

## Breve resumen del artículo:

¿Es posible servirse de los principios tomistas para conformar una nueva síntesis de los saberes acorde con los avances científicos de nuestro tiempo? Esta es la pregunta a la que aquí se intenta responder de acuerdo con las líneas básicas del tomismo maritainiano. El artículo se divide en dos partes: en la primera se caracteriza una noción general de saber y en la segunda se estructuran y clasifican –también a título general– los saberes especulativos. Descubrimos así un marco apropiado para recuperar la integridad del saber humano en una unidad orgánica y vital.

## **Apuntes para una teoría del saber: la prospectiva de Jacques Maritain**

La filosofía tomista es objeto a menudo de críticas, indiferencia y hasta desprecio. Se la acusa de ser una concepción demasiado estática, incapaz de dar razón de la espontaneidad de la inteligencia y de la libertad; de estar encerrada en una terminología anticuada, farragosa y estéril, poco propicia para adaptarse a un mundo abierto siempre al progreso; de ser excesivamente academicista, sistemática y homogénea, frente a una realidad heterogénea y en constante mutación etc.,

Durante una parte de su vida, Jacques Maritain coincidió también con estas apreciaciones. No obstante, allá por 1910, la lectura de la *Summa theologiae* supuso para él un auténtico cambio de actitud que le llevó a confesar: “es una liberación, una inundación de luz. La inteligencia encuentra su patria”<sup>1</sup>. “Yo que había viajado con tanta pasión entre todas las doctrinas de los filósofos modernos, y no había encontrado más que decepción y grandiosas incertidumbres, -añadirá-, sentí entonces como una iluminación de la razón; mi vocación filosófica se me había devuelto en plenitud. Desgraciado de mí si no <tomistizo>”<sup>2</sup>.

La hermenéutica maritainiana del tomismo, sin embargo, no sigue los cánones más comunes y, por ello, se ha discutido mucho sobre su ortodoxia. De lo que se trata, para nuestro filósofo, es de ser fiel al espíritu tomista e innovar a partir de su verdad, no de repetir una y otra vez, vanamente, su letra. De ese modo, la tarea renovadora que se propuso y que no siempre fue bien entendida y aceptada, se nos muestra en toda su complejidad: intenta “sacar al tomismo de su encasillamiento histórico o de los manuales de seminario para hacer de él una filosofía viva”<sup>3</sup>.

Ello exige, en primer lugar, “una difícil separación entre la pura sustancia de las verdades que muchos <modernos> rechazan por aversión al farrago de las opiniones del pasado y todas las escorias, prejuicios, construcciones arbitrarias, que muchos <tradicionalistas> confunden con lo que merece realmente la veneración de la inteligencia”<sup>4</sup>; pero también, para dilatar esa sustancia exige asimilar “lo que hay de verdad en los otros sistemas”<sup>5</sup> y rescatar sus <verdades cautivas>.

De acuerdo con esta interpretación, la filosofía de Maritain se puede definir – como ha hecho Paolo Nepi- como un “intento de hacer del pensamiento tomista, liberado de todos sus condicionamientos histórico-culturales y recuperado en su

fundamental apertura a la verdad filosófica, el lugar hermenéutico para un encuentro entre los principios de la reflexión moderna y contemporánea y los pilares de la tradición clásico-medieval”<sup>6</sup>.

Lo que nos proponemos en este artículo es presentar cómo desarrolla Maritain las líneas de este encuentro en lo relativo a la filosofía del saber. Es probable que en pocas cuestiones como en esta parezcan de antemano más alejados los principios tomistas de las reflexiones contemporáneas. Es obvio que las ciencias han desarrollado a lo largo del s. XX –y lo siguen desarrollando en nuestros días- un enorme progreso que, para muchos, resulta incompatible con los esquemas –demasiado rígidos, a su juicio- propios del pensamiento tomista. Pero, precisamente por ello, creo que puede resultar interesante y deparar no pocas sorpresas profundizar en la propuesta maritainiana. Ciertamente, es muy distinta de lo que estamos acostumbrados a ver y a leer. Sin embargo, creo que tiene el suficiente valor y atractivo como para interpelarnos y estimular nuestra reflexión.

## **1. La concepción maritainiana del saber:**

### 1.1. Triple sentido del vocablo “ciencia”:

Lo primero que hemos de delimitar es qué entendemos por “ciencia”. En realidad, es una pregunta que lleva implícita toda una concepción antropológica. Desde la perspectiva de un humanismo integral, Maritain ha optado por el rechazo de un concepto de ciencia unívoco. El mito de la unidad de la ciencia, ya sea de tipo sapiencial o filosófico (como la noción de los antiguos), o de tipo “inventarial” (como en el caso del cientificismo moderno), en cualquier caso supone una perspectiva reduccionista que no hace justicia al hombre y sus “habitus”, cualidades que le perfeccionan intrínsecamente y con los que la razón humana se proporcióna a los diversos objetos de ciencia.

La palabra “ciencia”, precisará Maritain, comporta en su uso habitual y más común tres significados principales que guardan entre sí una cierta analogía y que determinan, además, modos diversos de relación entre ese término y el término clásico “sabiduría”:

a) En el sentido más comprensivo, se define la ciencia como “saber de modo firme y estable”, anclado en la certeza y capaz de un progreso indefinido en la verdad. Desde este punto de vista –que no implica conocimiento exhaustivo sino en Dios- se hablará de sabiduría para referirse a la más alta región de la ciencia o del saber en general.

b) En otro sentido menos global, ciencia y sabiduría se contraponen como la menos y la más excelsa de las zonas del saber. Mientras que la primera conoce “por el detalle y el condicionamiento próximo o aparente”, la segunda conoce “por las más altas fuentes y las luces más profundas y simples”.

c) Por fin, se habla también de ciencia haciendo referencia a una “manera de saber particularmente curiosa e instruida por el gusto propio de las cosas creadas”<sup>7</sup>, como cuando mencionamos –dice Maritain- la ciencia del degustador de vinos. No hay aquí ya saber firme y estable, y en este sentido extremo y poco importante, la distancia entre ciencia y sabiduría es aún mayor.

Para evitar equívocos respecto a este triple sentido del vocablo “ciencia”, conviene advertir que en lo sucesivo me serviré del término “saber” para referirme al sentido más general, mientras que distinguiré entre “ciencias” (particulares) y “sabiduría” –según el segundo sentido- cuando tengamos que hablar de los diversos grados del saber.

## 1.2. Rasgos esenciales del saber:

Pero intentemos profundizar algo más en la NOCIÓN maritainiana DE SABER para determinar qué notas constituyen al saber como tal.

A. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que sabemos una cosa? En primer lugar, queremos expresar que la conocemos perfectamente. Pero, ¿cuál es el criterio que define, desde este punto de vista, la perfección de un conocimiento? Un conocimiento será tanto más perfecto cuanto más avance y penetre en su objeto. En la cumbre de esa perfección, conocer plenamente una cosa equivaldrá, en definitiva, a saber aquello que la funda en el ser y la inteligibilidad, esto es, a conocer la causa por la cual la cosa es, la conexión entre una y otra, y el hecho de que esta causa sea causa de esta cosa<sup>8</sup>.

El análisis así desarrollado, conduce a Maritain a una primera conclusión: "saber es conocer la causa, en el sentido muy general de razón de ser, o los sucedáneos

empiriológicos de ésta, y las leyes simbólicas de una causalidad que en sí misma puede permanecer oculta"<sup>9</sup>.

De acuerdo con la más pura tradición aristotélico-tomista, Maritain reconoce, por lo demás, dos modos posibles de "cognitio certa per causas": conocer el efecto por la causa y conocer la causa por el efecto. El saber por el efecto pertenece al género "quia" (conocimiento en la perspectiva del hecho), mientras que el saber por la causa (cuando se trata de la causa inmediata, al menos) pertenece al género de saber "propter quid" (conocimiento en la perspectiva de la razón de ser o de la esencia).

B. Volvamos a la definición de saber que esbozamos al principio, para considerar otro aspecto en el análisis maritainiano. Dijimos entonces que el saber es un conocer perfecto. Ahora debemos añadir: perfecto, pero no sólo en cuanto a la fuerza de penetración en su objeto sino también en lo que se refiere al modo. Se trata de conocer las causas, sí, pero ¿de qué manera? Perfectamente, esto es, con la entera certeza de que es imposible que el acto de conocimiento sea falso. Nos encontramos entonces con una segunda conclusión: la firmeza y estabilidad del saber como necesidad de sus conclusiones.

Ahora bien, ¿cómo podría un objeto variable y contingente conducirnos a un saber necesario e inmutable? Maritain hace aquí tres precisiones fundamentales: a) no todo lo que es, es objeto de saber o conocimiento de modo perfecto: por ejemplo, no lo es lo contingente como tal; b) en realidad, contingencia y necesidad se mezclan en todo suceso objeto de saber; c) el saber versa sobre las cosas, pero abstrayendo en ellas su contenido necesario e inteligible del que hace su objeto propio, y sin imponer necesidad alguna sobre ellas.

Para explicar esta última observación, que es la más importante, nuestro autor aplica la distinción que su crítica reconoce entre la "cosa como cosa" y la "cosa como objeto de saber". La primera es el lugar de la contingencia y la singularidad. La segunda es el verdadero "subjectum scientiae", el objeto de un saber indestructible de modo perfecto, un mundo de estructuras inteligibles que no existe separado de la cosa pero que la inteligencia considera aparte mediante su capacidad abstractiva.

Quedará, en definitiva, como exigencia de la segunda conclusión maritainiana, que lo contingente como tal (a lo sumo con mera necesidad de hecho) puede ser objeto de certeza, pero no de la certeza propia del saber de modo perfecto: una certeza indestructible derivada de una necesidad de derecho y que da razón del hecho por sus

causas, si aquél es el término mismo del conocimiento. (En el saber por el efecto, el término de conocimiento no es el hecho sino la causa misma).

C. Maritain da todavía algún paso más para perfilar su teoría general del saber. En el punto anterior vimos cómo atribuía al saber verdadero la necesidad de sus conclusiones, y -para salvar este carácter- cómo distinguía la cosa singular de la naturaleza universal. Desde esta conclusión, se verá conducido ahora a admitir como tercera nota que para el hombre sólo hay saber respecto de lo universal. En efecto, la necesidad del objeto de saber tiene como condición su universalidad (al menos en el ámbito del saber creado) del mismo modo que la contingencia depende de lo singular como tal, y en último término de la materia como principio de individuación. El universal no es considerado aquí, sin embargo, en cuanto a su extensión, sino como expresión de la esencia y las necesidades inteligibles de la cosa.

¿Quiere ello decir que no hay en absoluto saber de lo individual? Maritain ha aclarado también este punto: "decimos que no hay saber de lo individual como tal. Esto no significa de ninguna manera que no pueda haber de lo individual como tal un conocimiento intelectual indirecto (por reflexión sobre los sentidos, o por medio de la connaturalidad afectiva)... Tampoco significa que no pueda haber un saber de lo individual, pero no como tal (es decir, en su singularidad, en su incomunicabilidad misma). La caracterología, la grafología, la ciencia de los temperamentos etc., son ciencias de lo individual, que para llegar a lo singular lo perciben a través de un conjunto de nociones universales, subespecíficas, y que se revisten además de un arte en donde la experiencia y la <ratio particularis> desempeñan una función esencial"<sup>10</sup>.

En definitiva, no hay saber de lo individual como tal de modo similar a como no hay saber de lo contingente como tal.

D. Esto es cierto y sin embargo, el saber no sería tal si no se resolviera en lo real, en la existencia.

Hemos visto que, según Maritain, la inteligencia no puede aprehender directamente la cosa como tal, sino sólo atendiendo a sus necesidades inteligibles. De éstas se extraerá por medio de la abstracción un concepto. Puesto que la posición existencial de la cosa no forma parte de su estructura esencial (existencia y esencia se distinguen en todo lo creado), se ha de considerar a la esencia con una existencia meramente posible. Ciertamente, la existencia puede ser objeto de pensamiento ("existencia ut quod quid est"), pero desde esta perspectiva, dice nuestro autor, está en la misma condición objetiva que todo objeto mental y se encuentra en el pensamiento

como cualquier otra esencia o determinación inteligible, "ut significata", no de un modo real o en cuanto que "ejercida".

La existencia actual, en cambio, el hecho de existir actualmente ("existere in actu exercito") no se incluye en ninguna de nuestras ideas, y si la inteligencia es capaz de atribuirla a un objeto de pensamiento debe ser fundándose en el testimonio de los sentidos: ya sea directamente, ya sea indirectamente como premisa de un razonamiento, ya sea reflexivamente en la conciencia. Así será como juzga inmediatamente: "existen cosas"<sup>11</sup>. Pero con ello, ya se ha atravesado el umbral del juicio (segunda operación del espíritu) para dejar atrás la aprehensión intelectual. El espíritu compone (comparando dos conceptos y captando la conjunción o identidad de sus correlatos reales) o divide (comparándolos y advirtiendo la diversidad de las cosas de que son concepciones), y juzga -afirma o niega- enlazándolos por medio de la cópula. El verbo mental así elaborado por el espíritu -proposición o enunciación-, tendrá como materia las cosas que están compuestas o divididas como sujeto y predicado (objetos de concepto o conceptos objetivos), y como forma la composición o división misma expresada por la forma verbal "es" o por la expresión "no es".

Maritain advierte aquí, no obstante, que "la cópula <es> o <no es>, tiene una doble función. En cuanto que ella expresa, en forma sólo material aún, la composición o la división, enlazando simplemente el sujeto y el predicado sin que el espíritu piense efectivamente el ser como acto, podemos decir que su función es sólo copulativa todavía. (De esta manera, por ejemplo, podemos leer en un libro y por consiguiente formular en nosotros -pero como objeto de simple aprehensión- esta proposición: <un tesoro está escondido aquí>, sin que por eso demos ningún juicio). En cambio, en cuanto expresa el acto vital de asentimiento (afirmación o negación) interiormente llevado a cabo por el espíritu, que piensa entonces formalmente el acto de ser en cuanto acto, la cópula tiene una función propiamente judicativa. Por ejemplo, supuesto que nos entreguemos a formular en nosotros esta misma proposición <un tesoro está escondido aquí>, pero entonces dando un juicio, al afirmar expresamente"<sup>12</sup>.

Ciertamente, toda proposición hace referencia a la existencia (actual o ideal) de un sujeto con tal predicado y, por tanto, aun funcionando como cópula el verbo ser significa existir; pero cuando su función es meramente copulativa esta existencia no está todavía formalmente pensada como acto ("ut exercita"): estrictamente no puede decirse, según nuestro autor, que haya aún juicio acabado. Un adecuado análisis psicológico del juicio, dice, nos muestra que cuando el espíritu prepara la materia y compone, construyendo

enunciaciones por la simple inspección de los términos, recurriendo a la experiencia sensible o por un razonamiento que resuelve en sus principios la enunciación considerada, dichas enunciaciones aún son objeto de simple aprehensión y no de juicio. Aquí el verbo ser juega un papel meramente copulativo. Sólo después de la composición formal, el juicio completo identifica o diversifica los conceptos en una proposición referida ya a la existencia extramental (actual en el caso de las verdades de hecho, o posible en el caso de las verdades eternas o de derecho), y es por tanto verdadero o falso, conforme a lo que es o no.

Lo que todo esto quiere decir, en definitiva, es que sólo el juicio tiene alcance suficiente para responder a la ordenación del saber a la existencia. De acuerdo con esta prerrogativa, ostenta la primacía en la teoría del saber maritainiana.

## **2. Clasificación maritainiana de los saberes especulativos:**

En el apartado precedente hemos visto a Maritain distinguir un “universo de existencia” y un “universo de inteligibilidad”. El primero está constituido por las cosas existentes fuera del espíritu; el segundo está compuesto por objetos de concepto universales, abstraídos y separados de la existencia para ser conocidos pero unidos a ella para poder tener consistencia. De ese modo, piensa el filósofo francés, percibiendo a través de la aprehensión el mundo de la inteligibilidad en su necesidad absoluta, alcanzamos el mundo de la existencia por la resolución del juicio y conocemos las cosas tal como son.

Siguiendo estas pautas, nuestro autor había llegado a caracterizar una noción general de saber. Pues bien, desarrollando esta y con el auxilio de una peculiar y actualizada combinación de la doctrina de los objetos y razones formales de Cayetano, los tres clásicos grados de abstracción formal -que nuestro autor denomina órdenes de visualización abstractiva- y algunos otros apuntes que toma de Juan de Santo Tomás relativos a la doctrina de la subalternación, Maritain ha llegado a establecer una clasificación global de los saberes (particularmente los saberes especulativos), a los que ordena jerárquicamente en una unidad orgánica y vital<sup>13</sup>. En esta cuestión nos vamos a centrar ahora.



## 2.1. Criterios de especificación y jerarquización de los saberes:

1. Dentro de la DOCTRINA DE LOS OBJETOS Y RAZONES FORMALES, Maritain considera en primer lugar lo que Cayetano llama "ratio formalis objecti ut res" o "ratio formalis quae". Puesto que se trata del aspecto bajo el cual la cosa se ofrece a la mirada del sujeto cognoscente provocando una primera determinación de sus hábitos intelectuales, y de ella derivan las propiedades de un sujeto de saber, Maritain lo denomina "reclamo de inteligibilidad". Por ejemplo, "entitas" en Metafísica, "quantitas" en Matemáticas, "mobilitas" en Filosofía de la Naturaleza. El objeto formal de estos saberes será pues: "ens sub ratione entitatis", "ens sub ratione quantitatis" y "ens sub rationi mobilitatis" respectivamente. El primer término -"ens"- constituye el objeto material sobre el que versa tal saber determinado ("subjectum scientiae"); el segundo -"entitas", "quantitas", "mobilitas"- el reclamo de inteligibilidad derivado de la cosa, y el conjunto formado por ambos el "objectum" o "subjectum formale quod", que no es sino el objeto material tomado bajo una determinada perspectiva formal. Maritain lo ha llamado en general "esfera de inteligibilidad fundamental o de primera determinación".

La segunda cara de la doctrina de Cayetano, viene definida por la "ratio formalis objecti ut objectum" o "ratio formalis sub qua". Puesto que se trata de la perspectiva formal bajo la que el objeto -determinado por la "ratio formalis quae"- es alcanzado por el espíritu, Maritain lo denomina "luz objetiva". Se caracteriza por un tipo determinado de inmaterialidad en el modo de abstraer:

A. Si consideramos aquí en la operación abstractiva el "terminus a quo", deducimos los tres grados de abstracción formal en la medida en que nos vamos alejando de la materia como principio de ininteligibilidad relativa ("recessus a materia")<sup>14</sup>. A la vez que primeros principios de especificación de los saberes, los órdenes de visualización abstractiva serán por ello también criterios iniciales de su jerarquización.

En un primer estadio, el ser aparece ante la inteligencia como envuelto en la diversidad cualitativa de lo sensible. Hacemos abstracción, dice Maritain, de la "materia individual" y de las condiciones de singularidad contingente que esconden al ser en la sensación pero no de la "materia sensible" ("cum materia sensibilis, non tamen hac").

Esta es la abstracción propia de la filosofía de la naturaleza (instancia filosófica y sapiencial), de las ciencias de la naturaleza (instancia inventarial o empiriológica) y de algunas otras "ciencias filosóficas" entre las que Maritain incluye a las ciencias

humanas<sup>15</sup>. Sus objetos dependen de la materia "secundum esse et intellectum", no sólo para existir sino para ser captados en una definición, y su objeto formal general será "ens sub ratione mobilitatis".

Se accede, por tanto, por esta vía al ser inteligible comprometido en la existencia sensible: el "inteligible sensible", constituyente de un "universo de realidad inteligible sensible". De éste forman parte las leyes de la generación y la corrupción, el movimiento, las acciones y pasiones de los cuerpos etc.,

En el segundo grado de abstracción formal, el ser se enfrenta a la inteligencia "en su estructura cuantitativa corporal en sí misma" o según sus relaciones de orden y medida. Sin embargo, la cantidad no es considerada ahora por Maritain como accidente real de la sustancia (tal y como ocurría en el primer estadio) sino como red de entidades construidas por la razón, eso sí, bajo el testimonio de la materia de que deriva. Se dice por eso que se hace abstracción de la materia individual y sensible, de las condiciones de singularidad y de toda referencia a las percepciones del sentido externo, pero no de la materia inteligible ("cum materia intelligibile tantum"). El objeto mantiene algo de su ser oculto y no es visto por la inteligencia sino en referencia directa o indirecta a una "constructibilidad en la intuición imaginativa".

Nuestro autor emplea para clarificar de algún modo este complejo estadio, el símil de un ave marina que se apodera de un pez sin llegar a penetrar en el océano sensible, y se eleva rápidamente para devorarlo en otro medio. Es el grado de abstracción propio de las matemáticas, cuyo objeto formal es "ens sub ratione quantitatis", y por esta vía accedemos al "inteligible matemático" ("reale seu rationis"), constituyente de un "universo de preterrealidad matemática".

Por lo que se refiere a sus objetos "dependent a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum", esto es, según su existencia pero no según su noción, pues si bien dependen de la materia para existir, no dependen de ella para ser expresados en una definición.

En el tercer grado de abstracción, por fin, el ser se enfrenta con la inteligencia despojado de cualquier huella material (de su existencia en sí, en el sentido, y de sus propiedades sensibles y cualitativas).

La metafísica, cuyo objeto formal es "ens sub ratione entitatis" y se contempla aquí a plena luz, en referencia a su inteligibilidad misma y, por tanto, de una manera inmaterial ("sine omni materia"), percibe así realidades inteligibles capaces de existir en seres materiales o inmateriales: primero y radicalmente el concepto de ser, luego sus

determinaciones. En la cima del orden racional, Maritain la considera como "scientia reatrix", y por ella se accede al "inteligible metafísico" y al "universo de lo transensible", cuyos objetos "non dependent a materia secundum esse"<sup>16</sup>.

Puesto que nuestro autor ha distinguido estos tres grados según la abstracción formal, deduce que entre ellos no hay una simple diferencia de extensión (genérica) sino verdadera heterogeneidad esencial: responden a operaciones intelectuales diferentes y en ellos "ens" deber aplicarse analógicamente. Así pues, el término del conocimiento (que tiene relación al juicio, como ya vimos) diferirá según el tipo de saber especulativo que se considere. Maritain llama a este término "línea de realización o de verificación existencial del juicio científico". Decir, como ya hicimos ver, que el conocimiento se completa en el juicio o la proposición, quiere decir que por él alcanzamos lo real. Decir, como ahora hacemos, que el juicio se verifica en el sentido, en la imaginación, o no se verifica ni en uno ni en otro, significa para él que el conocimiento desemboca en lo real sensible, en lo imaginable o en el puro inteligible.

De esta forma, en los dos primeros casos podremos delimitar un universo de realidad en el que la verdad de los juicios puede ser demostrada por los medios propios de cada ciencia. Esto no quiere decir, sin embargo, que la verdad del juicio deba ser "objeto de sentido" y establecida por él en lo que se refiere al primer grado de abstracción, u "objeto de imaginación" y por ella establecida en el segundo. Según nuestro autor, la línea de verificación existencial determina el modo propio del método demostrativo, pero no lo constituye de por sí. En cuanto a la metafísica, por fin, su no verificación conduce a una conclusión capital: "significa que no está encerrada, como Kant pretendía de todo saber, en los límites de la existencia sensible y de los objetos de experiencia; desembocando, incluso en relación a las cosas materiales, en el puro inteligible, la metafísica puede afirmar la existencia de realidades suprasensibles. De ello no se sigue en modo alguno que no se apoye, en esta afirmación misma, sobre hechos y constataciones de experiencia. Verifica y demuestra sus conclusiones por medio de los hechos, de los objetos de experiencia y de la existencia sensible, pero éstos no están encerrados ni en lo sensible ni en lo imaginable como en su lugar propio de verificación; incluso cuando se realizan en las cosas sensibles, concluye, no lo hacen en ellas en tanto que sensibles, sino en cuanto inteligibles"<sup>17</sup>

Maritain habrá definido así una primera división general de los saberes especulativos. Sin embargo, conviene añadir que, según él, la "luz objetiva" o "perspectiva de conceptualización" tiene una función más formalmente especificadora

que el "reclamo de inteligibilidad" o "perspectiva formal de realidad"; por ejemplo, "sine omni materia" delimita más estrecha y formalmente el saber metafísico que "entitas". En efecto, los hábitos de los saberes son especificados en el modo en que el acto cognitivo se mide respecto del objeto, y en este punto la luz objetiva tiene un papel más conformador que el reclamo de inteligibilidad, además de que éste -determinante también del objeto bajo otro aspecto- se descubre gracias a la iluminación típica de aquella.

Así pues, si bien lo normal es que a cada "reclamo de inteligibilidad" corresponda una "luz objetiva" y viceversa (realidad cognoscible y modo de conceptualizar suelen corresponderse), puede también ocurrir que a una única "esfera de inteligibilidad fundamental" correspondan varias "luces objetivas" diferentes que especifiquen saberes distintos. Según se trate de uno u otro caso, la correspondencia de que hablamos se establece de forma variada y aporta nuevos toques clarificadores.

El "reclamo de inteligibilidad" puede tener un valor específico directamente (como la perspectiva formal de realidad "entitas" respecto de la metafísica) o, indirectamente, gracias a la división de un término genérico (así es como "quantitas" se divide en "quantitas continua" como "ratio formalis quae" de la geometría, y en "quantitas discreta" para la aritmética). En este caso, la "luz objetiva" y el "reclamo de inteligibilidad" se corresponden de modo adecuado, y es según éste -que Maritain llama entonces de "primera determinación"- como lo real se ofrece a la luz especificadora.

Mas si el "reclamo de inteligibilidad" tiene sólo un valor genérico ("deitas", por ejemplo, para la teología, la visión beatífica y la fe, o "mobilitas" para la filosofía de la naturaleza y las ciencias empirioesquemáticas o puramente experimentales), la determinación específica va a ser producida únicamente por la luz objetiva sin ninguna circunscripción por parte de la cosa, y ella será quien diversifique el valor genérico de la "ratio formalis quae" haciendo corresponder a sí misma los "reclamos de inteligibilidad" de rango específico según los cuales lo real se le ofrecerá y a los que Maritain llama entonces "inducidos o de segunda determinación".

Si el "reclamo de inteligibilidad" es infinitamente trascendente y simple como el caso de "deitas", estos "reclamos inducidos" serán simples reflexiones ideales del modo de conocer propio de la luz objetiva sobre el objeto. Así, el "objectum formale quod" especificador o de segunda determinación de la visión beatífica, de la teología y de la fe será Dios "sub ratione deitatis" como visto y sabido con evidencia, como sabido -con evidencia o no-, o como creído sin evidencia, respectivamente.

B. Una nueva especificación de los saberes aparece cuando, siguiendo a Juan de Santo Tomás, Maritain considera la operación abstractiva en relación a las formas típicas en que constituye su objeto según un cierto grado de inmaterialidad o cognoscibilidad ("accesus ad determinatum gradum inmaterialitatis"), según el modo como lo conceptualiza y constituye las nociones y definiciones ("modus definiendi").

Desde este otro lado en que la abstracción se ofrece como el "terminus ad quem", la operación abstractiva funciona también como último principio de especificación de las ciencias. Es así como diferencia nuestro autor las ciencias de la naturaleza de la filosofía de la naturaleza: mientras que el término en que desembocan aquellas es lo "sensible", en ésta se apunta a lo "inteligible".

En lo referente, por tanto, a la "línea de realización o de verificación existencial del juicio", la filosofía de la naturaleza, si bien desemboca materialmente en la existencia sensible, trasciende formal y explícitamente en cuanto a la verdad intrínseca de sus enunciados la existencia actual y singular de sus objetos. En cambio, las ciencias de la naturaleza no sólo deben realizarse en la existencia sensible, sino que reciben de ella también su regla de verdad, y sólo trascienden la existencia actual y contingente de sus objetos virtual e implícitamente. Por eso, mientras que en el objeto formal de las ciencias de la naturaleza debe subrayarse más "mobilitas" o "quantitas"<sup>18</sup>, en el de la filosofía de la naturaleza se ha de poner más énfasis en "ens". Maritain llama así al modo de construir los conceptos y de analizar lo real sensible de la filosofía de la naturaleza (luz objetiva: "per intelligibilem quidditatem" o "sub lumine ontologico") "análisis ontológico", y al de las ciencias de la naturaleza (luz objetiva: "per operationem sensus" o "sub lumine empiriologico"), "análisis empiriológico".

2. Además de los grados de abstracción formal, la concepción maritainiana atiende a un segundo principio de jerarquización de los saberes, que viene expresado por la también clásica DOCTRINA DE LA SUBALTERNACIÓN.

Lo esencial de la subalternación en general es el hecho de que un saber reciba sus principios de otro sin llevarlos por sí mismo a la evidencia. Pues bien, explica nuestro autor que un saber puede estar subalternado a otro de tres maneras posibles: en razón de su fin, en razón de sus principios (solamente) o en razón de su sujeto (y de sus principios). (Hay siempre subalternación en cuanto a los principios cuando la hay respecto del sujeto, pero no al revés).

a) El primer modo, o bien implica subalternación en sus principios, o bien la implica en su sujeto; puede reducirse por tanto, según Maritain, a algunos de los otros dos. Así por ejemplo, la filosofía moral está subalternada en razón de sus principios a la teología en cuanto que el fin último del hombre, que actúa de principio en el orden práctico, es sobrenatural.

Este primer tipo de subalternación puede también expresar una dependencia en el uso sin afectar a la verdad de los juicios: en ese caso se hablará de subalternación impropia, tal y como está subordinada, por ejemplo, la estrategia militar a la política.

b) Un saber estará subordinado pura y simplemente ("simpliciter") a otro, según el segundo modo, cuando obtiene sus principios de éste y no resuelve sus conclusiones en principios evidentes de suyo por sí mismo. Lo estará según una cierta relación ("secundum quid") cuando, resolviéndolas en principios evidentes de suyo, sin embargo toma prestados a veces ciertos principios del otro saber.

c) Por fin, un saber está subalternado a otro según el tercer modo cuando su sujeto u objeto añade una diferencia meramente accidental respecto del sujeto del segundo. Así ocurre por ejemplo, como apunta Juan de Santo Tomás, con la acústica respecto de la aritmética: la primera tiene como objeto el "NÚMERO SONORO".

Podemos añadir ahora que las ciencias empiriométricas están subalternadas a la matemática según este tercer modo: se dirá entonces que el saber físico-matemático es una "scientia media". Como ya se ha precisado, depende materialmente del orden sensible, en el que termina sus juicios, y formalmente del orden del saber subalternante (matemáticas), puesto que su objeto propio no lo considera sino como connotado por éste y en cuanto puede caer bajo su razón formal.

Esto no puede ocurrir, en cambio, en la subalternación del segundo modo, pues en este caso saber subalternado y subalternante alcanzan un mismo objeto. No cabe, por tanto, una determinación formal por parte del segundo y otra material de rango inferior, sino que ambos alcanzarán el objeto según luces objetivas diversas, de grado menor el del saber subalternado. Esto es precisamente lo que sucede, según Maritain, con la teología respecto de la ciencia misma de Dios y de los bienaventurados: saberes con idéntico objeto ("Deus sub ratione deitatis"), la teología lo alcanza con una luz disminuida ("lumen divinum revelans abstrahendo ab evidentia aut inevidentia") respecto de la propia de la visión beatífica ("lumen divinum evidens") y por tanto, se subordina a ella en sus principios -que recibe por intermedio de la fe-, mas no en su objeto.

Por fin, aplicando también esta doctrina para definir las relaciones existentes entre ciencia, filosofía y fe, Maritain preferirá hablar de "infraposición" o "infravalencia" de las ciencias (fundamentalmente las empirioesquemáticas) respecto de la filosofía: las categorías filosóficas no intervienen en el conocimiento científico a título de principios constitutivos del mismo, sino sólo de forma regulativa y orientadora y sin penetrar en la estructura interna del saber científico.

## 2.2. Saberes de explicación y saberes de verificación:

En el apartado primero de este estudio concluimos que todo saber tiene como objeto las naturalezas o esencias universales y distinguimos dos tipos generales de saber. Esta distinción y todo lo que hemos venido explicando después permiten a Maritain establecer una clasificación global de los saberes en dos grupos irreductibles, que ahora vamos a contemplar más de cerca. Distingue, en efecto, entre **SABERES DE EXPLICACIÓN Y SABERES DE VERIFICACIÓN**.

a) Hay saberes que conocen esas naturalezas, si no de forma exhaustiva -sólo en relación a nosotros mismos y a las cosas del hombre podemos conocer "quiditativamente"- sí por lo que Maritain llama "intelección dianoética": "conocimiento de las esencias (sustanciales) por signos o accidentes (propiedades) que las manifiestan al menos en sus notas más universales"<sup>19</sup>. Conocemos así la quiddidad en sí misma, pero por signos y no "quiditativamente" (llegando hasta la definición esencial), salvo en raras excepciones.

Tales saberes son los saberes deductivos: filosóficos o matemáticos. Si en el primer caso la intelección dianoética capta la esencia por los accidentes, en el segundo la capta en su constitución inteligible misma y constructivamente, como vimos al considerar los grados de abstracción. Estos "saberes de la explicación" nos revelan las necesidades inteligibles del objeto y nos permiten conocer el efecto por la causa; pertenecen, por tanto, al género de saber "propter quid". Sus verdades son eternas e intemporales y no precisan de la existencia actual y contingente de su objeto: la metafísica trasciende ésta por pura sobreabundancia; las matemáticas también, en lo que se refiere a la existencia actual singular, pero precisan de una cuasi-existencia en la imaginación; la filosofía de la naturaleza la trasciende formal y explícitamente en cuanto a su verdad intrínseca, pero desemboca materialmente en ella.

b) Por su parte, los "saberes de verificación" no captan jamás las esencias en sí mismas, sólo las alcanzan como "escondidas" y a través de "signos-suplentes", merced a lo que Maritain llama "intelección perinoética": "conocimiento por signos que son conocidos en lugar de las naturalezas mismas, inaccesibles en tal caso en su constitutivo formal"<sup>20</sup>. Captando así los "accidentes comunes" sólo alcanzamos las naturalezas "por signos y en signos".

Se trata aquí de los saberes inductivos que nos hacen conocer las causas por los efectos y no en sí mismas. Son, por lo demás, un caso particular del género de saber "quia" y sus verdades son "verdades de hecho": afirman la conexión necesaria entre sujeto y predicado por ser verdades; no superan la temporalidad por ser de hecho. Maritain dirá que trascienden la existencia actual y contingente de su objeto "virtual e implícitamente", y si buscan de alguna manera deducciones explicativas, como todo saber, lo hacen de parte de construcciones de razón con fundamento "in re" que sirven de sustitutivos bien fundados de los "entia realia" y de las causas de orden ontológico.

En definitiva, y ahora desde la perspectiva con la que iniciábamos nuestro estudio, podemos concluir que para Maritain, "el saber en general abarca dos grandes dominios: el de la sabiduría, que conoce las cosas por las causas primeras y por las razones supremas de ser, y el de la ciencia en sentido estricto, que conoce las cosas por las causas segundas o los principios próximos"<sup>21</sup>.

### **3. Unidad orgánica y vital del saber:**

Concluamos ya. Maritain se ha distinguido siempre y en todos los campos por aceptar los retos que la modernidad ha planteado al pensamiento. En el aspecto que nos ha ocupado sus intentos se han dirigido a conseguir una síntesis nueva de los saberes, precisamente aplicando aquellos principios generales del tomismo que la filosofía de la ciencia consideraba obsoletos, y a mostrar con ello que si en un tiempo fracasaron en la estructuración de los diversos saberes, este fracaso no se debe a una incapacidad esencial o de naturaleza, sino al estado de desarrollo histórico-filosófico en el que se utilizaron y a las múltiples injerencias extrañas a ellos mismos que se les adhirieron.

Nuestro autor ha dicho: "con todo derecho se puede pensar que la filosofía tomista está, mejor que ninguna otra, en estado de proveer a los saberes de los cuadros metafísicos en donde éstos explayan a gusto sus exigencias propias y no sufran violencia alguna, no



sólo por ser aquélla esencialmente realista y justificar críticamente la realidad extramental de las cosas y el valor de las facultades de conocer que todo saber supone implícitamente, sino porque garantiza la autonomía, la especificidad de cada uno y porque sus dilucidaciones metafísicas de lo real no tienen como consecuencia necesaria ninguna deformación sistemática, despóticamente impuesta a la experiencia"<sup>22</sup>.

Gracias a este respeto por lo real, podemos contemplar una síntesis clásica y joven a la vez, que recoge la tradición y que responde a las profundas renovaciones que el progreso de la ciencia en la modernidad provocó en el orden epistemológico<sup>23</sup>. El objeto de todo ello no era otro sino el de restituir la integridad del saber humano a la vez que se respetaba sus diferencias específicas, de acuerdo con el célebre lema maritainiano: "DISTINGUIR PARA UNIR". Como resultado, el saber no será ya uno con unidad esencial -lo que nos conduciría de nuevo a todo tipo de imperialismos epistemológicos ya experimentados por el hombre a través de la historia y denunciados por nuestro autor<sup>24</sup>-; será uno con UNIDAD ORGÁNICA Y VITAL, y esta vitalidad se manifiesta reconociendo la diversidad específica de cada uno de los saberes, sus verdaderas posibilidades y sus motivos de humildad, integrándolos escalonadamente de acuerdo con su objeto no sólo material sino formalmente considerado, armonizando éste con el dinamismo vital de la inteligencia determinado por sus diversos hábitos y por la comunicación entre ellos.

Todo el complejo conjunto de los saberes adquiere así la imagen de una estructura arquitectónica perfectamente coordinada en la que la sabiduría, fundamentalmente la metafísica como cima del saber racional, ejerce una función unificadora del espíritu, en un doble nivel:

a) En primer lugar, Maritain habla de un poder de iluminación y de inspiración por el que contribuye a constituir una actitud fundamental del espíritu humano en equilibrio y participa en su "equipamiento de base".

b) En segundo lugar, de un poder de orden y de organización por el que -gracias a su capacidad reflexiva y crítica- es capaz de elucidar y defender sus propios principios y los de los demás saberes, y de demarcar las respectivas fronteras.

El universo de los saberes racionales especulativos se constituirá de este modo, bajo tal aspecto, como una UNIDAD DE ORDEN JERARQUIZADA, y así se contempla en la doctrina de los tres grados de abstracción y la de la subalternación de los saberes<sup>25</sup>. Pero a la vez, y dado que varios saberes pueden versar sobre un mismo dato material, nuestro autor hablará de una necesaria UNIDAD DE INTEGRACIÓN

que se manifiesta al nivel de la disciplina de saber más alta. Maritain cita como ejemplos de esta última la que se da entre la filosofía del arte y las diferentes artes, la filosofía moral y disciplinas inductivas concretas tales como la sociología y la etnología, la metafísica y la filosofía de la naturaleza y, sobre todo, entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias.

Con el descubrimiento de este doble aspecto unitario de los saberes, el alma recuperará además "el divino tesoro de la unidad intelectual" perdido hace tres siglos y podrá encarar con decisión el planteamiento de las cuestiones que más preocupan al propio ser humano: "un mismo impulso, ha dicho nuestro filósofo, que se transforma de grado en grado, pero que permanece siempre impulso del espíritu en busca del ser, atraviesa zonas de conocimiento heterogéneas, desde la más humilde investigación de laboratorio hasta las especulaciones del metafísico y del teólogo, e incluso hasta la experiencia supra-racional y la sabiduría de gracia de los místicos"<sup>26</sup>.

## Notas

---

<sup>1</sup> Maritain, J. (1992): *Carnet de Notes. Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*, Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires, Vol. XII, 207.

<sup>2</sup> Maritain, J. (1991): *Le Philosophe dans la cité. Oeuvres complètes*, Vol. XI, 27-28.

<sup>3</sup> Maritain, J. (1989): *Pour la justice. Oeuvres complètes*, Vol. VIII, 798.

<sup>4</sup> Maritain, J. (1991): *Le Philosophe dans la cité. Oeuvres complètes*, Vol. XI, 28.

<sup>5</sup> Maritain, J. (1991): *Le Philosophe dans la cité. Oeuvres complètes*, Vol. XI, 30.

<sup>6</sup> Nepi, P. (1983): "Prologo". *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*. Quaderni di Humanitas. Brescia: Morcelliana, 14.

<sup>7</sup> Maritain, J. (1984): *Science et Sagesse. Oeuvres complètes*, Vol. VI, 20-21.

<sup>8</sup> Cuando Maritain habla del conocimiento de la causa, esta debe entenderse de un modo amplio como razón de ser de la que depende la existencia de algo, en virtud de una influencia real o de sus razones inteligibles.

<sup>9</sup> Maritain, J. (1987): *Éléments de Philosophie II. Oeuvres complètes*, Vol. II, 692.

<sup>10</sup> Maritain, J. (1983): *Les Degrés du savoir. Oeuvres complètes*, Vol. IV, 321.

<sup>11</sup> Dicho sea de paso, en la concepción maritainiana el saber se convierte así en doblemente deudor del dato sensible. Por un lado, todas nuestras ideas proceden de los sentidos, de cuyos materiales son extraídas las necesidades inteligibles por medio de la actividad abstractiva del intelecto. Por el otro, solo cuando sabemos que un objeto de pensamiento existe podemos estar ciertos de que es verdaderamente posible y constituye una esencia. En el orden del saber, la cuestión "an est" (si la cosa existe) precede a la cuestión "quid est" (de qué naturaleza es).

<sup>12</sup> Maritain, J. (1987): *Éléments de Philosophie II. Oeuvres complètes*, Vol. II, 403-404.

<sup>13</sup> El pensamiento maritainiano en este punto se apoya enteramente sobre la distinción general entre lo especulativo y lo práctico, su interrelación y hasta sus interferencias. Como es sabido, mientras que los saberes especulativos tienen como fin conocer la verdad, los prácticos buscan orientar la conducta humana hacia el bien. En este artículo nos vamos a centrar exclusivamente en los saberes especulativos. Lo saberes prácticos actúan por vía compositiva hasta determinar concretamente la acción que se debe realizar y precisan de otro orden epistemológico cuya sola mención nos llevaría demasiado lejos teniendo en cuenta los propósitos y la extensión de este estudio. (Sobre este punto puede consultarse, no obstante, "Éclaircissements sur la philosophie morale", en *Science et Sagesse. Oeuvres complètes*, Vol. VI, y el "Anexo VII" de *Les Degrés du savoir. Oeuvres complètes*, Vol. IV).

---

<sup>14</sup> Siguiendo a Santo Tomás en un famoso texto del *De Trinitate* (q. 5, a. 1), y al propio Cayetano, Maritain dirá que de modo similar a como hay un doble tipo de composición, la del todo con las partes y la de la forma con la materia, hay también un doble tipo de abstracción.

La "*abstractio totalis*" extrae el todo universal en relación a sus partes y nos sitúa en el plano de la extensión, como cuando abstraemos el objeto de pensamiento "hombre" de Juan, Pablo, Carlos, o el objeto de pensamiento "animal" de hombre, perro, vaca etc., Progresamos siempre hacia términos comunes de mayor amplitud y generalidad. Ciertamente la esencia de "hombre" y de "animal" está también aquí contenida, pero sólo implícita, alusiva o "ciegamente", y de forma que no es utilizable por el pensamiento. Cayetano dice, por ello, que la "*abstractio totalis*" camina en el sentido de la potencialidad y de la menor inteligibilidad: a medida que avanzamos en la generalización de "actualidades específicas" nos introducimos, puesto que el género contiene sólo en potencia a sus inferiores, en la esfera de la potencialidad. Cuanto más abstracto es el universal, más conocido es "para nosotros", pero no "en sí mismo". La abstracción total nos hace acceder, sí, al orden de lo inteligible y de lo universal, y superar el ámbito del mero conocimiento sensible, pero es un tipo de abstracción común tanto al conocimiento precientífico como al científico que la supone.

Por su parte, la "*abstractio formalis*" consiste en la extracción, una vez separados los datos contingentes y materiales, del tipo inteligible, de lo que es de la esencia o razón formal de un objeto de saber. Cayetano dirá que camina en el sentido de la actualidad, la distinción y la inteligibilidad, de manera que cuanto más abstracto es el objeto, más es conocido "en sí mismo", al margen de elementos potenciales y materiales. Esta es la abstracción propia del saber y de la que se trata al hablar de sus grados.

Un ejemplo muy claro de abstracción formal lo tenemos en la abstracción matemática. En cambio, cuando decimos "hombre" el mismo término se emplea para los dos tipos de abstracción. En un caso, el de la abstracción total, podríamos decir "bípedo implume" y quedaría a salvo la extensión del universal como tal, pero seguiríamos sin alcanzar la esencia del objeto. Por abstracción formal, diríamos "hombre" y habríamos abstraído el tipo inteligible por un acto de pensamiento distinto al primero.

<sup>15</sup> Nuestro autor llama "puro y simple primer grado de abstracción" a la abstracción que se aplica en las ciencias particulares. En estos saberes, la intuitividad viene de parte del "sentido inteligenciado" y de la cogitativa o "*ratio particularis*", con los que el espíritu contempla lo real

La filosofía de la naturaleza, en cambio, participa de la intelección metafísica propia del tercer grado de abstracción y en ella es la imaginación creadora la que entra en juego, iluminada esta vez por el intelecto agente, para aplicar su mirada a lo real.

En cuanto a las "ciencias filosóficas" que derivan también de este primer grado de abstracción, nuestro autor nunca ha determinado su número de forma clara y tampoco les ha dedicado un estudio técnico y completo.

<sup>16</sup> A este respecto, Maritain ha dicho: "la metafísica conoce no sólo *de ente in communi*, sino también *quocumque particulari ente IN QUANTUM EST ENS, et etiam de sensibilibus, IN QUANTUM SUNT ENTIA*; de este modo tiene el derecho de introducirse en el seno de los *subjecta* de todas las demás ciencias. Pero ello no sucede así sino con la condición de considerar a éstos *in quantum sunt entia*. La substancia corporal, la forma sustancial y la materia, las cuatro causas, la cantidad etc., caen en el campo de la metafísica como bajo el de la filosofía de la naturaleza, pero bajo títulos diferentes: aquí *IN QUANTUM ens connotatum ab eis est ens MOBILE seu SENSIBILE, allí IN QUANTUM est ENS*.

Por esta causa Santo Tomás atribuye el conocimiento y la elucidación (ontológica) de los primeros principios de las matemáticas y de sus primeros objetos inteligibles ya a la metafísica (de la cual procede su justificación absolutamente primera), ya a la filosofía de la naturaleza (de la que procede el análisis de sus fundamentos físicos)" (Maritain, J. (1988): *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. Oeuvres complètes*, Vol. VII, 242-243, -Nota 21-).

<sup>17</sup> Maritain, J. (1987): *Éléments de Philosophie II. Oeuvres complètes*, Vol. II, 746.

<sup>18</sup> Nuestro autor distingue entre ciencias empirioesquemáticas o puramente experimentales y ciencias empiriométricas o físico-matemáticas, por su objeto formal especificador: "ens sub ratione mobilitatis" en las primeras, "ens mobile sub ratione quantitatis" para las segundas. Mientras que en aquellas el contenido empírico es lo "observable" en general y envuelven una forma y regla de explicación puramente experimentales, en éstas el contenido empírico es lo "mensurable", bajo un tipo de regla de explicación matemática.

Asimismo, las ciencias empiriométricas, que se determinan materialmente por la "mobilitas" (en donde concluyen) y formalmente por la "quantitas" (reclamo de inteligibilidad primario), son para Maritain el tipo perfecto de "*scientia media*", materialmente física y formalmente matemática.

<sup>19</sup> Maritain, J. (1983): *Les Degrés du savoir. Oeuvres complètes*, Vol. IV, 634.

<sup>20</sup> Maritain, J. (1983): *Les Degrés du savoir. Oeuvres complètes*, Vol. IV, 634.

<sup>21</sup> Maritain, J. (1983): *Les Degrés du savoir. Oeuvres complètes*, Vol. IV, 353.

---

<sup>22</sup> Maritain, J. (1983): *Les Degrés du savoir. Oeuvres complètes*, Vol. IV, 387.

<sup>23</sup> En palabras de Henry BARS, esta síntesis pretendía dar respuesta a tres tareas que se cumplen solidariamente: "en primer lugar, convenía elevar y liberar la sabiduría metafísica, discriminándola de la ciencia de los fenómenos y justificando su existencia, y, también, calificándola como un verdadero saber y colocándola en su verdadero lugar que es el más alto del saber natural. Igualmente era necesario reconocer lo que es la ciencia moderna, no solamente como realidad sociológica observable, sino como tipo epistemológico puro, discerniendo su legítima aspiración y encontrándole su plaza, o mejor, la serie de plazas en la jerarquía del saber que responden a las funciones llevadas a cabo por unas disciplinas tan distintas como la física matemática, las ciencias biológicas y las ciencias del hombre. Estas dos tareas se compenetran mutuamente y su cumplimiento gradual expone cada vez más a la luz la tercera, que consiste en restaurar, en definir la filosofía de la naturaleza y señalarle sus fronteras: porque la sabiduría más elevada y que solamente merece este nombre, la metafísica, no comunica directamente con la ciencia de los fenómenos; le hace falta este empalme" (Bars, H. (1959): *Maritain en notre temps*, Paris: Grasset, 181-182).

<sup>24</sup> Sobre el fundamento de este imperialismo y sus varias expresiones abordadas por la crítica maritainiana, puede consultarse: Nepi, P. (1983): "L'unità del sapere tra scienza e sapienza". *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*, Brescia: Morcelliana, 31-37, y Galeazzi, G. (1980): "Caratteri dell'epistemologia humanistica di J. Maritain". *Scienza e filosofia oggi*, Milano: Massimo, 235-246.

<sup>25</sup> Según Maritain, el rechazo de la unidad espiritual proporcionada por la jerarquización natural de los saberes provocaría graves repercusiones, incluso en el plano socio-político: "no podemos escapar a la necesidad de orden y de unidad. Si rechazamos las condiciones de una unidad verdadera y natural, en la cual los grados del saber -cada uno autónomo en su nivel, cada uno con su propia jurisdicción y su propia verdad específica que debe conocer- están repartidos según la naturaleza de sus objetos, acabaríamos finalmente por pedir a la obediencia social o política de los sujetos pensantes, o a su origen racial o nacional, una absurda y despótica unidad del espíritu... Si negamos que hay una jerarquía verdadera y natural de los grados de saber dispuestos según su objeto, seremos arrastrados no a suprimir toda jerarquía, sino a subordinar la sabiduría a la ciencia y a confiar el papel regulador a las ciencias de orden inferior" (Maritain, J. (1988): "Science, philosophie et foi". *Oeuvres complètes*, Vol. VII, 1039). Estas consideraciones, aplicadas a otros contextos, convertirían además a la educación en potencialmente fascista y al régimen político que las sostenga en totalitario.

<sup>26</sup> Maritain, J. (1984): *Science et Sagesse. Oeuvres complètes*, Vol. VI, 46.

## Bibliografía

- BARS, H. (1959): *Maritain en notre temps*. Paris: Grasset.
- GALEAZZI, G. (1980): "Caratteri dell'epistemologia humanistica di J. Maritain". *Scienza e filosofia oggi*, Massimo, Milano, 235-246.
- MARITAIN, J. (1992): *Carnet de notes. Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires, Vol. XII.
- MARITAIN, J. (1983): *Les Degrés du savoir. Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires, Vol. IV.
- MARITAIN, J. (1991): *Le Philosophe dans la cite. Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires, Vol. XI.
- MARITAIN, J. (1989): *Pour la justice. Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires, Vol. VIII.
- MARITAIN, J. (1988): *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires, Vol. VII.
- MARITAIN, J. (1984): *Science et Sagesse. Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires, Vol. VI.
- MARITAIN, J. (1988): "Science, philosophie et foi". *Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain*. Fribourg (Suisse): Éditions Universitaires, Vol. VII.
- NEPI, P. (1983): "L'unità del sapere tra scienza e sapienza". *Jacques Maritain e la liberazione dell'intelligenza*. Quaderni di Humanitas. Brescia: Morcelliana.