento en el que ni el alma misma se da cuenta de que conoce, lo cual es muy diferente al conocer por el no saber"* (RetR, OEC IX 346).

En estas circunstancias, lo único seguro es que ese conocimiento, aún si fuera real y formal, *"no puede servir de base a las elaboraciones conceptuales de los filósofos que investigan la existencia divina"*. Su verdadero papel, y el único que podría serle reconocido en este nivel, es el de *"las disposiciones internas que crea en el alma. Qui facit veritatem venit ad lucem"* (RetR, OEC IX 345).

¿Qué se puede concluir desde este punto de vista acerca de la vía? Que, como dice muy bien ELDERS, *"no se trata de una prueba de Dios, sino de una ordenación que puede fácilmente convertirse en una disposición que ayuda al hombre a descubrir a Dios"*²³.

C. Sin embargo, la cuestión se complica aún más cuando en *Raison et raisons*, Maritain quiere trasladar estas líneas de pensamiento al plano teológico para dar razón del problema del ateísmo y la "salvación de los infieles". Para responder a éste -que parece ser uno de los estímulos principales de las reflexiones maritainianas sobre la dialéctica inmanente del primer acto de libertad- no basta que la persona tenga una fe implícita, sino que debe conocer

²² Cfr. "La via esistenziale a Dio", en AA.VV., *Jacques Maritain*, a cura di Antonio PAVAN, Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 289-318.

²³ "Intelletto pratico e ricerca di Dio", art. cit. pág. 461.

"real y formalmente", cuando menos, la verdad de la existencia de Dios Salvador en la que todas las demás verdades de la Revelación cristiana están implícitas.

Con la intervención de la gracia -y por ende de la fe- para que el acto moralmente bueno pueda ser efectivo y el amor a Dios eficaz, el conocimiento de Dios resulta transfigurado: *"supongamos, dice Maritain, que en virtud del influjo de Dios, el bien moral se manifiesta al intelecto no sólo como aquello que es bueno hacer, sino además como el bien por medio del cual seré salvado...; entonces, y al propio tiempo, es por el Bien separado, como refugio y salvación, si así lo deseo, es a Dios como Salvador, hacia donde se orienta la inteligencia en virtud del conocimiento volitivo y no expresable que hemos descrito, conocimiento que YA NO ES PURAMENTE PRÁCTICO, porque ya no se refiere solamente a Dios como bien aislado, término real del impulso del querer, sino también a Dios Salvador; aquí está presente un elemento de orden especulativo referente a la trascendencia sobrenatural; y si bien este conocimiento se realiza siempre <per conformitatem ad appetitum rectum>, corresponde afirmar que a la luz de la fe el apetito recto pasa entonces <in conditionem objecti>, es decir, que en lugar del concepto se convierte en el instrumento de un conocimiento especulativo que escapa a la conciencia reflexiva y a la formulación, y en el que el movimiento de la voluntad es quien, a su propia manera, realiza los valores analógicos contenidos en la intuición y el concepto más o menos confuso del bien moral <por el cual seré salvado>. El movimiento de la voluntad es el que, llegando más allá de este bien, al misterio Existente que él implica, hace que dicho Existente se convierta en objeto del intelecto especulativo"* (RetR, OEC IX 339).

Con esta transfiguración, nuestro autor cree que la figura del pseudoateo como un creyente más, se halla fundada y confirmada: *"el intelecto se adhiere, basándose en el íntimo testimonio de Dios, a la realidad divina, que así se le revela mediante un acto de fe propiamente dicho (por más que se realice en condiciones anormales), mediante un acto sobrenatural de fe (que se expresa no en conceptos ni en aserciones racionalmente fundadas, sino en un yo creo vivido); en ese acto de fe, el Dios Salvador, hacia el que se mueve el impulso de la voluntad, queda convertido en objeto de un conocimiento especulativo no conceptual, que se realiza mediante este mismo impulso de la voluntad"* (RetR, OEC IX 343).

En realidad, introducir en este conocimiento -que no deja de ser inconsciente y de origen práctico- para solucionar un problema teológico elementos de orden especulativo, no contribuye en nada a clarificar ni dar solidez a una tesis que ya de por sí no estaba, a mi entender, nada clara en el pensamiento de Maritain.

§4. La vía bergsoniana por el testimonio de los amigos de Dios.

1. EXPOSICIÓN DE LA VÍA:

La tercera y última vía del intelecto práctico citada por Maritain en *Approches de Dieu*, tiene que ver con el conocimiento por connaturalidad afectiva que envuelve a la contemplación sobrenatural: connaturalidad con la realidad como no conceptualizable u objetivable en nociones, pero sí como término de unión objetiva.

En ella, al decir de nuestro autor, *"el amor se convierte en medio objetivo de conocer <transit in conditionem objecti> y reemplaza al concepto como instrumento intencional que une oscuramente el intelecto con la cosa conocida, de manera tal que el hombre no sólo experimenta su amor, sino que en virtud de ese mismo amor, experimenta eso que precisamente está aún oculto en la fe... a Dios como desconocido... como un Ser que trasciende infinitamente todo conocimiento humano"* ("CPC", OEC IX 987)²⁴.

Pues bien, la vocación a la vida mística -al menos remota- a la que todo ser humano está llamado, se ha realizado de hecho en algunos hombres, expresándose en signos ("plenitud de amor superior a la naturaleza", "sabiduría siempre abierta" y "perfecta libertad") que revelan la huella de lo sobrehumano e iluminan la distancia que a ellos separa de la "precariedad de nuestra vida moral". ¿Cómo el filósofo, al que interesa todo lo humano -se pregunta Maritain- no se habría de interrogar por el testimonio que estos hombres dan? ¿No confirma la "santidad

²⁴ Para un comprensión integral de la concepción maritainiana sobre la experiencia mística sobrenatural, Cfr: RI, OEC III 129-142; PS, OEC III 894-903; QC, OEC VI 679-729; DS, OEC IV 719-740, 819-893, 897-952, 1105-1110 y 1204-1207; VO (OEC XIV), LEC (OEC XIV), PG, OEC XII 956 ss. y AppSE, OEC XIII 713-730.

de los santos" y el hecho de que "*sólo la verdad puede dar tales frutos*" (AppD, OEC X 86) que lo que testifican es digno de confianza?

Los místicos testifican que en su experiencia están adheridos a la deidad misma, que esa deidad es la causa trascendente de todas las cosas, que Dios es amor y objeto de amor y que tiene necesidad de nosotros (para amarnos) como nosotros la tenemos de Él. El hombre que medita sobre Dios con el único instrumento de su razón, se verá así "reforzado" y "confirmado" en las conclusiones que ya entrevió por sus propios medios puramente humanos.

En cuanto al alcance de la vía, el propio Maritain ha precisado que tiene sólo un "*valor auxiliar*" y "*está fundada sobre el testimonio y el ejemplo*" (AppD, OEC X 84). Y añade: "*no es una prueba de la existencia de Dios... y no pienso que sea capaz de arrastrar la adhesión del espíritu a no ser que, por otra parte, el espíritu... esté solicitado por esbozos de prueba, signos e índices cuyo valor racional se le imponga. No pienso tampoco que este argumento implique una adhesión racional o puramente natural, sin que se mezcle con él una creencia de otro orden*" (AppD, OEC X 86). Puede jugar, en cambio, un papel insospechado en la "existencia concreta".

2. CONSIDERACIONES CRÍTICAS:

La presentación de la vía en *Approches de Dieu* obedece tanto al probable valor psicológico que pueda tener como a un deseo de honrar la memoria de Bergson. De hecho, en su exposición Maritain sigue de cerca un Texto de *Les deux sources de la morale et de la religion* (pág. 266 ss) que ya había comentado antes en *Dégrès du savoir* (OEC IV 780-782 Nota 95. Cfr: PhB, OEC I 546-547).

En lo tocante a su rango, se podría decir con L. ELDERS que "*el razonamiento se coloca en el plano de los argumentos <ex consensu omnium>*"²⁵. Desde este punto de vista, no tiene nada que ver con las otras dos vías del intelecto práctico.

²⁵ "Intelletto pratico e ricerca di Dio", art. cit. pág. 462.

JUAN J. ÁLVAREZ

Guarda, en cambio, con ellas un punto en común de no poca importancia: se trata, en todo caso, de aproximaciones que cada hombre debe adecuar a su propia realidad personal, reelaborar, recrear, y que le pueden abrir a la aceptación de la existencia de Dios por otros medios.

Aplicando a nuestro autor mismo unas notas que él refiere a Blondel y su concepción del conocimiento por connaturalidad, podríamos decir: *"sin duda, si el conocimiento por compasión o connaturalidad no es <prouvable>, al menos es <éprouvable>, a condición de que cada uno lo reviva en sí mismo, rehaga la experiencia. Lo acepto. Admitamos que procura, no sólo en el dominio de la contemplación infusa, sino incluso en el dominio del conocimiento natural, certezas incommovibles. Estas, no son resolubles en una evidencia objetiva que se imponga al pensamiento, y no dependen de pruebas comunicables como tales. Lo que se comunica, es, no la prueba, sino un consejo para verificar la cosa, cada uno para sí, de una manera incomunicable"* (RI, OEC III 113).

JUAN J. ÁLVAREZ

C. U. Francisco de Vitoria