

La inteligencia ética

LA PROPUESTA DE JACQUES MARITAIN



JUAN MANUEL BURGOS

Primera edición, Peter Lang, Berna (Suiza) 1995

Segunda edición, Madrid, 2023

© Juan Manuel Burgos



Esta obra se publica bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Prólogo a la Segunda edición

La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain fue mi primer libro publicado, en 1995, fruto de mi tesis doctoral, aunque no completamente coincidente con ella. Mi tesis, titulada El conocimiento moral espontáneo en Jacques Maritain, se publicó 3 años antes, en 1992. Entre ambas existe una diferencia que camina en la dirección de una progresiva conciencia personalista que, en ese momento, no poseía completamente, aunque ya la intuía. El lector atento podría, en el caso de que estuviera interesado, analizar ese inicio de tendencia comparando ambos textos. La inteligencia ética, publicada en la editorial Peter Lang (Suiza), se agotó pronto. Los avances tecnológicos facilitan hoy en día su puesta a disposición del público y, por ello, se publica esta segunda edición, que replica la original sin ninguna modificación.

El texto sigue teniendo su interés, y no solo para los estudiosos de Jacques Maritain, sino para un público amplio puesto que aborda temas que siguen -y seguiránsiendo claves para nuestra autocomprensión: la conciencia moral, la ley natural, los valores, el papel del conocimiento en la acción moral concreta, etc. Personalmente, me encuentro hoy relativamente alejado de la posición de Maritain, pero no enfrentado. Mi epistemología camina por las vías de la experiencia integral (*La experiencia integral*, *La vía de la experiencia*, *La fuente originaria*), pero este estudio no es ajeno a ese camino sino, al contrario, su inicio, porque Maritain era muy consciente de que había que modernizar el tomismo y ello suponía introducir de algún modo la subjetividad en los procesos de conocimiento. La persona no es una máquina cognoscitiva, sino un ser personal que conoce. Jacques Maritain lo intuía, dio pasos en esa dirección y este estudio los muestra. Por eso, sigue teniendo valor. Afronta, al fin y al cabo, una cuestión decisiva para todo ser humano en la que se conjugan de modo inextricable la ética, la antropología y la epistemología: el conocimiento del bien y del mal,

Juan Manuel Burgos, enero de 2023

A mis padres

Prólogo

Probablemente, el mayor logro de MacIntyre en *Tras la virtud*¹ ha sido describir brillantemente y sin tapujos un problema de extraordinaria relevancia: la crisis de la ética en nuestra sociedad.

Imaginemos un mundo —nos ha dicho— en el que a resultas de una catástrofe ambiental, los ciudadanos se hubieran rebelado contra el sistema científico y técnico y, en el ímpetu del momento, hubieran destrozado los aparatos de investigación, los laboratorios y los institutos hasta llegar, finalmente, a ejecutar a los científicos. ¿Qué sucedería cuando, olvidada la catástrofe circunstancial, reapareciese el deseo de saber? Las personas interesadas se encontrarían ante los restos dispersos de lo que fue un magnífico sistema de conocimientos; los ciudadanos se esforzarían por recoger y organizar los fragmentos dispersos e inconexos de la ciencia, pero nadie poseería ya una visión global del conjunto y sería muy difícil poner de acuerdo a aquellos que hubieran recogido fragmentos distintos o quizá contrapuestos. En una palabra, la confusión y desorientación sería casi total.

Un panorama desolador ciertamente; pero, para MacIntyre, eso es precisamente lo que ha ocurrido, no con las ciencias naturales, sino con la filosofía moral. En algún momento del pasado se ha producido una catástrofe parecida de naturaleza moral y, casi sin darnos cuenta, hemos llegado a encontrarnos en una situación similar. En estos momentos sólo disponemos de «fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión,

¹A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona 1987. El título original de la obra es *After virtue*. *A study in moral theory*.

tanto teórica como práctica, de la moral»².

Para darse cuenta de las dimensiones de la crisis en la que nos encontramos es necesario advertir que nuestras dificultades no consisten únicamente en que no logremos ponernos de acuerdo sobre tal o cual punto de la moral; lo que está en juego, de lo que se discrepa, es de la entera concepción de la ética, de su significado, de su estructura y, todavía más allá, de su misma racionalidad. Estamos inmersos en una crisis epistemológica.

¿Qué significa esto? Significa que no sólo no poseemos criterios comunes sobre los contenidos de las leyes morales, sino que ni siquiera somos capaces de ponernos de acuerdo en cómo resolverlos. En otras palabras: comprendemos la moral en modo diverso; razonamos sobre lo ético con reglas y esquemas conceptuales distintos; utilizamos la inteligencia en este campo de manera diferente. En nuestra sociedad existen no sólo diversas visiones de la ética, sino diversas visiones de la racionalidad ética; y esto complica notablemente las cosas.

La toma de conciencia de esta situación y de su relevancia es la que, en sentido positivo, ha dado origen y está alimentando el actual debate sobre la racionalidad ética. Se pretende superar la crisis intentando responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es el modo correcto que la inteligencia debe emplear para acercarse a las realidades morales? Las respuestas a esta difícil cuestión tienen un grado notable de complejidad y diferenciación, tanto por la misma entidad del problema como porque cualquier respuesta se encuentra inevitablemente ligada a la concepción filosófica de la que se parte. Toda gnoseología (y más la gnoseología moral) implica una antropología, y ésta, a su vez, se encuadra en una visión filosófica global. Por esta razón, hoy en día existen numerosas respuestas a esta pregunta, tantas como visiones filosóficas.

Un conjunto importante de ellas se pueden localizar en lo que se ha denominado movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica, cuyo centro principal se encuentra en Alemania³. En este movimiento

²A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., p. 15.

³Un resumen certero y sintético de este movimiento se puede encontrar en F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, en *Filosofia pratica e scienza politica*, (a cura di C. Pacchiani), Francisci editore, Padova 1980, pp. 11-97.

coexisten intentos de remozar respuestas clásicas (como las teorías del intelecto práctico de Kant y de Aristóteles) junto con nuevos proyectos sistemáticos de entender y explicar la racionalidad práctica: la hermenéutica de Gadamer (y también, en otro ámbito, de Ricoeur y Pareyson); la pragmática universal de Jürgen Habermas; la pragmática trascendental de Karl Otto Appel, etc.

También existe un conjunto de respuestas en el interior de una tradición tomista entendida en sentido amplio. Destacan en primer lugar G. Grisez, J. Finnis y J. Boyle que pueden considerarse los iniciadores del debate en esta área con su nueva propuesta sobre la ley natural basada en una original reinterpretación de la teoría de la razón práctica de Tomás de Aquino. Además es posible encontrar muchos otros autores que se han ocupado de este tema. Algunos, como R. MacInerny, R. Hittinger, J. Smith, W. May, etc., lo han tratado fundamentalmente en diálogo o debate con estos autores. Otros, como G. Abbà y M. Rhonheimer, han seguido una trayectoria propia. A. MacIntyre, por su parte —sobre todo en *Tres versiones rivales de la ética*⁴—, ha intentado un estudio topológico de la racionalidad ética con el objetivo de determinar las tradiciones epistemológicas dominantes.

Este es el contexto en el que se inserta y al que hace referencia el presente trabajo sobre Jacques Maritain. Nuestro objetivo es contribuir a este debate aportando las reflexiones de un pensador que hasta el momento sólo ha intervenido en la discusión de forma colateral y secundaria pero que, sin embargo, ha producido una rica y original reflexión sobre multitud de aspectos ligados al conocimiento práctico: el conocimiento estético, el conocimiento ligado al *facere* o actividad técnica, el conocimiento moral espontáneo, la teología moral, etc.

En nuestra opinión, la ausencia de Maritain del núcleo de este debate se debe a que, si bien existe un cierto número de estudios sobre estos aspectos de su pensamiento, casi siempre se trata de estudios breves y parciales que no consiguen por eso mismo reflejar adecuadamente la originalidad y profundidad de su posición. Maritain

⁴A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid 1992. El título original, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, da una idea más precisa del contenido.

aparece así con cierta facilidad como un autor quizá sugerente pero frágil y poco profundo y sistemático.

Este es el hueco que intenta colmar el presente estudio. En él se pretende exponer con detalle y fidelidad la posición maritainiana sobre la inteligencia ética. Pretendemos también así contribuir en alguna medida a hacer avanzar, particularmente en el área del tomismo pero también del personalismo, el actual debate sobre la racionalidad práctica.

Muchas personas nos han ayudado de diversos modos a elaborar este trabajo, pero la colaboración de los profesores Gabriel Chalmeta y Angel Rodríguez Luño a través de agudas observaciones, críticas y sugerencias ha sido particularmente importante. A ellos va mi especial agradecimiento. Deseo agradecer también al prof. G. Grisez algunas indicaciones que me han servido para comprender mejor su posición en algunos puntos.

1. Introducción

1. La inteligencia práctica en la tradición tomista

Para comprender correctamente el valor y la originalidad de la teoría maritainiana es necesario ante todo encuadrarla en la tradición en la que se forja y de la que parte. Maritain, en efecto, no es el forjador de la noción de inteligencia ética o de aquella más amplia de inteligencia práctica, sino que las recibe de una antigua tradición de pensamiento que se inicia en Aristóteles¹. Es este filósofo griego, efectivamente, el primero que distingue con claridad la inteligencia especulativa o teórica de la inteligencia práctica, aquella que razona con vistas a un fin²; y es de este autor de donde la toma S. Tomás y detrás de él sus Comentadores: Cayetano, Juan de Santo Tomás y otros.

En esta tradición la inteligencia práctica y la inteligencia especulativa condividen armónicamente las tareas propias del intelecto humano, pero con un cierto predominio de la dimensión especulativa. Es conocido, en efecto, que la antropología tomista valora en gran manera el carácter contemplativo de la inteligencia y su capacidad de posesión de la verdad. Ahora bien, éstas son tareas que competen a la inteligencia especulativa. Es ella, en efecto, la encargada de recorrer toda la amplitud del ser para ensimismarse en la

¹La noción de tradición filosófica la hemos tomado de A. MacIntyre. Una explicación más precisa de este concepto se puede encontrar en A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., cap. 15; *Whose justice? Which rationality?*, Duckworth, London 1988, cap. 1, 10 y *Tres versiones rivales de la ética*, cit., cap. 4, 6.

²Cfr., p. ej., ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (traducción de T. Calvo), Gredos, Madrid 1978, III, 10, 433a: «se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquél que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico».

pura posesión de la verdad. Y es ella también la inteligencia que vive de la verdad y la desea en un modo tan intenso y con tal plenitud que, en última instancia, no puede sentirse satisfecha mas que con la contemplación de la verdad Suprema³.

Frente a esta panorámica la inteligencia práctica aparece como algo necesario, evidentemente útil, pero que no puede competir con la grandeza de la empresa que se confía a la inteligencia especulativa. Por un lado, tiene un objeto mucho más limitado ya que se debe restringir exclusivamente a lo operable, al mundo de la acción. Por otra parte, no es capaz de contemplar, puesto que no busca la verdad en su plena pureza, por el mero deseo de poseerla, sino que conoce para obrar, para producir en modo eficiente y, en el nivel más alto, para conseguir y realizar el bien. La inteligencia práctica es, por tanto, para el tomismo, ciertamente útil e importante, pero menos necesaria y menos digna que la inteligencia especulativa⁴.

Dentro de este cuadro, ciertamente muy general, pero que forma el contexto estructural de la gnoseología tomista, es posible observar, sobre todo en los últimos siglos, una evolución de relieve consistente fundamentalmente en un empobrecimiento y olvido de la reflexión sobre la inteligencia práctica⁵. Así, si inicialmente, por ejemplo en los textos de S. Tomás, es fácil advertir un interés relevante por esta dimensión de la inteligencia, con el paso del tiempo ese interés disminuye, la atención se hace más débil y el espacio dedicado menor. Y esto no se limita sólo al ámbito estrictamente gnoseológico, sino que repercute también en toda la filosofía práctica. La filosofía en la tradición tomista se centra cada vez más en materias especulativas alejadas del mundo de la acción, como la metafísica, la gnoseología, la lógica, etc.

El resultado paradigmático más cercano a nosotros de esa

³Éste es el recorrido que efectúa S. Tomás en las primeras cuestiones de la *II pars* de la *Summa Theologiae*. Allí indica claramente que la inteligencia que contempla es la especulativa. Cfr. *I-II*, q. 3, a. 5: "Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici".

⁴Un planteamiento en parte similar se puede encontrar en Aristóteles. Cfr., por ejemplo, *Ética Nicomáquea*, (traducción de J. Pallí), Gredos, Madrid 1985, X, lec. 7-9, 1177a 11 - 1179a 34.

⁵Esta evolución, por otra parte, no resulta particularmente sorprendente si se tienen en cuenta los presupuestos teóricos de los que se parte.

evolución es lo que se ha venido en llamar "manualística" y la visión de la inteligencia práctica desde esta perspectiva puede resumirse del modo siguiente. En general es un argumento poco estudiado, lo que tiene su justificación precisa en que no resulta particularmente útil para el resto de las materias filosóficas. Por otra parte, en los momentos en los que viene afrontado, la inteligencia práctica suele ser considerada como un mero apéndice o corolario de la inteligencia especulativa, como una simple *aplicación* de la verdadera inteligencia, la especulativa, al mundo de lo contingente, de lo no necesario y, por tanto, no susceptible de entrar a formar parte del contenido de una ciencia aristotélica⁶.

Tal es, si nuestro análisis es exacto, la tradición que hereda Jacques Maritain.

2. Jacques Maritain: entre la tradición y la novedad

Frente a esta tradición Maritain constituye una importante novedad tanto temática como en profundidad e intensidad. Por un lado, sus reflexiones se extienden a nuevos campos de la filosofía práctica (arte, política, educación, etc.). Además, desarrolla importantes reflexiones sobre diversas dimensiones y aspectos del conocimiento práctico. ¿Cuál es el origen de esta novedad? ¿Cómo logra producir un pensamiento original a partir de una tradición que se hallaba en una cierta situación de estancamiento? Las causas de este fenómeno son muchas e interconectadas, pero consideramos que se pueden agrupar fundamentalmente alrededor de dos grandes ejes: su arraigo en la tradición y su fuerte capacidad innovativa.

Comencemos por su fidelidad a la tradición. Durante los primeros años de su carrera filosófica Maritain frecuentó autores bastante dispares: Spinoza, Nietzsche, Bergson sobre todo, etc. Se trataba de momentos de búsqueda intelectual y espiritual que culminaron, por un lado, con su entrada en la iglesia católica y, desde el punto de vista más estrictamente intelectual, con su contacto con S. Tomás. Después

⁶Así, I. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-tomisticae*, Herder, Friburgo 1929⁵, afirma de modo sintético: «intellectus secundum se semper est speculativus tantum» (n. 103); y, más adelante, «intellectus practicus est intellectus adiuncta voluntatis» (n. 825).

de la lectura de este autor, Maritain se convirtió en un discípulo ferviente y fiel a lo largo de toda su vida⁷. En lo sucesivo fue siempre tomista hasta llegar a ser uno de los representantes más importantes de esta escuela durante el siglo XX. Su admiración por S. Tomás le llevará a estudiarlo con profundidad y detalle, y a estudiar también sus prolegómenos y sus comentadores, sobre todo Cayetano y Juan de Santo Tomás. Esta actitud tendrá rápidamente una primera consecuencia. Maritain será capaz de saltar los límites de la barrera manualística para acceder al tomismo en su fuente más rica y poderosa, la del Aquinate y los grandes Comentadores.

Sobre esta base sólida se construye la segunda parte de su actividad: la renovación del tomismo⁸. Fiel a los principios de S. Tomás, Maritain será consciente de que toda teoría necesita renovarse y entrar en diálogo con las corrientes culturales de su tiempo y movido por su amor al tomismo y a la verdad se aprestará a esta tarea con decisión y eficacia. No es éste el momento de elencar la enorme obra filosófica de este autor, pero sí nos interesa considerar brevemente, aunque volveremos con detalle sobre este asunto, las consecuencias fundamentales de esta doble actitud por lo que respecta a nuestro argumento⁹.

⁷Los documentos biográficos más importantes sobre Maritain son el relato escrito por su mujer Raïssa, *Les grandes amitiés* (1941-44), Oeuvres complètes, vol. XIV y el diario publicado parcialmente por el propio Maritain con el título *Carnet de Notes* (1965), Oeuvres complètes, vol. XII. Una biografia clásica, aunque no completa, es la de H. BARS, *Maritain en notre temps*, Grasset, Paris 1959. Otros datos interesantes y abundante bibliografía se pueden encontrar en S. MOSSO, *Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain*, Masimo, Milano 1979.

⁸Dentro de la continua fidelidad al tomismo por parte de Maritain es posible distinguir dos etapas fundamentales. Una, la primera, en la que sigue al Aquinate de una manera muy literal y estricta que le conducirá a una cierta cerrazón con respecto a otras corrientes culturales. Un ejemplo de esta postura se puede encontrar en *Antimoderne* (1922), Oeuvres complètes, vol. II. Después, a medida que su posición filosófica se asiente y madure, elaborará un tomismo más sereno y abierto que le permitirá ser más creativo. Sobre esta evolución vid. J.M. BURGOS, *Cinco claves para comprender a Jacques Maritain*, «Acta Philosophica», 4 (1995), pp. 5-25.

⁹Una introducción breve, bastante completa y equilibrada a la obra global de Maritain es la de J.R. CALO-D. BARCALA, *El pensamiento de Jacques Maritain*, Cincel, Madrid 1988.

Al volver a las fuentes de la tradición, Maritain logrará en primer lugar recuperar la noción de inteligencia práctica con la fuerza con la que se encuentra presente en los escritos de S. Tomás y de los Comentadores. Después, a medida que esta semilla vaya madurando gracias a su contacto con un amplio abanico de corrientes culturales. elaborará su reflexión más original que contendrá una fuerte novedad en multitud de aspectos y temas. Mencionaremos sólo algunos a título de ejemplo: la teoría sobre el conocimiento estético, cuya síntesis madura se encuentra en la gran obra L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie¹⁰. La novedosa propuesta (sobre la base de algunos textos de S. Tomás y de una intuición de Juan de S. Tomás) del conocimiento por connaturalidad que aplicará a sectores tan diversos como el conocimiento místico, el conocimiento moral afectivo por inclinación, el conocimiento estético a través de las emociones que connaturalizan al artista con su obra, etc.; las consideraciones sobre el saber relacionado con el facere o producción; los trabajos sobre el conocimiento moral espontáneo, las ciencias prácticamente-prácticas, la ley natural, la filosofía moral adecuadamente entendida, la teología moral, la articulación entre el conocimiento práctico conocimiento especulativo, los estudios sobre la prudencia, etc.

Estas reflexiones no serán formuladas de una vez para siempre. Nos encontramos más bien ante un pensamiento vivo, en *evolución*. Nuestro autor piensa una y otra vez los mismos temas, los enriquece, los reformula, de tal modo que sobre una misma cuestión se pueden encontrar numerosas versiones que se solapan unas a otras, pero que se distinguen siempre por un nuevo elemento añadido o por un matiz

¹⁰L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie (1953), Oeuvres complètes, vol. X. Las obras de Jacques y Raïsssa Maritain las citamos por las Oeuvres complètes. La traducción del francés es nuestra. Para agilizar la lectura, una vez que hayamos mencionado una determinada obra, nos referiremos a ella indicando únicamente el título (o una abreviatura) sin repetir los datos de edición. Las Oeuvres complètes comprenden la obra conjunta de Jacques y Raïssa Maritain y está promovida por el Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain con la colaboración de Editions Universitaires Fribourg (Suisse) y Editions Saint Paul (Paris). Por el momento han aparecido 14 de los 15 volúmenes previstos. Para todo tipo de cuestiones bibliográficas remitimos a los completos Annexes bibliographiques que se encuentran al final de cada tomo de las Oeuvres complètes. Al citar, indicamos siempre el año de la primera edición de cada obra, aunque haya sufrido variaciones de relieve en ediciones posteriores.

más perfeccionado y desarrollado.

El resultado de este modo de proceder es una mezcla de organicidad y de fragmentariedad. La *organicidad* se funda en que, a pesar de la evolución mencionada, las claves filosóficas centrales de Maritain a lo largo de toda su reflexión permanecen básicamente constantes¹¹. Este sustrato es el que permite la formación de una visión unitaria de los problemas y lo que, por otra parte, hace posible la realización de una investigación sistemática y le da sentido. Esta visión de conjunto aflora prepotentemente cuando, ocasionalmente, Maritain realiza un gran trabajo de síntesis de todas sus obras anteriores en un determinado sector. Ya hemos mencionado *L'intuition créatrice*, que reúne sistemáticamente todas sus reflexiones sobre el conocimiento estético. Y el mismo valor poseen, en el ámbito de la filosofía política, obras como *Humanisme intégral*¹² o *L'homme et l'état*¹³.

En los casos en los que este repensamiento no tiene lugar se produce una explosión de *fragmentariedad*. Esto es lo que sucede en particular con su pensamiento sobre el conocimiento moral. El material que nos transmite sobre este argumento es un conjunto disperso de consideraciones con formato y extensión muy variado: breves tratados sistemáticos como el Anexo VII de *Les degrés du savoir*¹⁴ o el artículo *Du savoir moral*¹⁵; reflexiones más o menos implícitas en tratados que estudian principalmente otras cuestiones de filosofía práctica; brillantes análisis de algún aspecto parcial como la reflexión sobre los juicios de valor en *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*¹⁶; etc. Esta notable dosis de fragmentariedad es una de las dificultades importantes que ha debido ser superada en el presente trabajo.

¹¹Sobre este punto es particularmente importante el trabajo de A. PAVAN, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1985².

¹²Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté (1936), Oeuvres complètes, vol. VI.

¹³L'homme et l'état (1951), Oeuvres complètes, vol. IX.

¹⁴Distinguer pour unir ou les degrés du savoir (1932), Oeuvres complètes, vol. IV.

¹⁵Du savoir moral (1937), Oeuvres complètes, vol. VI.

¹⁶Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale (1951), Oeuvres complètes, vol. IX.

3. Estructura y características del trabajo

El presente estudio afronta sólo uno de los muchos aspectos relacionados con el conocimiento moral o ético¹⁷ sobre los que Maritain ha meditado. Esto era inevitable puesto que sólo escogiendo se podía realizar un estudio con pretensiones de profundidad. Como, por otra parte, no deseábamos limitarnos a un sector excesivamente especializado corriendo así el riesgo de disminuir en demasía el interés y la utilidad, hemos creído conjugar ambos requisitos eligiendo un tema que, aunque parcial, es al mismo tiempo fundante. Se trata, en concreto, de *la actividad intelectual ética del hombre corriente*.

Maritain distingue con claridad en su obra entre el conocimiento moral propio del hombre corriente y el conocimiento moral científico o filosofía moral.

«Hay que distinguir un conocimiento *filosófico* de los valores morales y un conocimiento *natural*, *prefilosófico*, de estos valores. Hace falta hacer esta distinción porque la filosofía moral presupone la experiencia moral. Hay un conocimiento moral, propio del hombre ordinario, de la experiencia común, que precede al conocimiento filosófico. La gente no ha esperado a la filosofía para tener una moral (...). La filosofía moral es un conocimiento reflejo, sin duda no en el mismo sentido que la lógica, pero es un conocimiento de segunda mirada en definitiva. Presupone el conocimiento natural incluido en la experiencia moral común, en la experiencia moral del hombre que no es un filósofo, y las percepciones y juicios sobre los que el filósofo moral fija su mirada para justificarlos y elucidarlos críticamente» 18.

Pues bien, confrontados con estos dos niveles cognoscitivos, hemos optado por estudiar el conocimiento primero o espontáneo dejando de lado el nivel sistemático o científico. Dentro de la inevitable carga de incertidumbre que toda elección conlleva nos parece que las razones que nos han movido a ello son sólidas e importantes. La primera y fundamental es que el conocimiento espontáneo es el principal tanto para la vida ética como para la

¹⁷En este estudio utilizaremos ambos términos de manera indistinta.

¹⁸Neuf leçons, pp. 789-790. Cfr. G. ABBÀ, Felicità, vita buona e virtù, LAS, Roma 1989, pp. 144, 183 y 247 y M. RHONHEIMER, Natur als Grundlage der Moral, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Vienna 1987, pp. 63-66.

reflexión científica. En efecto, por un lado, el hombre corriente vive esencialmente de su experiencia ética personal y sólo parcialmente de la reflexión científica. Por eso, este tipo de conocimiento es particularmente importante para la moral y la antropología. Pero, además, la reflexión ética nace y vive de la experiencia moral; es precisamente una sistematización de esa experiencia. Por esta razón, si no se establecen con claridad las bases epistemológicas de ese conocimiento primario, es casi imposible intentar dar una justificación epistemológica a los problemas de la ética científica.

Otro motivo que nos ha orientado en esta dirección es la escasez de trabajos de una cierta entidad sobre esta materia. Fácilmente pueden encontrarse estudios que afronten tal o cual aspecto particular del conocimiento moral espontáneo, pero es mucho más raro encontrar tratados que aborden la problemática del conocimiento ético del hombre corriente en su globalidad¹⁹. En lo que respecta a Maritain la situación es esencialmente la misma: existen estudios parciales sobre la materia pero ninguno de ellos es completo.

Una última consideración. Si se tiene presente lo que hemos dicho sobre las características de los textos maritainianos que tratan del conocimiento moral resulta fácil deducir que la tarea de dar forma y estructura a ese diversificado conjunto de materiales no ha sido fácil. Era preciso, por un lado, respetar la evolución presente en sus escritos sin caer en la tentación de forzar el texto en aras de la coherencia; pero tampoco se podían ofrecer una serie de reflexiones deslabazadas ya que, además de no tener interés ni utilidad, tampoco respetarían la visión global que es posible encontrar en los escritos de Maritain. Conjugar ambos factores no ha sido fácil, pero pensamos haber logrado un punto de equilibro aceptable. Como este equilibrio tiene características diversas para cada capítulo lo expondremos ahora de manera breve. Esto permitirá, además, hacerse una primera idea del contenido y estructura del estudio.

El trabajo comienza —cap. 2, *La originalidad de la inteligencia práctica*— por una exposición general de la visión maritainiana de la inteligencia práctica. Esto era necesario porque —como ya hemos

¹⁹Uno de estos trabajos es el de L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di S. Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987.

apuntado— el tomismo considera la inteligencia ética como una modalidad de la inteligencia práctica, por lo que sólo partiendo de esta última es posible comprender con profundidad la primera. En el caso particular de Maritain, esto viene requerido además por la originalidad de su comprensión de la inteligencia práctica. Este autor entiende esta modalidad de la actividad intelectual de un modo novedoso y, si esto no fuera completamente explicitado, se correría el riesgo de malinterpretar toda su posición.

El capítulo 3 —La originalidad de la inteligencia ética— se detiene en la inteligencia ética intentando mostrar su originalidad y los rasgos que la definen como una modalidad cognoscitiva peculiar e irreducible a otras. Después, el estudio prosigue con el análisis detallado de las dimensiones y aspectos de esta inteligencia. En el capítulo 4 —El conocimiento por inclinación del valor— examinamos lo que se podría denominar momento fundacional. Conociendo el valor, en efecto, la inteligencia ética se llena de contenido y se hace capaz de poner en marcha todos los subsiguientes mecanismos y posibilidades.

Estos procesos son estudiados de modo individual en los capítulos sucesivos siguiendo un recorrido que va desde lo más general hasta lo más particular. En el capítulo 5—*El primer principio o preámbulo de la ley natural*— se considera el principio cognoscitivo que orienta todo el saber ético. En el siguiente —cap. 6, *La ley natural o ley no escrita*— se tratan los principios más concretos, pero universales, que rigen la actividad moral humana. Finalmente, en el capítulo 7—*La introducción de la acción en la existencia*— se analiza la dimensión más dinámica y operativa de la inteligencia ética: la dirección concreta de la acción humana considerada en su carácter singular y existencial.

El trabajo se cierra con un epílogo en el que exponemos nuestra valoración global de la propuesta de Maritain junto con una somera indicación de las líneas que, en nuestra opinión, deberían seguirse tanto para desarrollar más fructuosamente algunas intuiciones presentes en sus reflexiones como para superar algunos de los límites que nos ha parecido entrever a lo largo del estudio.

Por último, antes de comenzar, debemos una justificación al lector. Que nosotros sepamos Maritain no ha utilizado la expresión

inteligencia ética que constituye, sin embargo, el título de nuestro trabajo. En sus textos es posible encontrar locuciones de otro tipo como "conocimiento moral", "saber práctico", "razón práctica", etc. Tales expresiones son ciertamente correctas —y nosotros también las utilizaremos— pero, en nuestra opinión, enmascaran y hacen difícil comprender la dimensión original propia del saber práctico que él mismo ha puesto de relieve: su carácter dinámico-directivo. El término conocimiento sugiere fundamentalmente, en efecto, una actitud receptiva ante la realidad que es contraria al dinamismo propio de la dimensión práctica. Por eso, como utilizarlo de modo constante podía producir un falseamiento implícito de las reflexiones que en el texto llevamos a cabo, hemos preferido escoger un término, inteligencia, que está más libre de esas connotaciones.

2. La Originalidad de la Inteligencia Práctica

La inteligencia ética es, para Maritain, un personaje entre otros del mundo analógico constituido por la actividad práctica del intelecto; es, en concreto, inteligencia práctica en un ámbito determinado, el del *agere* u obrar moral. Por eso, necesitamos comenzar hablando de esta última. Sólo caracterizando bien la inteligencia práctica, captando con profundidad sus propiedades y, sobre todo, el modo en que se diferencia de la inteligencia especulativa, podremos en los capítulos sucesivos afrontar con seguridad y sin riesgo de equívocos o malentendidos el estudio específico del saber moral.

Comenzaremos sentando las bases del problema. El carácter evolutivo y orgánico del pensamiento maritainiano, que vuelve una y otra vez sobre los puntos ya tratados desde perspectivas más ricas y más amplias, exige, como criterio previo y metodológico, una determinación de las fases o etapas más importantes de su reflexión. Solo así es posible, en efecto, establecer las líneas centrales de su pensamiento en el interior de ese complejo movimiento. Después, con el camino ya despejado, podremos proceder (en las secciones segunda y siguientes) al análisis en profundidad de las cuestiones planteadas, entre las que destaca con importancia capital la determinación precisa de la originalidad del intelecto práctico.

1. Las bases del problema

a) Tres etapas de reflexión

En sus primeros años, Maritain no se plantea expresamente el pro-

blema de la inteligencia práctica¹. Las razones hay que buscarlas en su particular actitud intelectual en aquella época: atención privilegiada a la metafísica y a cuestiones de gnoseología especulativa; desatención al mundo de la praxis; y todo siempre en el formato de un tomismo estricto recién estrenado. Es posible encontrar, de todos modos, algunas referencias a nuestro asunto. Maritain se esfuerza por recoger fielmente la tradición tomista y en ésta encuentra y asimila una reflexión sobre la inteligencia práctica. Quizá la novedad se insinúa aquí precisamente en el hecho de recoger esta tradición que —en esos mismos años— era olvidada por otros autores. La formulación que da a ese legado la podemos encontrar principalmente en *Éléments de philosophie I* (1920) y *II* (1923) y en *Art et scolastique* (1920)².

Los *Eléments de philosophie* son el fruto de un proyecto que no fue completado: la exposición en forma sistemática y pedagógica (con estilo de manual) de todo el pensamiento tomista. Sólo llegaron a ver la luz dos volúmenes: el primero, de carácter introductorio, se titula *Introduction générale à la philosophie*³; el segundo, *L'ordre des concepts*⁴, trata sobre todo de lógica. Por lo que respecta a la inteligencia práctica, Maritain se limita fundamentalmente en estos textos a recoger y exponer la doctrina clásica de la tradición tomista⁵.

Art et scolastique presenta, sin embargo, una mayor originalidad que se puede advertir ya en el tema y en el título. No era frecuente en

¹Nos limitamos a exponer en este capítulo el desarrollo de sus reflexiones sobre la inteligencia práctica en general, sin entrar en cada uno de los aspectos concretos que ésta comprende (moral, estética, ley natural, etc.). Para cada uno de estos aspectos (alguno de los cuáles serán tratados en los siguientes capítulos) también sería posible realizar una descripción similar mostrando cómo evolucionan con el paso del tiempo, pero como esto haría muy engorrosa la exposición no lo hemos hecho. Cuando ha sido necesario, hemos descrito únicamente lo que estimamos que se puede considerar la postura definitiva de Maritain sobre cada tema. Consideramos, por otra parte, que las tres etapas que delineamos en este capítulo son en buena medida transferibles al resto de sus reflexiones sobre el conocimiento moral.

²Oeuvres complètes, vol. I.

³Éléments de philosophie. Premier fascicule: Introduction générale à la philosophie, Oeuvres complètes, vol. II.

⁴Éléments de philosophie. Deuxième fascicule: L'ordre des concepts (Logique), Oeuvres complètes, vol. II.

⁵También pueden encontrarse algunas reflexiones aisladas en *La philosophie bergsonienne. Études critiques* (1913), Oeuvres complètes, vol. I.

esos años afrontar un estudio estético desde la escolástica, pero la sensibilidad artística de Maritain y su confianza en el tomismo le hicieron apostar desde el principio por la posibilidad de que esta doctrina desarrollase también una visión estética. En esta obra es posible encontrar también consideraciones de cierto relieve sobre la inteligencia práctica, aunque sobre todo en forma de intuiciones y semillas de lo que vendrá más adelante.

El segundo periodo de reflexión tiene su origen en un conjunto de circunstancias culturales que solicitaban una ampliación y flexibilización de las categorías empleadas hasta entonces⁶. Probablemente, el fenómeno más importante que dio inicio a este cambio fue la crisis de *Action Française*⁷; ésta introdujo violentamente a Maritain —y sin posibilidad de retirada— en el mundo de la praxis, induciéndole además a repensar las propias posiciones sobre la filosofía práctica⁸.

Junto —o paralelamente— a este hecho central existen también otros acontecimientos relevantes. El encuentro con S. Juan de la Cruz, «maestro del saber incomunicable», es uno de ellos. Maritain advierte que la doctrina de este místico está elaborada mediante categorías, vocabulario, conceptos y símbolos distintos de los del Aquinate y que sin embargo, es tan verdadera y útil como ella. ¿Cómo compaginar e incluir ambas doctrinas en una misma visión? Para lograrlo tendrá que repensar muchas nociones ya adquiridas y reflexionar sobre las nuevas realidades que el encuentro con S. Juan hacía aparecer ante su vista⁹. Una de ellas será precisamente el tipo de saber experimental y

⁶El cambio que esta nueva etapa conlleva ha sido estudiado por Clerico que señala la fecha de 1931 como momento emblemático de separación entre las dos fases. Cfr. C. CLERICO, *Dottrina di Maritain sulla Morale come scienza pratica*, Dissertatio ad lauream, Pontificiae Universitas Gregorianae, Roma 1959, pp. 11, 28. Existe un extracto de esta obra con el mismo título publicado en Modena en 1968.

⁷Para un estudio detallado del problema vid. G. CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità*. *Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975, pp. 35-59 y J.M. BURGOS, *Cinco claves para comprender a Jacques Maritain*, cit., pp. 16-21.

⁸Esto es exactamente lo que afirma Raïssa: «C'est pour disiper toute équivoque, comme pour se préciser à lui-même les données de la philosophie pratique, que Jacques Maritain, sortant des régions de la spéculation métaphysique, entreprit ses ouvrages de philosophie politique» (*Les grandes amitiés*, p. 980).

⁹Parte de ese proceso se puede seguir en el capítulo VIII de *Les degrés du savoir*: "Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation". Cfr. también *Le*

práctico que S. Juan quería transmitir para que sirviese de guía por los senderos tortuosos de la vida interior. ¿Qué tipo de saber era éste, qué comunicaba y qué relación tenía con el saber científico sobre el hombre, p. ej., con el de la *II pars* de la *Summa*¹⁰?

A esta última pregunta había respondido en parte Juan de S. Tomás. Este gran Comentador, en efecto, había elaborado desarrollos notables y originales sobre la inteligencia práctica que explicitaban o reformulaban las cuestiones o ideas implícitas en los textos tomistas. Maritain sabrá advertir este hecho y lo convertirá en una de sus fuentes principales de inspiración¹¹.

A estos factores pueden añadirse otros sacados de la multiforme actividad cultural de Maritain. Por ejemplo, el debate sobre la posibilidad de la filosofía cristiana que tuvo lugar en Francia al comienzo de los años 30¹² —y en el que participó activamente— le obligó a plantearse la estructura de las relaciones entre Revelación y ética y, en particular, entre Revelación y saber moral. Este será otro campo fecundo de meditación, de donde surgirá entre otros temas la tesis de la filosofía moral adecuadamente entendida¹³. Con esta tesis Maritain intentará fundamentalmente formular filosóficamente su convicción de que, para un cristiano, resulta imposible separar de modo radical la ética de la Revelación ya que la respuesta última sobre el comportamiento del hombre encuentra allí su solución definitiva. Maritain se preguntará asimismo por la estructura gnoseológica del saber moral de los grandes novelistas como Dostoevskij, Balzac, Manzoni; sobre las características propias del

paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent, Oeuvres complètes, vol. XII, pp. 726-728.

¹⁰El problema se extendía también en parte a toda la literatura relacionada con la teología espiritual.

¹¹Ver por ejemplo el Anexo VII ("Spéculatif et pratique") de *Les degrés du savoir*; el capítulo IV y el Anexo I de *Science et sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale* (1935), Oeuvres complètes, vol. VI o el cap. II de *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939), Oeuvres complètes, vol. VII. También tomará algunas ideas de Cayetano aunque en menor medida.

¹²Un estudio detallado de este debate puede encontrarse en A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali,* Japadre, Firenze 1969.

¹³Cfr. *De la philosophie chrétienne* (1933), Oeuvres complètes, vol. V y *Science et Sagesse*.

saber político, etc.

Todo este cúmulo de preguntas y el conjunto de respuestas parciales o apuntadas constituye la segunda fase de su reflexión. El elemento común que las define es una mayor conciencia de la originalidad de la inteligencia práctica y, correlativamente, un intento de reformular antiguas nociones o elaborar nuevas conceptualizaciones para expresar filosóficamente esos aspectos originales.

Los textos fundamentales de esta época son dos. El primero es Les degrés du savoir y, en particular, el Anexo VII, titulado "Spéculatif et pratique", donde el problema de la distinción entre conocimiento especulativo y conocimiento práctico, y la originalidad de este último, se plantea por primera vez con la necesaria profundidad. El segundo texto es Science et sagesse (1935) que comprende algunos desarrollos de tesis que habían sido formuladas en Les degrés du savoir de forma demasiado fragmentaria y densa; también incluye esta obra algunas útiles aclaraciones en forma de respuesta a las observaciones críticas formuladas por algunos tomistas, en particular por Santiago Ramírez. El nivel de reflexión de esta obra es, de todos modos, esencialmente el mismo de Les degrés du savoir, por lo que consideramos que ambos textos, en su conjunto, constituyen un periodo bastante definido.

La tercera etapa se puede considerar abierta, aunque sólo de modo incoativo, con un artículo publicado inicialmente en Argentina, *Du savoir moral* (1937). Las novedades adquiridas en la segunda época adoptan aquí una formulación menos escolástica y más antropológica, encontrándose además sintetizadas en una visión más global y unitaria. Será necesario, sin embargo, esperar bastante años hasta obtener la formulación definitiva y madura. Estos años son los más creativos de Maritain. Parten de *Humanisme intégral* y, desde este punto clave, se despliegan en una reflexión que abarca casi toda la actividad humana: la política, el arte, la educación, etc. Son también los años de acercamiento al existencialismo y de descubrimiento de la democracia gracias a la experiencia americana. A esta época pertenecen también tres importantes obras que contienen elementos relevantes para el conocimiento moral: *Court traité de l'existance et*

de l'existant (1947)¹⁴, La loi naturelle ou loi non écrite (1950)¹⁵ y Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale (1951).

Todas estas experiencias personales y la continua elaboración de filosofía práctica confluirán de algún modo en el enriquecimiento y maduración de su visión global de la inteligencia práctica que encontramos finalmente sintetizada en *L'intuition créatrice* (1953) y, en particular, en el capítulo II: "L'art, vertu de l'intellect pratique". De forma sumaria y precisa—aunque no completa—, Maritain expone allí la enjundia y el resultado de sus reflexiones a lo largo de los años. Se trata, por tanto, de un texto clave al que tendremos que acudir con frecuencia.

Tales son, en nuestra opinión, las tres etapas en que se puede dividir la reflexión de Maritain sobre la inteligencia práctica. Su individuación nos facilita el camino que hemos de recorrer al proporcionarnos un mapa del terreno, pero plantea asimismo una dificultad importante, sobre todo en lo que respecta a la exposición. ¿Cómo describir de modo coherente y sin deformarlo un pensamiento que ha recorrido este camino tan tortuoso? Como las posibilidades son muchas hemos preferido optar por la claridad y la sencillez evitando al lector farragosos desarrollos basados en un puntilloso deseo de erudición. Hemos prescindido, por tanto, del primer periodo que no tiene un interés particular, sin que eso nos haya impedido, lógicamente, utilizar las obras de esos años cuando arrojen luz sobre algún punto particular. Por lo que respecta a las dos etapas restantes, en general hemos procurado ofrecer la visión definitiva de Maritain pero, en algunos casos, nos hemos servido también de los pasos intermedios.

A continuación, y de acuerdo con estos criterios, expondremos el punto central que estructura toda su reflexión en esta materia: las rela-

¹⁴Oeuvres complètes, vol. IX. En particular el cap. II: "L'Action".

¹⁵Editions Universitaires, Collection Prémices, Fribourg (Suisse) 1986, (*Introducción, Postface* y *notas* de G. BRAZZOLA). El libro consiste en la transcripción de las copias dactilográficas de unas lecciones impartidas oralmente por Maritain durante un curso en Eau Vive en 1950 (cfr. *Introduction*, pp. 7-9). Esta obra se publicó por primera vez en italiano gracias a la traducción de F. VIOLA con el título de *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1985.

ciones entre el intelecto práctico y el especulativo.

b) Inteligencia práctica *versus* inteligencia especulativa: unidad, distinción, analogía.

Existe un texto de *L'intuition créatrice* que resume de manera precisa la visión maritainiana de las relaciones entre la inteligencia especulativa y la inteligencia práctica. Es el siguiente:

«La distinción absolutamente primera que hay que reconocer en las actividades del intelecto es la distinción entre el intelecto especulativo o teórico y el intelecto práctico. No se trata en ningún modo de una distinción entre dos potencias diferentes, sino sólo de una distinción entre dos maneras fundamentalmente distintas en que la misma potencia del alma —el intelecto o la razón— ejerce su actividad» 16.

¿Cuáles son las claves de este texto? Esencialmente dos: *unidad* y *distinción radical*.

Unidad de la potencia ante todo. Siguiendo los pasos de Tomás de Aquino¹⁷, Maritain estima que en su base más profunda el hombre sólo tiene una única capacidad intelectual, una única estructura fundamental interna de acceso a lo real. Ya Aristóteles dijo que «el alma es de algún modo todas las cosas»¹⁸, lo que significa, o puede entenderse, en el sentido de que la inteligencia, por su carácter espiritual, es capaz de amoldarse e identificarse intencionalmente con cualquier tipo de realidad, sea ésta especulativa o práctica¹⁹. La inteligencia humana es capaz de captar cualquier objeto y, por eso mismo, no es necesario suponer una potencia distinta a medida que el objeto que se conoce varía.

¹⁶L'intuition créatrice, p. 161. Cfr. también Art et scolastique, p. 622 y Du savoir moral, p. 925.

¹⁷TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 79, a. 11, c: «Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae».

¹⁸ARISTÓTELES, Acerca del alma, cit., 431b, 21.

¹⁹«El que lo conocido sea la acción, el que el objeto de conocimiento sea lo que se debe hacer, es decir, se sitúe en el orden del deber ser, es accidental al objeto del conocimiento, dada la universalidad formal de éste» (J. VICENTE ARREGUI, *El carácter práctico del conocimiento moral según S. Tomás*, «Anuario Filosófico», 13 (1980), p. 103). Cfr. L. THIRY, *Speculativum-practicum secundum S. Thomam, quo modo se habeant in actu humano*, «Studia Anselmiana», 9 (1939), p. 37.

Es precisamente esta capacidad de adaptación al objeto lo que funda la diversidad de la actividad intelectual dentro de la unidad de la potencia. La unidad de fondo del dinamismo de la inteligencia es mediatizada por el objeto que se conoce de tal modo que, si existen dos tipos de objetos radicalmente diversos, la actividad intelectual que se dirija hacia ellos será por eso mismo radicalmente diferente. Esto es precisamente lo que sucede con las realidades especulativas y las prácticas. Estos dos órdenes de realidades son —para el tomismo—esencialmente diferentes hasta el punto de que la separación que se da entre ellas se puede considerar la separación más fundamental que existe dentro de las realidades creadas.

De aquí se siguen principalmente dos consecuencias. La primera es que toda la actividad de la inteligencia humana puede considerarse dividida en dos grandes bloques: la actividad especulativa y la actividad práctica²⁰. La segunda es que entre estos dos bloques existe una «distinción esencial. Porque todo el dinamismo del intelecto y el modo típico con que aborda su objeto dependen de ese objeto mismo, y son fundamentalmente diferentes cuando el objeto es puro conocimiento y cuando el objeto es acción»²¹. Esta fuerte diferenciación no debe entenderse, de todos modos, en el sentido de una *separación* absoluta entre ambos tipos de saberes —que viene contradicha, por ejemplo, por la existencia de saberes mixtos, como la lógica, que *producen* teoría (conceptos, razonamientos, etc.)²²—, pero sí en el de una *distinción* esencial que afecta a todos los ámbitos y estructuras que los componen de tal manera que nos encontramos con bloques cognoscitivos diversos, originales e irreducibles entre sí.

Maritain ha especificado esta originalidad e irreduciblidad mutua en multitud de aspectos y dimensiones. Así, p. ej., ha señalado que los principios de la inteligencia práctica son diversos de los especulativos

²⁰«L'ordre du savoir spéculatif et l'ordre du savoir pratique constituent les deux genres fondamentales du savoir. C'est là la *première* division du savoir» (Éléments de philosophie, II, p. 753). Cfr. Du savoir moral, pp. 925-927. «Quia omnis intelligentia aut est practica, aut speculativa» (TOMÁS DE AQUINO, In I de Anima, 1. 8, n. 119).

²¹L'intuition créatrice, p. 161.

²²Cfr. *ibidem*, nota 2, pp. 163-164 y *Art et scolastique*, cap. II. Cfr. también TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 3.

porque incluyen ya en su interior el orden hacia la acción²³. Ha indicado también que las ciencias prácticas no tienen la misma estructura que las especulativas ni pueden considerarse como ciencias teóricas aplicadas²⁴ y que los diversos saberes dentro de un género guardan mayor afinidad entre sí que con cualquiera del otro género²⁵, de tal manera que, por ejemplo, es correcto afirmar que «la filosofía moral se divide desde el principio contra todo el orden de la filosofía especulativa»²⁶. Los ejemplos podrían alargarse pero el sentido de lo que nuestro autor piensa es claro; dentro de la unidad de la potencia, el saber está dividido —a causa de la diversidad del respectivo objeto— en dos grandes bloques originales e irreducibles entre sí, el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico.

Aunque la posición de Maritain es clara y matizada pensamos que, a pesar de todo, es posible entrever una cierta debilidad en su postura ya que afirma con igual fuerza dos tesis tendencialmente opuestas: la unidad de la potencia y la radical diversidad de los dos grandes tipos de saber. ¿Es realmente posible compaginar estas dos afirmaciones? Sería posible responder a esta pregunta si Maritain explicara el modo concreto en que se relacionan el intelecto práctico y el especulativo ya que, como hemos visto, indica que no existe entre ambos una separación absoluta poniendo el ejemplo de la existencia de saberes mixtos. Sin embargo, no es posible encontrar en sus

²³Cfr. Science et sagesse, nota 10, p. 148, y M. LABOURDETTE, Connaissance pratique et savoir moral, en Jacques Maritain. Son oeuvre philosophique, «Revue Thomiste», 1-2 (1948), p. 149. «Practicum et speculativum exigunt diversa principia in ipsa formali ratione cognoscendi» (JUAN DE S. TOMÁS, Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi, II, P., q. 1, a. 4). Citado por Maritain en Les degrés du savoir, p. 1096.

²⁴Cfr. Science et Sagesse, p. 121.

²⁵«Et sic magis distant in ratione cognoscendi et illuminandi principia practica et speculativa, quam duo speculativa, quae diversas species scientiae constituunt» (JUAN DE S. TOMÁS, *Ars logica*, II. P., q. 1, a. 4).

²⁶Les degrés du savoir, p. 1096. El caso de las sabidurías superiores (teología y sabiduría de gracia) es distinto. «Ajoutons que s'il y a deux types de savoir philosophique parfaitement distincts répondant ainsi à l'ordre spéculatif et à l'ordre pratique, en revanche le savoir théologique, à cause de son éminence, embrasse dans son unité à la fois l'ordre spéculatif et l'ordre pratique; il n'y a qu'une théologie, à la fois spéculative et pratique» (Du savoir moral, p. 824). Cfr. Science et sagesse, p. 80 y TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I, q. 1, a. 5.

escritos una respuesta precisa a esta pregunta. Todo lo que podemos conseguir son afirmaciones genéricas del siguiente tipo:

«El intelecto práctico es una extensión del intelecto especulativo, donde intervienen necesariamente principios nuevos (las disposiciones del apetito)»²⁷.

Texto que consiste, evidentemente, en un comentario a este otro del Aquinate:

«cognitio artificis practica sequitur cognitionem speculativam cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus»²⁸.

Aunque esta correlación podría infundir la esperanza de encontrar luz sobre el pensamiento de Maritain en los textos de S. Tomás, en realidad no nos ayuda particularmente porque no es claro cuál es el sentido preciso que tiene el término extensión en el Aquinate ni lo que de aquí se deduce sobre las relaciones entre el intelecto práctico y el especulativo. Es más, hoy en día existe un vivo debate sobre esta precisa cuestión propiciado por la nueva interpretación de los textos tomistas que han elaborado J. Finnis, G. Grisez y J. Boyle. Aunque pueda parecer que nos aleja algo de nuestro objetivo puede ser útil detenerse brevemente en este debate ya que, además del interés que tiene situar a Maritain en el interior de esa discusión, quizás podamos obtener alguna luz para comprender mejor su postura.

Esencialmente Finnis, Grisez y Boyle sostienen que existe una independencia gnoseológica entre la inteligencia práctica y la especulativa ya que los principios de la primera son originales e inderivables y no tienen su origen en los especulativos²⁹. De aquí

²⁷Les degrés du savoir, p. 834.

²⁸TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.*, q. 2, a. 8.

²⁹Cfr., p. ej., G. GRISEZ, The first principle of practical reason. A commentary on the Summa theologica, 1-2, Question 94, Article 2, «Natural Law Forum», 10 (1965), pp. 168-201 y J. BOYLE, J. FINNIS, G. GRISEZ, Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends, «The American Journal of Jurisprudence», 32 (1987), pp. 99-151. Ha estudiado con profundidad la posición de estos autores A. ANSALDO, El primer principio del obrar moral y las normas morales específicas en el pensamiento de G. Grisez y J. Finnis, Dissertatio ad lauream, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1989. Los términos y entidad del debate se pueden encontrar en un estudio de R. Gahl aunque estimamos que adopta una posición demasiado

extraen diferentes e importantes conclusiones, una de las cuales es la fuerte independencia que debe existir entre la ética y la metafísica.

Frente a esta postura se coloca un grupo compuesto por R. Hittinger³⁰, R. MacInerny³¹, J. Smith³² y otros³³, quienes, por el contrario, reivindicando la fidelidad al pensamiento tomista, niegan que pueda hablarse de una originalidad epistemológica de la inteligencia práctica que conlleve una independencia de la inteligencia especulativa e, implícitamente, de la metafísica. Para ello se fundan, entre otros argumentos, en el hecho de que todo principio práctico (del tipo de "debo obrar en tal modo") hace referencia necesariamente a realidades y sujetos previos a la acción y, por eso, no pueden ser nunca epistemológicamente primeros.

Como se ve los puntos en discusión son importantes y complejos, y sería necesario dedicar bastante espacio para exponerlos con precisión; por eso nos limitaremos a un par de observaciones sobre los temas que están en juego.

Estimamos en primer lugar con Belmans, que en S. Tomás, el término "extensión" no puede interpretarse en el sentido de una mera dependencia del intelecto práctico en relación al especulativo³⁴, sino que reclama una cierta originalidad (que habría que especificar) del primero. Por otra parte, y en relación al debate, pensamos que Maritain se sitúa más bien al lado de Finnis-Grisez-Boyle, aunque con ciertos matices. Comparte con ellos la fuerte separación entre

crítica en relación a la teoría de Grisez y Finnis. Cfr. R. GAHL, *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez, Finnis and Boyle*, Excerpta ex dissertatione ad lauream, Roman Atheneum of the Holy Cross, Romae 1994.

³⁰R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1987.

³¹R. MACINERNY, *The Principles of Natural Law*, «The American Journal of Jurisprudence», 25 (1980), pp. 1-15 y *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, The Catholic University of America Press, Washington 1992, en particular los cap. 9-11.

³²J.E. SMITH, *Humanae vitae: A Generation Later*, The Catholic University of America Press, Washington 1992, en particular el *Appendix IV*.

³³Cfr., p. ej., B. JOHNSTONE, *The Structures of Practical Reason: Traditional theories and Contemporary Questions*, «The Thomist», 50 (1986), pp. 417-446.

³⁴Cfr. T.G. BELMANS, *Le "jugement prudentiel" chez saint Thomas. Réponse a R. MacInerny*, «Revue Thomiste», 91 (1991), pp. 417-418.

inteligencia especulativa y práctica que es correlativa al descubrimiento de la originalidad que distingue a esta última la cual, a su vez, depende de una clara toma de conciencia de la originalidad de la praxis. Que la acción humana tenga una radical originalidad implica, en efecto, que no puede ser reducida o explicada únicamente mediante categorías especulativas (metafísicas) y esto reclama una cierta originalidad epistemológica.

Maritain, sin embargo, se aleja algo de estos autores al formular la separación entre la inteligencia especulativa y la inteligencia práctica de modo menos tajante. Una consecuencia y una manifestación de esto es que no tiene ningún reparo en acudir a la metafísica para justificar las bases de la moral³⁵. Las causas de esta discrepancia quizá haya que buscarlas en que Finnis, Grisez y Boyle han concebido su filosofía como una respuesta a la filosofía analítica y a su dogma de partida: la ley de la "falacia naturalista" con su separación radical entre el ser y el deber-ser. Estos autores ven correctamente el punto válido que existe en esta objeción, que la ética debe situarse desde el inicio en el mundo del deber-ser; pero al no criticar quizás suficientemente la separación tan fuerte que la filosofía analítica (de tendencias positivistas) establece entre estos dos ámbitos, son llevados en su respuesta hacia una distinción también excesiva entre el ser (lo especulativo) y el deber-ser (lo práctico) que afecta a la actividad de la inteligencia que se ocupa de cada uno de estos ámbitos³⁶.

Pero volvamos de nuevo a Maritain. Estábamos diciendo que su visión de las relaciones entre la inteligencia especulativa y la práctica se articulaba en torno a las nociones de unidad y distinción y que, en

³⁵«Il y a nécessité absolue de recourir à la métaphysique si nous voulons justifier la validité réelle, objective, des normes et des valeur morales» (*Neuf leçons*, p. 758). Cfr. *ibidem*, pp. 765 y ss. y *La philosophie morale I: Examen historique et critique des grands systèmes* (1960), Oeuvres complètes, vol. XI, p. 310.

³⁶De todas maneras, en sus últimos textos, y en un intento de aproximación a la corriente opuesta, han suavizado bastante sus expresiones. Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and the "Is"—"Ought" Question. An invitation to professor Veatch*, «Catholic Lawyer», 26 (1980-1981), p. 12: «one should bear in mind that "speculative", or "theoretical", and "practical" are analogous terms. There are paradigm cases of purely speculative and purely practical intellectual activity but most actual reasoning is *both* speculative and practical».

concreto, era posible hablar de distinción gracias a que el intelecto práctico era original y diverso. Pero, ¿en qué consiste más precisamente esa originalidad? Otro texto de *L'intuition créatrice* nos resume muy adecuadamente los elementos principales.

«El intelecto especulativo conoce sólo para conocer. Aspira a ver y sólo a ver. La verdad, la aprehensión de lo que es, he aquí su única meta, su única vida. El intelecto práctico conoce en vista de la acción. Desde el principio, su objeto no es el ser que debe ser aprehendido, sino la actividad humana que hay que dirigir y las tareas humanas que hay que realizar. Se encuentra inmerso en la creatividad. Toda su vida consiste en modelar intelectualmente lo que será puesto en la existencia, juzgar acerca de los medios y los fines, dirigir o incluso gobernar nuestros poderes de ejecución»³⁷.

Como puede observarse, el texto posee una gran riqueza de contenido, marcando con fuerza la originalidad de la inteligencia práctica en numerosos aspectos: el objeto formal, el fin, la estructura de la verdad y la relación con el apetito³⁸, el flujo de la actividad intelectual³⁹, etc. Es importante, sin embargo, para ofrecer la visión completa del punto que estamos tratando, recalcar otra propiedad del conocimiento práctico que en este texto no aparece suficientemente subrayada: su carácter fuertemente *analógico*.

Hemos dicho que la actividad de la inteligencia práctica se distingue globalmente de la especulativa, pero esto no debe llevar a pensar que forme un bloque unitario. Existen múltiples distinciones y variedades en su interior hasta el punto de que puede hablarse de un doble grado de analogía o multiplicidad. Hay analogía en cuanto a los tipos y niveles de saberes prácticos que pueden referirse a la actividad humana moral (agere), o a las actividades técnicas (facere), las cuales, a su vez, se subdividen en artes útiles o en bellas artes⁴⁰.

³⁷L'intuition créatrice, p. 161. Cfr. Du savoir moral, p. 927 y Science et sagesse, p. 114.

³⁸«La différence entre ces deux sortes d'activité intellectuelle est si profonde que ni la relation vitale entre l'intellect et l'appétit, ni même la nature de la vérité ne sont les mêmes dans les deux cas» (*L'intuition créatrice*, p. 161).

³⁹Cfr. Du savoir moral, p. 928 y Science et sagesse, pp. 114-115.

⁴⁰Cfr. Art et scolastique, cap. III, L'intuition créatrice, p. 163 y Éléments de philosophie, II, p. 754.

Además, cada uno de estos niveles de conocimiento puede ser espontáneo o científico, sin contar los niveles intermedios.

Pero existe todavía otro tipo distinto de analogía que afecta en este caso a la misma *estructura* de la inteligencia práctica y que se puede intentar reflejar a través de los verbos "conocer" y "dirigir"⁴¹. La inteligencia práctica *conoce* ciertamente las realidades prácticas pero sobre todo las *dirige*. No es una inteligencia simplemente pasiva, que capta lo que se le presenta y tal como se le presenta, sino que organiza, modela y guía la actividad del hombre hasta introducir sus acciones en la existencia. Y esto abre otro amplio mundo analógico.

Podemos concluir, por tanto, señalando que las relaciones entre el intelecto práctico y el especulativo se resumen para Maritain en tres nociones: unidad, distinción, analogía. Unidad de la potencia intelectual; distinción radical de los dos tipos fundamentales de actividad que surgen de esa potencia: la especulativa y la práctica; y analogía en el interior de cada una de esas formas de saber. Esa articulación tiene su origen, junto a la fidelidad a la tradición tomista, en su fuerte toma de conciencia de la originalidad del intelecto práctico. Este es el punto que nos interesa particularmente y que estudiaremos a fondo a continuación.

2. La emergencia de la originalidad

Maritain toma conciencia de la originalidad de la inteligencia práctica sobre todo en su segunda etapa de reflexión, cuando la visión de los primeros años se ve obligada a ceder el paso frente a la irrupción de problemas, dificultades e intuiciones que exigían un esquema conceptual más amplio. Este nuevo esquema se expresará y formulará en textos y desarrollos más profundos, conscientes y específicos, pero sin llegar a la formulación definitiva y plenamente madura. Para eso, como sabemos, será necesario esperar a un tercer periodo en el que se decante lo mejor de estos textos en evolución.

Seguir con atención cada uno de estos pasos podría parecer una pérdida de tiempo; detenerse en asuntos que van a ser superados y a los que no vale la pena dedicar esfuerzo. Sin embargo, la *via inventionis* es a veces también un buen método pedagógico porque

⁴¹Cfr. Les dégres du savoir, p. 1091 y más adelante cap. 2, 3.c.2.

permite comprender con más profundidad que una visión muy sistematizada dónde se encuentran las dificultades y qué aporta realmente una nueva visión, un descubrimiento. Por eso, en esta segunda sección, afrontaremos el estudio de esos pasos que han facilitado a Maritain el camino hacia lo nuevo.

a) Lo operable en cuanto que operable

El aspecto más patente que distingue el conocimiento práctico del especulativo es el *objeto formal*: la materia o asunto que se considera. El primero se ocupa de las realidades prácticas, de lo operable; el segundo de lo que no está relacionado con el mundo de la acción. La afirmación es neta pero esconde algún equívoco, por lo que Maritain se ha apresurado a precisar —en términos más técnicos— que el objeto formal del conocimiento práctico es «lo operable, *en cuanto operable*»⁴².

La pequeña coletilla no añade nada esencialmente nuevo, pero subraya el aspecto formal de la realidad que se debe considerar: la operabilidad. Nos hace presente que si conocemos un objeto o una realidad que podríamos denominar práctica, pero dejamos fuera de nuestra atención el aspecto de operabilidad, olvidamos lo principal y, en consecuencia, no adquirimos ningún saber práctico. Conocer el color de un martillo, la fábrica donde lo han producido, o cómo está colocado en relación a otros objetos es, evidentemente, saber algo del martillo; pero no nos ayuda a utilizarlo, no nos dice para qué sirve, por dónde o cómo se agarra o para qué tipo de clavos se utiliza. Y, en consecuencia, no es conocimiento práctico.

La observación podría parecer algo superflua, pero no lo es tanto. El mismo Maritain parece haber tenido sus dudas y perplejidades inicialmente sobre el asunto, en particular por lo que se refiere al objeto de las ciencias prácticas, como la filosofía⁴³. Así, en sus primeras obras, podemos encontrar textos del siguiente cariz:

⁴²Les degrés du savoir, p. 1089. Cfr. C. CLERICO, Dottrina di Maritain, Extracto, pp. 49-50 y S. MOSSO, Fede, storia e morale, cit., p. 71 ss.

⁴³Por ejemplo, en *Éléments de philosophie, I*, nota 98, pp. 257-258, afirma que el objeto de la ética sólo «est un *operabile*», mientras que el objeto del arte «non seulement c'est un *operabile*, mais encore il est envisagé *operabiliter*».

«Hay que notar que esta división de la filosofía en *especulativa* y *práctica* se toma del *fin*, no del *objeto* de la ciencia que, en sí misma, permanece siempre especulativa»⁴⁴.

o bien,

«[la filosofía práctica] permanece esencialmente especulativa por lo que respecta al objeto formal (actos humanos *que hay que conocer*) y por lo que respecta a su modo de proceder (que consiste en resolver verdades en sus principios, no en el mover a la acción) y es todavía impropiamente práctica»⁴⁵.

Sólo más adelante, en *Les degrés du savoir*, precisará esta postura pasando a hablar con claridad del *carácter práctico del objeto de la filosofia moral*. Estas dudas iniciales probablemente deben atribuirse en parte a Juan de S. Tomás, una de sus fuentes principales, quien recalca quizás con demasiada fuerza el carácter especulativo del objeto de la filosofía práctica⁴⁶.

Tampoco MacInerny parece haber captado a fondo esta cuestión cuando, basándose en la I-II, q. 14, a. 16, establece una dependencia directa entre tipo de saber y objeto en los siguientes términos: «el objeto considerado es algo que podemos realizar o fabricar, o no lo es. Si lo es, es un objeto operable y su conocimiento será por lo tanto práctico»⁴⁷. Y desde esta base concluye que la posición de Maritain sobre el conocimiento práctico no coincide con la de S. Tomás.

Aunque no siempre es fácil determinar qué es lo que piensa el Aquinate sobre el conocimiento práctico⁴⁸, ni el objetivo directo de

⁴⁴*Ibidem*, nota 5, p. 146. Cfr. *ibidem*, pp. 147, 257-258 y 263-264.

⁴⁵*Ibidem*, p. 258.

⁴⁶Maritain le achacará más adelante este punto. Cfr. *Les degrés du savoir*, pp. 1088-1089.

⁴⁷R. MACINERNY, *Art and Prudence. Studies in the thought of Jacques Maritain*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1988, p. 72.

⁴⁸Por ejemplo, L. Thiry al comienzo de su estudio *Speculativum-practicum secundum S. Thomam*, cit., p. 11, afirma: «mox manifiestum fiebat non tam facile statui, quid secundum S. Thomam sit cognitio speculativa, quid cognitio practica. Saepe S. Doctor adhibet voces "speculativus, practicus" praedicando eas de principio, cognitione, scientia, arte, habitu, intellectu, etc., non tamen semper in eodem sensu et frequenter ulteriorem quandam determinationem addit, nempe: "proprie, simpliciter, semper, tantum, pure, secundum quid"».

este trabajo consiste en estudiar la fidelidad de Maritain a S. Tomás, nos parece que en este punto particular es relativamente simple mostrar la concordancia entre ambos. No es complicado, en efecto, encontrar textos en los que S. Tomás afirma con claridad cómo el saber práctico debe atender específicamente al aspecto de la operabilidad, puesto que la riqueza de todo ente hace que pueda ser observado desde muchos puntos de vista⁴⁹. Ésta es, además, la conclusión a la que han llegado también otros estudiosos de S. Tomás como Thiry⁵⁰ yMelina quien concluye su exposición sobre este punto señalando que «es precisamente este tipo de consideración de un objeto operable precisamente en cuanto es operable, lo que califica un tipo de conocimiento práctico a diferencia del tipo de conocimiento especulativo que puede considerar algo en sí mismo operable, pero no desde el punto de vista de la operabilidad»⁵¹.

Describir el objeto del conocimiento práctico como «lo operable en cuanto operable» podría, en apariencia, aparecer bastante formal. Sin embargo, detrás de esa expresión, se esconde una gran riqueza de contenido que Maritain irá descubriendo con el paso del tiempo⁵². La definición contiene, por ejemplo, una referencia implícita al sujeto agente y a sus capacidades operativas ya que una realidad es operable

⁴⁹«Unde dicit quod tector, id est artifex operativus, et geometra, qui est speculativus, differentur inquirunt de linea recta. Artifex quidem operativus, utpote carpentarius, inquirit de linea recta quantum est utile ad opus, utpote ad secandum ligna vel aliquid aliud huismodi faciendum; sed geometra inquirit quid est linea recta et quale quid sit, considerando proprietates et passiones ipsius, quia geometra intendit solam speculationes veritatis» (TOMÁS DE AQUINO, *In I Eth.*, lect. 11, nn. 75-89).

⁵⁰«Hic ergo intellectus practicus non dicitur nisi quo consideratur "ipsum operabile, et rationes operandi, et causae operis" seu aliis verbis: obiectum operabile prout operabile» (L. THIRY, *Speculativum-practicum secundum S. Thomam*, cit., pp. 17-18). Como veremos más adelante (cap. 2, 2.c.1) el problema que subyace a la postura de MacInerny es haber basado su tesis sobre un texto de S. Tomás importante, pero ambiguo.

⁵¹L. MELINA, *La conoscenza morale*, cit., p. 41.

⁵²Esta definición, por ejemplo, es susceptible de una interpretación analógica: «la chose opérable peut être considerée en tant même qu'opérable, de trois façons différentes: au point de vue d'une connaissance prise avant tout comme connaissante, ou prise comme déjà opérante aussi, ou prise avant tout comme opérante» (*Les degrés du savoir*, p. 1091).

sólo y exclusivamente en la medida en que alguien la puede realizar⁵³. Esto implica a su vez una particular atención al tiempo y a las condiciones reales de existencia⁵⁴ ya que las cosas se hacen siempre en un determinado momento histórico, con sus circunstancias peculiares y por unos agentes que disponen de unas fuerzas específicas⁵⁵.

También es posible deducir de esta definición la importancia que tiene en el conocimiento práctico el *cómo*, es decir, la determinación de los medios prácticos de realización. Y es que «como su objeto es *una cosa que hay que hacer*, una ciencia práctica no conoce bien su objeto más que conociendo *cómo debe ser hecho*»⁵⁶. El saber práctico no puede conformarse con la simple afirmación de una verdad, tiene que explicar cómo puede llevarse a la práctica, cómo puede introducirse en concreto en la existencia⁵⁷.

⁵³«Un premier caractère est indispensable, du côté de la réalité connue pour que l'homme puisse avoir d'elle une science pratique: qu'*elle soit réalisable par lui*. Il n'y a pas de science pratique qui ne porte sur un *opérable*» (M. LABOURDETTE, *Connaissance pratique*, cit., p. 151; cfr. C. CLERICO, *Dottrina di Maritain*, Excerpta, cit., p. 50).

⁵⁴Cfr. *Du savoir moral*, p. 928.

⁵⁵En particular, todo saber político, para ser verdaderamente práctico, debe tener en cuenta las posibilidades de realización histórica de la sociedad a la que se dirige a la hora de proponer ideales, reglas, leyes, etc. Cfr. *Humanisme intégral*, cap. VI y, especialmente, pp. 535-536.

⁵⁶Clairvoyance de Rome (1929), Oeuvres complètes, vol. III, p. 1134. Este libro es una obra colectiva de la que se sabe con seguridad que Maritain escribió el Avant-Propos y el cap. V: "Le sens de la condamnation". Cfr. también Les degrés du savoir, p. 824.

⁵⁷Este es uno de los puntos en los que Maritain se apoya para sostener su tesis según la cual sólo una ciencia moral que tenga en cuenta los datos de la Teología — la filosofía moral adecuadamente entendida— puede ser verdadera ciencia práctica. La argumentación es la siguiente: la ciencia moral puramente natural (la ética) desconoce la realidad del pecado original y de la gracia y, por tanto, la capacidad real de la voluntad humana para realizar el bien. En consecuencia tiende a proponer unas reglas de comportamiento que son verdaderas sólo de un modo teórico o especulativo (y en ese sentido es una ciencia); pero no pueden ser reglas verdaderamente prácticas, puesto que desconocen las capacidades operativas del único hombre que existe, el hombre caído y redimido. Por eso, quien las siguiera se equivocaría. Cfr., p. ej., *Science et sagesse*, pp. 170-172.

b) El flujo compositivo hacia la acción

Distinguir el conocimiento práctico del especulativo por el objeto formal es importante, pero no es más que un primer paso, porque — como recalca Maritain— no estamos frente a dos estructuras similares de comprensión que varían sólo por la realidad que captan; se trata de estructuras o modos de actividad *esencialmente* diversas.

Un aspecto que nos puede introducir en esa diversidad más profunda es el análisis del *dinamismo* de la actividad intelectual. Maritain estima que el flujo de la actividad intelectual en el saber especulativo y en el práctico «se diferencian desde el comienzo, pues el primero se eleva hacia lo intemporal por los tres momentos de visualización abstractiva (...) y el segundo redesciende hacia el tiempo según un flujo continuo de pensamiento que, luego de una instancia en que lo especulativo se mezcla con lo práctico, no se detiene más que en una instancia enteramente práctica que es el juicio prudencial»⁵⁸.

Lo especulativo tiende a separarse de lo concreto porque aspira a la universalidad y atemporalidad como medio de extender cada vez más su área de influencia y competencia. Pero como el saber práctico está obligado a tender hacia la acción, que es concreta, singular y encarnada, su dinamismo es distinto y hasta contrario: es «un flujo inteligible» que partiendo de los principios más generales «desciende particularizándose, concretándose cada vez más, hasta el contacto con el acto concreto y singular que hay que realizar *hic et nunc*, en medio de la variedad indefinida de las circunstancias contingentes»⁵⁹.

Como se puede intuir, la distinta dirección del flujo intelectual no es algo irrelevante para la estructura interna del conocimiento, como si se tratase simplemente de una inversión de ruta. Este cambio implica una cierta modificación de la misma *estructura* de la actividad cognoscitiva. El saber especulativo, en su tendencia hacia lo

⁵⁸Science et sagesse, p. 115. Cfr. Du savoir moral, p. 929; R. MACINERNY, Art and Prudence, cit., p. 65 e Y. SIMON, Critique de la connaissance morale, Desclée de Brouwer, Paris 1934, pp. 70-72.

⁵⁹Les degrés du savoir, p. 826. Cfr. ibidem, p. 1087, 1099 y Du savoir moral, p. 928. Para toda esta sección es interesante ver el capítulo V de Y. SIMON, Critique de la connaissance morale: "Le mouvement de la pensée pratique", puesto que Simon sigue muy de cerca el pensamiento de Maritain. Cfr. también S. MOSSO, Fede, storia e morale, cit., pp. 79-87.

atemporal y metafísico, usa un método abstractivo porque desea desembarazarse de lo contingente y circunstancial, de lo accesorio, para purificarse y universalizarse; pero esta actitud es inviable para el conocimiento práctico que necesita justamente lo contrario: acumular, componer y juntar todos los datos que concurren en la acción particular⁶⁰. Eso significa, en otras palabras, que el dinamismo propio y peculiar del conocimiento práctico no es abstractivo o separativo, sino *compositivo*⁶¹.

Esta diferencia afecta a todo el mundo analógico del intelecto práctico aunque en modos diversos según sus características. Para las ciencias prácticas —como la filosofía moral— se concreta en que deben mirar a la acción desde el principio, adecuando a sus exigencias la «marcha del razonamiento»62, la «ley propia de argumentación»63 o «la estrategia de conocimiento»⁶⁴; y esto exige un cierto grado de composición, aunque siempre dentro del límite que marca la universalidad que debe poseer todo conocimiento científico⁶⁵. Este límite es el que impide que se produzcan importantes variaciones en la estructura epistemológica de la filosofía moral. Al tratarse de un saber bastante abstracto, la orientación hacia la acción que debe poseer todo saber práctico sólo logra modificar aquí ligeramente el instrumental conceptual que se utiliza que es, por tanto, bastante similar al de las ciencias especulativas. «Así, el modo de saber en la filosofía moral, no es práctico sino especulativo en lo que se refiere al instrumental fundamental del conocimiento y a la estructura de las nociones y de las definiciones. No tenemos aquí más que un primer grado de adaptación del instrumental intelectual a un fin práctico»⁶⁶. Por eso, Maritain denomina a estas ciencias especulativo-prácticas va que mantienen simultáneamente un fuerte elemento especulativo

⁶⁰Cfr. Y. SIMON, Critique de la connaissance morale, cit., p. 68 ss.

⁶¹«Tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quae ad eius esse requiruntur simul» (TOMÁS DE AQUINO, *De verit.*, q. 3, a. 3). Citado por Maritain en *Les degrés du savoir*, p. 1094.

⁶²Les degrés du savoir, p. 1091.

⁶³*Ibidem*, p. 1090.

⁶⁴Science et sagesse, p. 115.

⁶⁵Cfr. Éléments de philosophie, II, pp. 755-756.

⁶⁶Les degrés du savoir, pp. 1090-1091.

(conocimiento) y otro práctico (orientación a dirigir la acción)⁶⁷, aunque se preocupa rápidamente de precisar —para no perder la originalidad de lo práctico ni siquiera a este nivel— que no se trata de ciencias especulativas *aplicadas*.

«Una ciencia aplicada es una ciencia *especulativa* por su esencia, y cuyas conclusiones se utilizan en seguida para obrar; [pero] una ciencia *práctica* no ha comenzado siendo especulativa, es práctica por esencia desde su constitución; incluso en sus partes más teóricas, mira desde el origen a un efecto que hay que introducir en la existencia»⁶⁸.

Descendiendo un escalón más, hacia lo que Maritain denomina ciencias prácticamente-prácticas porque son intermedias entre la prudencia y el saber científico, la cuestión cambia radicalmente. La proximidad de la acción afecta ahora notablemente a la *estructura* del conocimiento.

«Mientras que en el primer caso [las ciencias especulativo prácticas] el entendimiento, aunque vuelto desde el principio hacia el acto humano que debe regular y empeñado en lo que hemos llamado una *estrategia* general de conocimiento de tipo práctico, se eleva de lo concreto a lo abstracto (...), en el segundo caso [las ciencias prácticamente-prácticas] usa de un *instrumental* de conocimiento (de un modo de conceptualización del objeto) que es práctico, y que le es necesario para descender de nuevo desde lo abstracto a lo concreto y para hacer converger todo lo que sabe (por ciencia y por experiencia) hacia el consejo y hacia la regulación de la acción en sus condiciones existenciales particulares y ello de una manera que no es todavía la de la prudencia»⁶⁹.

⁶⁷«This academic pursuit (ethics), alone amongst all academic pursuits, has two formal, primary objects (objectives, goods in view); (i) the truth about a certain subject-matter, and (ii) the instantiation of that truth in choices and actions» (J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 4).

⁶⁸Du savoir moral, p. 925. «Ce serait une erreur fondamentale de confondre science pratique et science théorique appliqué: la médecine n'est pas l'anatomie appliquée, elle applique la science de l'anatomie selon son propre mode et dans sa lumière à elle» (*L'intuition créatrice*, nota 4, p. 166).

⁶⁹Science et sagesse, p. 148 «Dans les sciences spéculativement pratiques les concepts gardent leur valeur nue d'abstraction et d'intelligibilité, dans les sciences pratiquement pratiques au contraire ils s'incorporent un cortège d'harmoniques concrets en rapport avec les moments dynamiques par lesquels l'action doit venir à

¿Por qué no estamos todavía en el grado prudencial? Porque éste se sitúa en el momento último del flujo intelectivo práctico, en el de la *realización* de la acción. Y actuando en este momento, la prudencia cambia de tal modo su estructura epistemológica que denominarla simplemente conocimiento sería erróneo.

«Es bien remarcable que, mientras que el extremo más agudo y perfecto de la *sabiduría especulativa* se encuentra en el saber más elevado por encima del tiempo, en la sabiduría de gracia, el extremo más agudo y perfecto de la *sabiduría práctica* se encuentra, al contrario, en el conocimiento más inmerso en el tiempo y que no es ni siquiera una ciencia, en la prudencia. Porque un hombre en quien la sabiduría práctica ha adquirido la perfección es un hombre que actúa bien»⁷⁰.

c) Dirigir: acto de la inteligencia práctica

Establecida la distinción entre el conocimiento práctico y el especulativo por lo que respecta al objeto formal y al flujo de la actividad intelectual, es el momento de pasar a la pregunta fundamental: ¿qué es lo que hace que estos dos tipos de saber se distingan esencialmente? Porque está claro que lo dicho hasta el momento permite hablar de distinción, pero no de distinción esencial. Para poder afirmar esto último es necesario hacer presente un nuevo elemento que diversifique ambos tipos de conocimiento de modo más profundo. ¿Cuál es este elemento?

La respuesta de Maritain es clara y la encontramos en numerosos textos. Ambos conocimientos se distinguen fundamentalmente por el *fin*⁷¹, es decir, por los objetivos a los que aspiran y la meta que pretenden alcanzar con su actividad. El conocimiento especulativo, es evidente, busca conocer; pero el intelecto práctico —y aquí está la clave central para comprenderlo— «no conoce para conocer, *conoce para actuar y para dirigir la acción*»⁷². Aun cuando pueda de algún modo

l'existence» (*Ibidem*, p. 145). Cfr. también *Les degrés du savoir*, pp. 827, 1099-1100.

⁷⁰Du savoir moral, p. 929.

⁷¹«Tout mouvement et singulièrement tout mouvement de pensée, se spécifique par sa fin: ainsi est-ce avant tout par la fin pouirsivie qu'Aristote distinguait l'intellect spéculative et l'intellect pratique» (*La philosophie bergsonienne*, p. 57).

⁷²Du savoir moral, p. 925 (cursiva nuestra). «La connaissance ne change pas

estar interesado en saber, su objetivo principal no es éste, sino otro: dirigir la acción humana e introducir nuevas realidades en la existencia⁷³. Tocamos aquí el punto central que indica el cambio de vertiente, la línea que separa de modo radical el intelecto práctico del especulativo⁷⁴.

Quizá esta definición de la actividad práctica del intelecto podría sorprender a primera vista: como si se tratase de algo nuevo que hasta el momento no se ha tenido en cuenta y que de pronto aparece como un huésped inesperado. Pero si se presta atención es posible advertir que el carácter directivo es, efectivamente, una constante de todo saber práctico, se trate de ciencias filosóficas⁷⁵ o de otras estructuras epistemológicas. Las ciencias prácticamente-prácticas, el arte, la política⁷⁶, la economía, la medicina, las bellas artes —y no digamos la prudencia— buscan dirigir en un modo u otro la acción.

Podría plantearse también cierta sorpresa ante el hecho de que un tipo de conocimiento pueda caracterizarse precisamente por algo que

seulement de lumière objective; elle change proprement de *finalité intrinsèque*. Etudier un objet opérable, précisément en tant qu'opérable, ce n'est plus l'étudier pour purament le connaître» (M. LABOURDETTE, *Connaissance pratique*, cit., p. 153).

⁷³Como sabemos esta distinción se remonta a Aristóteles de quien la toma a su vez S. Tomás. «Theoricus sive speculativus intellectus, in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem. Et ideo dicit Philosophus in III *de Anima*, quod differunt ab invicem fine, et in II *Metaph*., dicitur, quod *finis speculativae est veritas, finis operativae*, sive practicae, *actio*» (TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. de Trin.*, lect. 2, q. 1, a. 1).

⁷⁴Grisez parece estar en este punto muy cercano a las posiciones de Maritain y Tomás de Aquino: «The theoretical and practical intellects are distinguished esentially by their ends. The theoretical intellect has no other end except "to know" (...), it is in this knowing that it finds ist perfection. The practical intellect has an end other than "to know". The practical intellect is essentially directed to regulate the production of some work or to regulate the rectitude of some action» (*The first principle of practical reason*, eit., p. 177).

⁷⁵Cfr. Éléments de philosophie, I, pp. 263-264.

⁷⁶Cfr. Clairvoyance de Rome, pp. 1139, 1146. «La science politique est essentiellement une science pratique, c'est-à-dire une science qui a pour objet en définitive non seulement de connaître mais d'agir, de réaliser le bien commun de la societé politique» (J.M. BONIFAY, La nature de la science politique dans l'oeuvre de Jacques Maritain, Atalta, Vauvenargues 1969, p. 10).

no parece propiamente un saber, sino algo bastante distinto, dirigir. Esta afirmación contiene una cierta parte de verdad y para responder es preciso poner de relieve ante todo que el carácter directivo de la inteligencia es algo perfectamente normal y natural, de lo que tenemos abundante muestra en la vida diaria. La inteligencia de hecho dirige. Hablar de carácter directivo no significa, por tanto, desnaturalizar el intelecto transformándole en una especie de fuerza eficiente. Maritain lo afirma de manera neta: «para ser práctico el entendimiento no tiene necesidad de ser sacado fuera de sus límites propios de intelecto. Es en el interior de sus límites, permaneciendo como intelecto y sin convertirse en influjo nervioso motor, como el intelecto ejerce sus funciones prácticas y merece el nombre de práctico»⁷⁷. Hablar de carácter directivo significa simplemente poner de relieve un aspecto importante de la actividad intelectual, un aspecto absolutamente normal pero que viene descuidado en algunos tratados de gnoseología que se centran demasiado en la dimensión especulativa-cognoscitiva. En definitiva, dirigir es una actividad perfectamente intelectual, al igual que conocer, sólo que es una actividad de la inteligencia práctica.

En cierto sentido sería posible concluir ya la exposición por cuanto lo esencial ha sido dicho. Pero dada la importancia de la cuestión abordaremos dos puntos particulares con la esperanza de que puedan ayudar a captar mejor el sentido de las afirmaciones realizadas hasta el momento.

c.1) Primera aclaración: el fin del agente y el fin del conocimiento práctico

Podría objetarse a la tesis apenas enunciada que, en realidad, se basa en una confusión. Se confunde la estructura del conocimiento

⁷⁷Quatre essais, pp. 110-112. «In ratione practici sufficit, quod ex fine et directione ad eum sit operativum, non autem quod ut causa efficiens ipsum respiciat, sed id erit de perfectione practici, salvaturque vere ratio practici, si quod per aliam causam efficitur, ab ipso in finem dirigatur intentum» (JUAN DE S. TOMÁS, *Cursus Theologicus, in III*, q. 60, disp. 22, a. 1, dubium quintum, 115). Citado por Maritain en *Quatre essais*, p. 113.

con la finalidad, externa a ese saber, con la que el sujeto poseedor la utiliza. El saber —según esta tesis— sería, en sí mismo, siempre esencialmente especulativo y, aunque algunas veces pudiera ser usado para fines prácticos, esto no implicaría un cambio de su estructura interna. Que un matemático, por ejemplo, dé clases para ganar dinero, o que un filósofo use su ciencia para vencer en una discusión no significa en absoluto que las matemáticas o la filosofía sean saberes práctico-directivos; significa simplemente que han sido utilizadas para un fin externo a ellas querido por el sujeto.

La observación es sutil pero, en cierto sentido, puede ser vuelta contra sí misma. En efecto, si las matemáticas no se convierten en un saber práctico por el hecho de que alguien las utilice para ganar dinero es precisamente porque tienen una estructura epistemológica propia que, en su caso concreto, es especulativa. Pero ¿qué sucede si consideramos, por ejemplo, la arquitectura? Cuando alguien aprende arquitectura, aprende a *construir* casas; es decir, adquiere un saber directivo sobre un tipo de acción humana independientemente de los motivos que le hayan llevado a adquirirlo o para los que piense emplearlo: ganar dinero, afición por la materia, emplear el tiempo libre, etc⁷⁸. Parece, por tanto, que a la postre la objeción vuelve a reproponer con claridad la consistencia epistemológica propia de la actividad práctica del intelecto que no debe ser confundida con el fin del agente aunque, lógicamente, muchas veces se encuentren entremezcladas y unidas.

Clerico ha observado que, también en este punto, Maritain ha dudado y vacilado antes de verlo con claridad. «En un primer momento ha tenido una actitud confusa: sin plantearse explícitamente la pregunta, la ha resuelto en el sentido del *finis operantis*. De aquí las ideas que encontramos en sus primeras obras sobre la filosofía moral: es una ciencia práctica, dice Maritain, pero *esencialmente especulativa*. Este primer momento, puede ser determinado en el

⁷⁸«Cuando se trata del fin del conocimiento, como punto de discriminación, no se hace referencia a la intención que pueda tener el cognoscente al conocer, sino al fin que de por sí es perseguido por el mismo conocimiento» (J.M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Rialp, Madrid 1964, p. 27). Cfr. *Du savoir moral*, pp. 925-926; M. LABOURDETTE, *Connaissance pratique*, cit., pp. 154-155; P. VIOTTO, *La «scienza pratica» nel realismo esistenziale di Maritain*, «Per la filosofia», 23 (1991), pp. 111-113.

tiempo grosso modo, desde los inicios de la actividad filosófica tomista hasta 1931. En un segundo momento, se ha planteado la pregunta explícitamente y la ha resuelto en el sentido del *finis operis*»⁷⁹.

Quizás no es desdeñable la influencia que hayan podido tener en esta confusión algunos textos ambiguos de S. Tomás en los que no se distingue con claridad entre el fin del intelecto y el fin del agente. Una prueba en este sentido es un texto de *Les degrés du savoir* en el que Maritain indica la existencia de esa dificultad, al mismo tiempo que expone ya con claridad la distinción entre los dos fines.

«Es por el fin perseguido (contemplar un objeto, o hacer una obra) por lo que difieren lo especulativo y lo práctico. Santo Tomás lo repite constantemente siguiendo a Aristóteles. Pero la ordenación a un fin práctico puede afectar al conocimiento en grados muy diversos. Por otra parte, es la ordenación *del mismo conocimiento* a un fin práctico, lo que le interesa considerar a la noética. Pero una complicación proviene del hecho que en los tres últimos textos mencionados anteriormente [*In III de Anima*, lect. 15, *S. Th.*, I. q. 14, a. 16, *De Verit.*, 2, 8; 3, 3], que son clásicos en la cuestión, S. Tomás, en razón del problema particular que trata (si la ciencia divina es especulativa) habla de lo que es especulativo y práctico *ex fine* pensando en la ordenación o no ordenación actual del sujeto que conoce a un fin práctico, dicho de otra manera, pensando en el *uso actual* que el sujeto hace de su ciencia, lo cual depende de su voluntad libre»⁸⁰.

⁷⁹C. CLERICO, *Dottrina di Maritain*, Dissertatio ad lauream, cit., pp. 19-20. Cfr. también S. MOSSO, *Fede, storia e morale*, cit., pp. 71-74.

⁸⁰Les degrés du savoir, p. 1092. El texto de S. Th., I, q. 14, a. 16 es el siguiente: «intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in III de Anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativus est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili». Y precisamente en este punto se pregunta L. Thiry «Hic res fit obscura. De quonam fine agitur? De fine intelligentis an de fine intellectus?» (Speculativum-practicum secundum S. Thomam, cit., p. 26). Recordemos que éste es el texto de S. Tomás que MacInerny ha usado en su estudio sobre Maritain. Para un análisis correcto se puede ver además Science et sagesse, nota 4, pp. 144-145; L. THIRY, Speculativum-practicum secundum S. Thomam, cit., pp. 26-30 e Y. SIMON, Critique de la connaissance morale, pp. 17-19.

La inteligencia práctica 41

c.2) Segunda aclaración: conocer y dirigir: el debate con S. Ramírez

Superada esta primera dificultad podemos intentar profundizar un poco más en el carácter del conocimiento práctico analizando las relaciones entre los términos "conocer" y "dirigir" ya que parece que ambos verbos definen la esencia de los dos tipos fundamentales de actividad intelectual. Para ello disponemos de un importante texto en el que Maritain establece una relación a diversos niveles entre estas nociones.

«Si, en la filosofía práctica, la verdad no consiste, como en la filosofía especulativa, pura y simplemente en *conocer*, consiste al menos en el *conocer* como fundamento del *dirigir*; mientras que en el saber prácticamente-práctico consiste ya en el *dirigir*, pero en cuanto fundado en el *conocer*; y en la prudencia no consiste formalmente más que en el mismo *dirigir*»⁸¹.

El texto es sugerente, pero —parece necesario reconocerlo— no resulta particularmente claro. Por eso se explica que diera origen a extensos debates y polémicas con otros tomistas⁸². Aunque los resultados no fueron siempre fructíferos por el tono que alcanzó la discusión en algunas ocasiones⁸³, las dificultades planteadas y las respectivas aclaraciones de Maritain son útiles para comprender la esencia del problema que estamos considerando. Nos parecen especialmente interesantes algunas objeciones de S. Ramírez y la consiguiente respuesta de nuestro autor.

«¿Qué diferencia específica —se pregunta Ramírez— puede haber entre considerar el conocer como fundamento del dirigir y considerar el dirigir como fundamentado en el conocer? La misma diferencia que hay entre considerar los principios como fuente de las conclusiones y las conclusiones como deducidas de los principios. (...)

⁸¹Les degrés du savoir, p. 1091.

⁸²Cfr., p. ej., T. DEMAN, Sur l'organisation du savoir moral, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 23 (1934), pp. 258-280 y S. RAMÍREZ, Sur l'organisation du savoir moral, «Bulletin Thomiste», 4 (1935), pp. 423-432. Para toda esta cuestión vid. C. CLERICO, Dottrina di Maritain, cit., pp. 57-121 quien en nota 2, p. 69 y nota 1, p. 119 proporciona una amplia referencia bibliográfica sobre el debate.

⁸³Cfr., p. ej., S. RAMÍREZ, *Sur l'organisation du savoir moral*, cit., y la respuesta de Maritain en *Science et sagesse*, pp. 227-246.

Por otra parte, no es exacto decir que la prudencia considera solamente el dirigir y no el conocer; porque por el mero hecho de ser una virtud formalmente intelectual y materialmente moral, considera el dirigir como fundado en el conocer»⁸⁴.

La respuesta de Maritain es la siguiente: «Decir que una virtud intelectual *considera* el conocer o el dirigir equivale a decir que tiene como objeto a uno de los dos. No hemos hablado de esto. (...). "No es exacto, escribe el R.P.R. [Ramírez], que la prudencia *considere* solamente el dirigir y no el conocer". Asimismo no hemos dicho esto, que nada significa»⁸⁵.

¿Qué decir sobre esta discusión que parece jugarse en un plano demasiado sutil y abstracto, como las discusiones de escuela? En realidad pensamos que, más allá de algunos aspectos formales, lo que está en juego es una cuestión importante: la comprensión de la originalidad de la actividad práctica de la inteligencia. Ramírez plantea algunas dificultades a Maritain partiendo de la idea de que el conocimiento práctico y el especulativo se distinguen fundamentalmente por el *objeto formal*: en un caso dirigir, en el otro conocer. La respuesta de Maritain apunta a ese núcleo. La inteligencia práctica *no considera el dirigir, sino que dirige*, lo cual es muy diferente.

El punto es esencial y nos ayuda a subrayar a fondo que el conocimiento práctico no es un conocimiento especulativo de un objeto práctico; es una actividad intelectual esencialmente distinta: la de dirigir⁸⁶. Esto implica a su vez —como anunciábamos en la introducción— que el verbo "conocer" no refleja adecuadamente las propiedades de la inteligencia práctica. Podremos utilizarlo para referirnos a ella pero sólo con circunspección, ya que su uso continuo

⁸⁴S. RAMÍREZ, Sur l'organisation du savoir moral, cit., p. 425.

⁸⁵Science et sagesse, pp. 228-229. En efecto, basta revisar los textos originales de Maritain para darse cuenta de que no se refiere al *objeto* de cada uno de esos saberes sino que está hablando de la *verdad práctica* en cada uno de ellos.

⁸⁶«Human intelligence does not become practical merely by its subject matter, nor merely by being moved by will or inclination. Reason is practical by nature just as much as it is theoretical by nature. And just as theoretical thought by its very nature is thinking *that-it-is*, so practical thinking by its very nature is thinking *that-it-would-be-well-to-be*» (G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus, I. Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, p. 195).

o exclusivo podría hacernos olvidar lo que le es propio y original, la actividad directiva de la acción⁸⁷.

d) Dirigir hacia un fin

Una vez establecido que el acto propio de la inteligencia práctica es el de dirigir, hemos dado un paso importante, pero no hemos llegado al final del camino. Toda dirección invoca implícitamente un nuevo elemento: el fin u objetivo hacia el que se dirige. ¿Cuál es el papel de este fin en la actividad práctica de la inteligencia⁸⁸?

Maritain —siguiendo a Aristóteles y Santo Tomás— ha centrado la cuestión afirmando que los fines juegan en el orden práctico el mismo papel que los principios en el orden especulativo⁸⁹. En este orden, los principios conocidos intelectualmente (por el *intellectus*) son el fundamento de todos los desarrollos posteriores a los que mediante diversas operaciones llega la razón (*ratio*). Las conclusiones se fundamentan y dependen de la luz de los primeros principios. Pues bien, algo similar ocurre en el orden práctico con los fines: son el principio de toda actividad práctica y, en particular, de la que desarrolla la inteligencia. Son, en concreto, los principios del conocimiento práctico.

¿Qué consecuencias se desprenden de este hecho? Se desprende en primer lugar que el fin debe necesariamente afectar profundamente al objeto práctico y, a través de él, a todo el conocimiento práctico en su totalidad⁹⁰. En efecto, al ser el principio y punto de referencia de

⁸⁷Conviene recordar de todos modos —cfr. cap. 2, 1.b—, una vez llegados al núcleo que nos permite distinguir con fuerza los dos tipos de actividad intelectual, que los términos "conocer" y "dirigir" indican el estado puro o "esencia" de ambos dinamismos mientras que en la realidad nos encontramos con estructuras analógicas que pueden poseer un poco de cada uno de los elementos, como indica Maritain en el texto que estamos comentando.

⁸⁸Podría plantearse aquí alguna perplejidad sobre la entidad de este fin: ¿de qué fin se trata? Pensamos que Maritain se refiere principalmente a los fines que el sujeto desea y que lógicamente influyen en el conocimiento práctico. Esto no afecta a cuanto hemos dicho sobre la distinción entre fin del conocimiento (dirigir) y fin del sujeto, pero problamente solicita una teoría de la acción más potente que evite estas ambigüedades.

⁸⁹Cfr. Les degrés du savoir, pp. 823 y 1090 y Clairvoyance de Rome, p. 1105.

⁹⁰ Maritain tiene consideraciones especialmente interesantes sobre la relación

todo el saber que debe ser constituido, el fin influye en la misma estructura del objeto obligándole a amoldarse a sus características, a conformarse a su imagen y semejanza⁹¹. Esto mismo puede ser visto considerando que lo operable existe como tal exclusivamente en relación al fin que se pretende obtener y fuera de él no tiene sentido. Ser operable significa estar articulado y estructurado para conseguir un fin, un objetivo. Esto permite, a su vez, hablar de una suerte de carácter compositivo del *objeto* del conocimiento práctico, ya que debe ser com-puesto, es decir, *puesto* simultáneamente con el fin, en la medida en que ambos se determinan mutuamente⁹².

Pero la influencia del fin no se limita a la conformación interna del conocimiento sino que va mucho más allá: lo hace *existir*. ¿Qué sentido tiene una actividad directiva sin un fin? Ninguno. Es el fin el que origina el dinamismo de la persona y consecuentemente hace nacer el movimiento práctico de la inteligencia. «El objetivo, por tanto, afirma Finnis, es un aspecto real de la realidad dinámica de la razón práctica y una condición necesaria para que la razón sea práctica» Sólo cuando sabemos o intuimos qué es lo que queremos nuestra inteligencia comienza el trabajo de determinación de los medios y de invención de los caminos para llegar precisamente a ese objetivo que se desea.

Por eso, si el fin inicial no fuese el adecuado o fuese comprendido sólo de modo parcial o erróneo, toda la consecuente actividad de la inteligencia práctica se resentiría en mayor o menor grado. Esto es particularmente importante para la ética y Maritain ha insistido en ello

entre los fines y el conocimiento práctico-técnico (cfr. *L'intuition créatrice*, pp. 169-171). Para la relación entre fin y ciencias prácticas vid. *Clairvoyance de Rome*, pp. 1101-1106 y 1131-1136.

⁹¹«L'operabile *incorpora*, cioè dice *intrinseca* relazione al fine. Se muta il fine muta anche la formalità stessa dell'operabile. Per questo Maritain ha detto che l'argomentazione morale è "sospesa alla considerazione dei fini". Al variare dei fini variano le conclusioni del sapere morale» (S. MOSSO, *Fede, storia e morale*, cit., p. 80). Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 1, a. 5, c y M. LABOURDETTE, *Connaissance pratique*, cit., p. 154.

⁹²Cfr. *Les degrés du savoir*, pp. 823, 1088, 1090-1091. Esta característica está ligada, lógicamente, al carácter compositivo de la *actividad* del conocimiento práctico.

⁹³J. FINNIS, Natural Law and the "Is"—"Ought" Question, cit., p. 272.

con gran fuerza⁹⁴. Sólo conociendo adecuadamente el fin, particularmente el Fin último, aunque también los fines intermedios o infravalentes, la ética puede constituirse como verdadera ciencia directora del obrar humano⁹⁵.

e) Sobre la voluntad

Acabamos de ver que los fines son los principios del conocimiento práctico pero, podemos preguntarnos: ¿no es el fin el objeto propio de la voluntad? Y entonces, ¿cómo puede ser que una misma realidad sea el objeto de dos potencias diferentes? ¿o es que en el ámbito práctico existe una peculiar unidad entre el intelecto y la voluntad que hace que se interrelacionen de un modo original y más íntimo que en otros ámbitos? Son cuestiones difíciles que nos introducen, quizá rudamente, en un tema nuevo e importante: el papel de la voluntad en la actividad práctica del intelecto. Se trata de un tema arduo al que Maritain dará la respuesta más satisfactoria sólo en la última fase de su reflexión. Por eso debemos contentarnos por el momento con algunas indicaciones en espera de esa visión más completa⁹⁶.

Una primera respuesta indica intuitivamente que la influencia de la voluntad debe ser mayor en el caso de la inteligencia práctica que en el de la especulativa. Los términos que hemos venido utilizando: dinamismo, flujo, dirección, fin, apuntan efectivamente en esa línea. La dificultad estriba en dar un contenido preciso a esa intuición.

⁹⁴Cfr. Science et sagesse, pp. 115-116 y 168-170 y C. CLERICO, Dottrina di Maritain, Extracto, cit., p. 50.

⁹⁵También ha encontrado aquí apoyo su tesis acerca de la filosofía moral adecuadamente entendida. La ética natural no conoce el fin real del hombre (la visión beatífica) y por eso no puede ordenar de modo completamente correcto sus acciones. Cfr. *De la philosophie chrétienne y Science et sagesse*, cap. III y Anexos y J. de FINANCE, *Etica generale*, Tipografia Meridionale, Cassano Murge (Bari) 1975, pp. 19-22.

⁹⁶De todos modo ya desde ahora es necesario tener presente que debe superarse una visión antropológica que separe totalmente inteligencia y voluntad porque el camino hacia una comprensión del problema se cierra de partida. Una buena exposición de la esterilidad a la que conduce esa posición se puede encontrar en R.T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980, pp. 12-29.

Pensamos que, en esta segunda fase de la reflexión maritainiana, el elemento clave que nos permite establecer ese contenido es la noción de fin. El fin es el principio de la inteligencia práctica, pero es asimismo determinado por la voluntad. Por eso, a través de la noción de fin es posible describir en cierta medida cómo influye la voluntad en el conocimiento práctico.

La voluntad influye, en primer lugar, *especificando* el tipo de saber práctico ya que, al elegir el fin, determina el principio del conocimiento y a través de él todo su contenido⁹⁷. Por el mismo motivo la voluntad afecta a la verdad práctica. Si el fin elegido es correcto será posible razonar verdaderamente; en cambio, si el punto de partida es erróneo, todo el posterior razonamiento estará completamente viciado. Por eso Maritain estima, de acuerdo con la tradición tomista, que la rectitud de la voluntad es un requisito para la existencia de la verdad práctica.

Este requisito se encuentra gobernado por las leyes de la analogía, por lo que su importancia varía según el tipo de saber que se está considerando. Es mayor en los niveles en los que la voluntad tiene más poder, es decir, en los que se encuentran más cercanos a la acción⁹⁸. De ahí que Maritain afirme que las ciencias prácticamente-prácticas y el arte *«implican y presuponen* para juzgar de una manera verdadera las rectas disposiciones del querer y una cierta purificación del apetito con relación a los fines que ellas conciernen»⁹⁹. La verdad de la filosofía moral, sin embargo, como se refiere a los principios inmutables del hombre que no están al arbitrio de la voluntad, «no

^{97«}Dans tout un immense domaine humain, non pas philosophique, mais éthique et estéthique, le vouloir intervient aussi dans l'ordre de *spécification*, pour déterminer la texture même de la connaissance. Il reste que dans l'élaboration du savoir philosophique et metaphysique (qu'il s'agisse de la philosophie morale ou de la philosophie spéculative), les dispositions de la volonté n'ont de soi aucun rôle specificateur à jouer» (*La philosophie bergsonienne*, nota 25, p. 41).

⁹⁸Cfr., p. ej., *Les degrés du savoir*, pp. 826-828, 1101 y C. CLERICO, *Dottrina di Maritain*, Extracto, pp. 22-23.

⁹⁹Les degrés du savoir (cursiva nuestra), p. 828. Para Maritain el arte es mucho más intelectual que la prudencia (cfr. *L'intuition créatrice*, p. 169) y la razón de fondo es que tiene como fin la obra material que hay que realizar, mientras que lo que considera la prudencia es el hombre (cfr. *Art et scolastique*, cap. IV).

implica ni regulación por el apetito recto ni moción afectiva»¹⁰⁰. Y el caso más extremo, como era de esperar, es el de la prudencia, donde la influencia llega a ser tan grande que la voluntad recta viene a constituirse en la *misma medida de la verdad*.

Por último, y de modo análogo a lo que indicábamos al tratar del fin, todavía es posible hablar de otra intervención de la voluntad, y más profunda. Tanto que, en cierto sentido, hace existir al intelecto práctico en cuanto tal. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que de alguna manera es *la voluntad quien transforma el conocimiento en dirección*, o, en otras palabras, que la inteligencia es directiva *gracias a la voluntad* porque es esta última la que hace existir el fin y con él todo el movimiento dinámico del intelecto. Por eso es posible afirmar—como ha señalado Labourdette— que «por el conocimiento práctico la inteligencia se supera en cierto sentido; a la llamada del deseo se hace luz directiva, medida de la acción, idea realizadora»¹⁰¹. El deseo del fin, dicho de otro modo, impele a la inteligencia fuera del conocer y le obliga a señalar las vías que conducen al objetivo que se pretende alcanzar¹⁰².

3. La formulación definitiva

La visión más sintética y definitiva de Maritain, la que corresponde a su tercera época de reflexión y que es la que ahora queremos considerar, se caracteriza esencialmente por una formulación más antropológica de todo el problema. Sin renunciar a las conquistas previamente adquiridas, antes bien, asumiéndolas de una forma más plena, Maritain siente la necesidad de reducir el nivel de formalismo, de suavizar o eliminar los cortes formales entre los diversos aspectos (objeto, fin, principios, etc.) y de unificar todas las dimensiones en la actividad del sujeto. Encontramos por eso una visión de la actividad de la inteligencia práctica más unitaria y, quizás por estos motivos, más accesible y más cercana.

Dentro de esa visión algunos elementos destacan con particular

¹⁰⁰Les degrés du savoir, p. 1090; cfr. *ibidem*, pp. 826-828, 1101. Sobre el tema de la verdad práctica volveremos más adelante. Cfr. cap. 2, 4 y cap. 7, 2.b.

¹⁰¹M. LABOURDETTE, Connaissace pratique, cit., p. 144.

¹⁰²Cfr. más adelante, cap. 2, 3.c.

fuerza: son aquellos puntos en los que Maritain ha sido todavía capaz de introducir alguna novedad sobre la base de lo adquirido previamente. Son también los únicos puntos que consideraremos para evitar repeticiones inútiles.

a) Modelar la actividad humana

Un texto clave de *L'intuition créatrice* sintetiza de modo magistral la visión madura de Maritain sobre el conocimiento práctico y, aunque ya lo hemos utilizado, pensamos que vale la pena citarlo de nuevo porque ahí se encuentran resumidos muchos de los nuevos aspectos o de las nuevas formulaciones que Maritain adopta en su tercer periodo.

«El intelecto especulativo conoce sólo para conocer. Aspira a ver y sólo a ver. La verdad, la aprehensión de lo que es, he aquí su única meta, su única vida. El intelecto práctico conoce en vista de la acción. Desde el principio, su objeto no es el ser que debe ser aprehendido, sino la actividad humana que hay que dirigir y las tareas humanas que hay que realizar. Se encuentra inmerso en la creatividad. Toda su vida consiste en modelar intelectualmente lo que será puesto en la existencia, juzgar acerca de los medios y los fines, dirigir o incluso gobernar nuestros poderes de ejecución» 103.

¿Qué novedades encontramos en este texto? El primer cambio importante es la modificación de la terminología por lo que respecta al objeto formal del conocimiento práctico. «Lo operable en cuanto operable» se ha transformado en «la actividad humana»: una realidad más rica, más antropológica y, en el fondo, mucho más precisa por cuanto dentro de la enorme variedad que encierra recoge un núcleo claramente comprensible y determinable. Unido a este cambio en la descripción del objeto formal se encuentra también otra novedad importante: una visión más dinámica y unitaria de la actividad de la inteligencia práctica. Los diversos aspectos que antes considerábamos separados (fin, principios, objeto, etc.) son ahora vistos como dimensiones inseparables de un único movimiento: el que realiza la inteligencia para introducir las acciones del hombre en la existencia.

Esto implica a su vez que el carácter directivo de la inteligencia

¹⁰³L'intuition créatrice, p. 161.

ya no viene presentado como una especie de forma que se impone a una realidad externa (lo operable) para dirigirla desde fuera. Se considera más bien que la inteligencia misma forma parte de ese movimiento, que ella es un elemento esencial de ese dinamismo que permite a la acción del hombre adoptar la forma conveniente y entrar con fuerza y precisión en la existencia. En definitiva, la inteligencia práctica se considera «como una forma en el seno de la cual nace y adquiere consistencia un acto a realizar»¹⁰⁴.

b) Creatividad: sobre la acción que no existe

«Creatividad»; «introducir una acción en la existencia», son expresiones que también se encuentran en el texto apenas citado y que ponen de relieve un nuevo aspecto del intelecto práctico que Maritain descubre y subraya en este último periodo: su carácter creativo. Este nuevo e importante matiz surge de la toma de conciencia de un hecho simple pero radical: que el intelecto especulativo, como busca conocer, se enfrenta siempre necesariamente a algo que ya existe. Sin embargo, el intelecto práctico, como busca dirigir, lo que tiene delante es una realidad que no existe, sino que hay que inventar e introducir en la existencia: la acción humana. Y eso significa creatividad.

Ya en *Du savoir moral* es posible encontrar alguna intuición de este punto. En este texto, por ejemplo, afirma Maritain:

«El objeto de la moral nos aparece como una obra que la razón humana tiene que hacer (*a à faire*), es una creación de la inteligencia y de la libertad que hay que hacer surgir en el ser según la regla conveniente» 105.

y en otro lugar distinto indica:

«El objeto de una *ciencia* práctica como la medicina nos aparece como un efecto que la razón humana tiene que producir en la existencia, a saber, la salud o curación en el hombre; y si en nuestros días existe una tal confusión entre los mismo médicos sobre la naturaleza de este arte, es porque se ha olvidado la noción de ciencia práctica y se toma la

¹⁰⁴Du savoir moral, p. 927.

¹⁰⁵*Ibidem.* Cfr. *Clairvoyance de Rome*, p. 1134.

medicina por una ciencia —especulativa— aplicada, una biología aplicada o una fisiología aplicada; curar (*la guérison à produire*) cesa de ser un objeto de ciencia, y la medicina-ciencia se convierte en una medicina sin enfermo, que se preocupa de reacciones de laboratorio cada vez más numerosas, pero no del hombre que hay que curar»¹⁰⁶.

Pero las formulaciones más claras y decididas sobre la creatividad del conocimiento práctico son posteriores y deben mucho a sus reflexiones sobre la estética y a la lectura de los existencialistas¹⁰⁷. Por lo que respecta al arte basta recordar el título de su obra principal, *L'intuition créatrice*, que resulta suficientemente elocuente en cuanto al sentido creador de la inteligencia¹⁰⁸. El libro entero es una investigación sobre el poder creador de la intuición del artista que tiende a manifestarse siempre de modos nuevos en la belleza sin que corra jamás —si se trata de una verdadera intuición— el peligro de repetirse o agotarse porque su fuente es un trascendental que contiene una riqueza inextinguible¹⁰⁹.

La técnica también es creadora, aunque en menor grado, porque las leyes de la materia y de la producción obligan a respetar unos esquemas más fijos y alzan moldes y barreras que no se pueden superar fácilmente¹¹⁰. Y en la ética —aunque pudiera pensarse lo contrario— también es posible hablar de creación. Hay, ante todo, creación del acto en el sentido de que se pone algo radicalmente nuevo en la existencia; pero hay también novedad en la invención o

¹⁰⁶Du savoir moral, pp. 926-927.

¹⁰⁷Mosso ha remarcado el recato con que emplea Maritain el término creación en su primeras obras en comparación con la fuerza con que lo usa en textos posteriores. Cfr. S. MOSSO, *La decisione morale della persona come «creazione» secondo la concezione tomista di J. Maritain*, en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, VI*, pp. 88-97.

 $^{^{108}\}mathrm{Cfr.}$ en particular el capítulo IV: "Intuition créatrice et connaissance poétique".

¹⁰⁹La reflexión maritainiana sobre el conocimiento estético es muy extensa y profunda. Además de *L'intuition créatrice* se pueden encontrar indicaciones importantes en *Art et scolastique*, *Frontières de la poésie et autres essais* (1935), Oeuvres complètes, vol. V, *Situation de la poésie* (1938), Oeuvres complètes, vol. VI, etc. Una amplia información bibliográfica la proporciona una *Nota bibliografica* publicada por P. VIOTTO en la traducción italiana de *Art et scolastique*, Morcelliana, Brescia, pp. 177-189.

¹¹⁰Cfr. *L'intuition créatrice*, pp. 169-171.

aplicación de la regla, porque las leyes son ciertamente universales, pero todo hombre y toda situación humana son absolutamente únicas. «Jamás el mismo caso moral se presenta dos veces en el mundo. Hablando estrictamente no hay nunca un precedente, cada vez me encuentro en la situación de tener que introducir en la existencia un acto único en el mundo»¹¹¹. Por eso, la prudencia, que es quien debe dirigir lo singular, se coloca en la línea de la belleza, ya que cada una de las reglas que establece tiene necesariamente un elemento de novedad que corresponde a la originalidad intrínseca de cada acto moral¹¹².

c) La inteligencia en la voluntad

Hablar de creación significa plantearse con más fuerza la relación de la inteligencia con la voluntad en el saber práctico. Y de nuevo debemos recurrir a *L'intuition créatrice* para encontrar el texto revelador.

«En el caso del intelecto especulativo, el apetito —es decir, la voluntad, pero no en el sentido de simple poder de decisión, sino en el sentido más amplio de energía humana de deseo y de amor que tiende hacia todo bien existencial— no interviene mas que para llevar al intelecto a ejercitar su propio poder, por ejemplo, a plantear y buscar la solución de un problema matemático o de una investigación etnológica. Pero una vez que el intelecto está trabajando, el apetito ya nada tiene que ver con ese trabajo, al menos si se trata de un conocimiento normal por conceptos, que no depende más que de las armas de la razón.

Sin embargo, en el caso del intelecto práctico, el apetito juega un papel esencial en la obra mismo de conocimiento. De un modo o de otro, y en grados muy diversos (pues la practicidad admite todo tipo de grados) la razón opera ahora conjuntamente con la voluntad. Tomado en sí mismo, en efecto, el intelecto tiende únicamente hacia la captación del ser; y solamente en cuanto penetrado, de una manera o de otra, por el

¹¹¹Court traité, p. 56.

¹¹²Esta originalidad depende del hecho de que en cada acto moral el hombre se encuentra de un modo nuevo frente al misterio del mundo y de su libertad, pero no significa que deba reinventar completamente en cada acción sus criterios morales. Debe modificarlos únicamente en relación a la novedad que se presenta en la acción. Para un tratamiento más detallado de este punto remitimos al cap 7, 1.

movimiento del apetito hacia sus fines propios, se ocupa, no del ser a captar, sino del acto que debe ser puesto»¹¹³.

El texto es claro. Maritain especifica sin ambages en qué se particulariza la constante distinción entre intelecto especulativo y práctico para el caso específico de la voluntad. En el saber especulativo esta potencia juega un papel externo al proceso cognoscitivo; en el práctico juega un papel esencial. Ahora bien, es precisamente la nitidez de la afirmación la que plantea un problema difícil e ineludible: ¿cómo es posible que la voluntad juegue un papel esencial en la misma obra del conocimiento sin deformarlo por eso mismo?

El tema no es nuevo, pero sí terriblemente complicado por lo que resulta muy difícil resolverlo en profundidad. Además, como señalamos más adelante¹¹⁴, estimamos que esto no es completamente posible dentro de las coordenadas antropológicas utilizadas por Maritain. Por eso, nos limitaremos ahora a indicar de qué modo puede resolverse parcialmente el problema dentro del pensamiento de este autor. Un primer elemento fundamental es rechazar de partida toda visión de la inteligencia y de la voluntad como dos potencias radicalmente separadas que, en la visión más extrema, podrían ser identificadas como una voluntad "ciega" y una inteligencia "inerte". Tal tipo de planteamiento conduce, por un lado, a cortocircuitos entre la inteligencia y la voluntad de muy difícil resolución¹¹⁵ y, por otra parte, es contrario a la experiencia que nos muestra a la inteligencia y a la voluntad como dos dimensiones de la actividad unitaria del hombre.

El segundo elemento consiste en advertir que la actividad directiva de la inteligencia práctica sólo tiene sentido en el movimiento de la voluntad y en dependencia de ella. El hombre, en efecto, sólo está interesado en dirigir su actividad cuando busca algún fin y la inteligencia práctica, por tanto, sólo puede existir y sólo tiene sentido en ese movimiento; sólo puede ser comprendida en el

¹¹³L'intuition créatrice, p. 162 (cursiva nuestra). Una intuición del problema en este mismo sentido se encuentra ya en *Du savoir moral*, p. 927.

¹¹⁴Cfr. cap. 2, 4.c y Epílogo.

¹¹⁵Cfr. más adelante el apartado 2 del cap. 7: "El juicio práctico: la revelación del hombre a sí mismo".

horizonte intencional de la voluntad¹¹⁶. K. Wojtyla ha reafirmado este punto con fuerza al recordar que «en el orden práctico el factor esencial es el acto de voluntad» y que, por consiguiente, «la función práctica de la razón toma forma bajo la influencia de los impulsos de la voluntad. Por lo tanto, toda motivación forma parte del proceso de la voluntad y debe ser analizada en su interior. No se puede estudiar el problema analizando la actividad de la razón práctica en abstracto y añadiendo después desde el exterior la "actividad" de la voluntad»¹¹⁷.

Estos dos elementos, como decíamos, probablemente no resuelven el problema de modo completo, pero creemos que permiten comprender más fácilmente cómo es posible que la voluntad juegue un papel esencial en la actividad de la inteligencia práctica. Es más, en un cierto sentido, permiten ver cómo ésta sólo puede existir en el movimiento que lleva hacia la acción y en dependencia de los motivos que úniamente se encuentran en el acto voluntario. Es interesante observar, por último, que esto es válido no sólo para la prudencia, que es el saber más directivo, sino para todo el abanico analógico de la inteligencia práctica, incluida la filosofía. En este preciso sentido, pensamos, debe entenderse la siguiente afirmación de Maritain. «Si la inteligencia humana sabe naturalmente que hay que hacer el bien y evitar el mal, es porque ve este primer principio al ser llamada en el movimiento de la voluntad hacia la acción; y la voluntad provoca a la inteligencia a la elaboración de la ciencia moral para poder actuar de acuerdo con este primer principio»¹¹⁸.

4. Sobre la verdad práctica

a) La originalidad de la verdad práctica

La doctrina tomista sobre la verdad está edificada sobre unos pilares sólidos que parten de la noción de adecuación. La verdad es según la expresión hecha clásica por S. Tomás— «adaequatio rei et

¹¹⁶Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, Ética general, Eunsa, Pamplona 1991, pp. 170-171.

¹¹⁷K. WOJTYLA, *I fondamenti dell'ordine etico*, Cseo, Bologna 1980, p. 58. ¹¹⁸Du savoir moral, p. 927.

intellectus»¹¹⁹. La fórmula pretende expresar básicamente que la inteligencia es capaz de amoldarse e identificarse con las cosas, y de darse cuenta de cuando se da realmente esa identificación. Esto ocurre esencialmente en el juicio, la segunda operación intelectual, que por eso constituye el "lugar" propio o privilegiado de la verdad. Es posible, además, hacer una distinción adicional para recalcar que la comprensión sólo es posible por una cualidad intrínseca y misteriosa de la realidad: su capacidad de abrirse a la inteligencia y dejarse captar por ella. Se suele distinguir así entre verdad lógica, la que existe en el interior de la mente y se expresa mediante el término «adaequatio», y la verdad ontológica (que lo es sólo en un sentido lato) y puede definirse como «la inteligibilidad o capacidad de los entes de ser captados por una inteligencia»¹²⁰.

Todos estos elementos son clásicos en la teoría de la verdad pero, una vez más, nos encontramos con que no pueden aplicarse directamente a la inteligencia práctica. También aquí existe una peculiar originalidad.

«Para el conocimiento especulativo, la verdad es la adecuación o la conformidad del intelecto con el ser, con aquello que las cosas son. Pero, ¿cómo podría ser así para el conocimiento práctico? Para el conocimiento práctico o creador no hay cosa preexistente a la que el intelecto se pueda conformar. La cosa no existe todavía, hay que ponerla en existencia (faire venir à l'être)»¹²¹.

¿Qué consecuencias se deducen de este hecho? La más radical e importante es la incapacidad que revela el concepto de adecuación para dar cuenta completa del fenómeno de la verdad en el ámbito práctico¹²². Maritain será consciente de ello y elaborará una propuesta

¹¹⁹TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 1. Cfr. *Les degrés du savoir*, pp. 422-427.

¹²⁰J.J. SANGUINETI, *Logica filosofica*, Le Monnier, Firenze 1987, p. 95. Cfr. también A. LLANO, *Filosofia della conoscenza*, Le Monnier, Firenze 1987, pp. 12-15, 17-42, 115-117.

¹²¹L'intuition créatrice, p. 162.

¹²²Ésta es también la conclusión a la que llega McCool en su análisis de la epistemología práctica maritainaina: «the conformity between mind and object which defines the truth ot the intelligence in its speculative use cannot be the conformity which defines its truth in its practical use» (G.A. MCCOOL, *From Unity*

que intente responder a esta necesidad.

b) Dos formulaciones

Como era de esperar también en el tema de la verdad práctica encontramos fases distintas en su pensamiento. La primera —que corresponde al segundo periodo señalado en cap. 2, 1.a— gira alrededor de un texto de Cayetano que ha dado mucha luz a Maritain, y que reza así: «la verdad del intelecto especulativo consiste en conocer, la verdad del intelecto práctico consiste en dirigir»¹²³. Como es fácil advertir el texto se conecta con el elemento más original de la inteligencia práctica: su capacidad de dirigir y establece la nueva noción de verdad en relación con ella siguiendo una lógica inapelable: si la inteligencia práctica dirige, su verdad debe consistir necesariamente en dirigir bien.

Esta afirmación, como en los otros elementos que hemos estudiado, debe entenderse en sentido analógico y consiguientemente varía según el nivel de inteligencia práctica que se considera. Afirma, en efecto, Maritain: «si, en la filosofía práctica, la verdad no consiste, como en la filosofía especulativa, pura y simplemente en *conocer*, consiste al menos en el *conocer* como fundamento del *dirigir*; mientras que en el saber prácticamente-práctico consiste ya en el *dirigir*, pero en cuanto fundado en el *conocer*; y en la prudencia no consiste formalmente más que en el mismo *dirigir*»¹²⁴. Esto significa, en otras palabras, que el elemento directivo de la verdad práctica está condicionado por el nivel directivo de la inteligencia práctica que se considera. Es poco importante lejos de la acción; aumenta a medida que nos acercamos al acto y en éste se hace determinante y esencial.

to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism, Fordham University Press, New York 1992, p. 127).

¹²³CAYETANO, In I-II, q. 57, a. 5, Commentaria in Summam Theologiae, S. Thomae Aq., Ed. Leonina, Roma 1891. Citado por Maritain en Les degrés du savoir, p. 1087 y en Science et sagesse, p. 229. Cfr. Art et scolastique, p. 630.

¹²⁴Les degrés du savoir, p. 1091; cfr. ibidem, p. 1087. Ya hemos mencionado las disputas que ocasionó este texto. A raíz del artículo citado de Ramírez, Maritain aclara lo siguiente: «Dire que la vérité consiste en un cas dans le connaître et en un autre cas dans le diriger (...) c'est dire que ce qui constitue la vérité des jugements portés, c'est leur conformité soit aux choses, soit à la direction qui convient à un acte à poser» (Science et sagesse, p. 228).

La verdad de la prudencia, en efecto, consiste esencialmente en dirigir bien la acción humana real, la que es puesta en la existencia por una persona concreta. Es una verdad que existe sólo *en* la acción¹²⁵.

Este modo de entender la verdad práctica necesita, para ser explicado completamente, el recurso al fin u objetivo que se persigue con la acción. Se dirige, en efecto, siempre en relación a un fin, «y como este fin es el objeto propio del apetito que ha presidido el nacimiento del conocimiento práctico, habrá que decir que éste encuentra su verdad en conformarse a un apetito, él mismo rectificado en relación a este fin»¹²⁶. Reencontramos así, en un nuevo contexto, la mención al papel que juega la voluntad en el establecimiento de la verdad práctica¹²⁷. Sólo el querer recto es capaz de establecer un fin verdadero desde el que se puede razonar correctamente. Por eso constituye un requisito indispensable para la determinación de la verdad. Podemos concluir, por tanto, afirmando que una teoría completa de la verdad práctica requiere dos elementos: que la dirección sea adecuada y que se haya elegido un fin correcto.

Cabe preguntarse cuánto se distancia este concepto de verdad de la noción de «adaequatio» o conformidad. Mosso, que sigue a Labourdette¹²⁸, estima que «aquí el criterio de verdad está invertido respecto al criterio de verdad especulativa: mientras ésta consiste en la adecuación de la razón con la cosa, la verdad moral consiste en la conformidad de la cosa a la razón»¹²⁹. Mosso pretende indicar

^{125«}La verdad práctica no es una verdad constatativa, sino factiva. No es una verdad a considerar, sino a hacer. El entendimiento práctico *hace* el orden de las acciones voluntarias, orden racional en el que estriba su verdad. (...). La verdad práctica no es la constatación de un orden sino la ordenación efectiva de la acción» (J. VICENTE ARREGUI, *El papel de la estética en la ética*, «Pensamiento», 176 (1988), pp. 447-448). En un sentido similar dice Inciarte: «By "practical truth" I mean not the truth of propositions about actions (for example the truth of moral judgements). By "practical truth" I understand rather the truth of actions themselves. True moral judgements are still theoretical» (F. INCIARTE, *Practical truth*, en *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, p. 203).

¹²⁶M. LABOURDETTE, Connaissance pratique, cit., p. 144.

¹²⁷Cfr. cap. 2, 2.e.

¹²⁸Cfr. M. LABOURDETTE, Connaissance morale, cit., p. 144.

¹²⁹S. MOSSO, *Fede, storia e morale*, cit., p. 123. Posteriormente ha matizado esta postura afirmando que la verdad es un concepto analógico (no equívoco como

justamente que en el ámbito práctico las realidades dependen de la inteligencia en la medida en que son creadas por ésta; pero pensamos que sería más adecuado hablar de *modificación* del criterio, en vez de inversión. En efecto, la inteligencia práctica mide y crea las acciones, pero a su vez ella tiene un punto de referencia al que adecuarse: el fin y el deseo de la voluntad.

Maritain lo expresa con claridad en *L'intuition créatrice* desde la perspectiva más antropológica propia de esta época.

«No es al ser, es al dinamismo tendencial del sujeto en relación a esta cosa todavía inexistente que hay que crear a lo que la inteligencia se debe conformar. Dicho de otra manera, la verdad en el conocimiento práctico es la adecuación o conformidad del intelecto con el apetito recto, con el apetito que tiende rectamente a los fines en función de los cuales la cosa que va a ser creada existirá. Esta afirmación, fundamental en la filosofía tomista, se aplica a los distintos campos del conocimiento práctico de los más diversos modos, y de una manera análoga no unívoca. Pero es verdadera para todo conocimiento práctico»¹³⁰.

Como podemos observar, la analogía no se hace depender ahora —como en el texto inspirado en Cayetano— de las diversas relaciones entre la actividad de conocer y la de dirigir, sino de un diferente grado de intervención de la voluntad. «En el caso de la prudencia, el apetito tiende hacia los fines de la vida humana y de ese modo juega un papel esencial en el conocimiento práctico; y la verdad es la conformidad a la voluntad recta o al apetito recto en cuanto que el apetito ha sido rectificado por las virtudes morales. Pero en el caso del arte, la voluntad juega su papel en cuanto tiende hacia la obra; y la rectitud de la voluntad o del apetito consiste en el hecho de tender al bien de la obra en la manera que debe ser creada por medio de las reglas descubiertas por el intelecto»¹³¹.

parece deducirse del texto anterior) dentro del cual se encuentra, con características peculiares, la verdad práctica. Cfr. S. MOSSO, *Il ruolo della connaturalità affettiva nella conoscenza morale secondo Jacques Maritain*, en *Jacques Maritain oggi*, (a cura di V. Possenti), Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 525-530.

¹³⁰L'intuition créatrice, pp. 162-163. Cfr. *ibidem*, nota 6, p. 169, pp. 170-171; *La loi naturelle*, p. 69 y TOMÁS DE AQUINO, *In VI Ethic.*, lect. 2, nn. 119-127.

¹³¹L'intuition créatrice, p. 169.

c) Algunas observaciones

Aunque volveremos una vez más sobre el tema de la verdad práctica¹³², puede ser interesante hacer ahora alguna observación. Hemos visto que la caracterización que Maritain hace de ella es una reproposición de un tema tomista en su manera acostumbrada: fidelidad al núcleo original e innovación. De todos modos, mientras en los elementos que hemos considerado previamente —creatividad, voluntad, dirección de la actividad humana— la novedad emerge con más fuerza y lucidez, ahora aparece algo más apagada y breve. La versión maritainiana de la definición clásica de la verdad práctica como adecuación entre dirección y apetito recto no parece particularmente enriquecedora. ¿A qué se debe esto?

Quizá centramos el objetivo si nos hacemos la siguiente pregunta: ¿qué sentido tiene hablar de verdad de la acción? Porque es evidente que un juicio puede ser verdadero o falso; pero ¿qué quiere decir que una acción sea verdadera? Desde luego algo bastante distinto. Maritain se ha dado cuenta de ello —de ahí su mérito—; pero la respuesta, esta vez, no resulta del todo convincente. Es posible hablar, ciertamente, de verdad práctica; afirmar que la acción debe conformarse con el dinamismo tendencial recto del sujeto, pero ¿no suena todo esto como un poco forzado? ¿como un intento de estirar determinados conceptos para utilizarlos en un ambiente para el que no han sido diseñados?

La dificultad, en nuestra opinión, apunta al núcleo del pensamiento de Maritain señalando su límite. Este filósofo parte de una tradición y la renueva, pero nunca replantea sus estructuras esenciales. Ahora bien, siendo esta tradición de orientación más bien intelectualista ¿podríamos sorprendernos al encontrar dificultades precisamente en el tratamiento de la praxis? Partiendo de una estructura diseñada desde un punto de vista especulativo, Maritain, con su gran capacidad renovadora, estira y remodela, renueva y reforma las nociones para que puedan tratar adecuadamente el mundo de la acción. Esto es correcto y positivo, pero ¿no nos quedamos cortos con este procedimiento? ¿no exige la praxis un planteamiento propio que no sea el mero resultado de una ampliación de nociones

¹³²Cfr. cap. 7, 2.b.

diseñadas para otro ámbito?

Porque, en realidad, aunque el límite principal aparezca en la noción de verdad práctica también pueden apuntarse algunas dificultades en otros aspectos considerados. ¿Existe realmente una separación tan drástica entre intelecto especulativo y práctico como la pinta Maritain? No parece que sea así, si atendemos a nuestra experiencia cotidiana. ¿No será que se ve forzado a esa separación para mantener la dimensión original de la inteligencia práctica recién redescubierta y evitar que perezca en el interior de un sistema que privilegia lo especulativo? Algo parecido podría decirse sobre la relación intelectovoluntad que, probablemente, requiere para una solución profunda del problema la revisión de un buen número de categorías antropológicas en la línea de una visión más unitaria y dinámica del hombre y de su obrar.

Aunque todavía sería posible añadir alguna consideración, no lo haremos, puesto que volveremos sobre este tema —y desde una perspectiva más amplia— en el epílogo. Por el momento nos parece suficiente haber indicado la existencia de esta dificultad que pone de manifiesto —junto a la originalidad previamente remarcada— el posible límite de la propuesta de Maritain. Esto nos ha permitido además ofrecer una clave interpretativa adicional para la lectura del trabajo.

3. La Originalidad de la Inteligencia Ética

1. La experiencia moral

Una vez determinadas las propiedades generales que posee la inteligencia ética por ser uno de los personajes analógicos del mundo de la inteligencia práctica, toca ahora describir aquellos elementos que la hacen original; es decir, aquellos aspectos y propiedades que la constituyen en un saber específico e irreducible a otros.

Comenzaremos esta tarea analizando la noción de experiencia moral. Las razones para ello son múltiples. La principal es que Maritain ha calificado el conocimiento moral del hombre común como una experiencia y, en este término, es posible entrever algunas particulares resonancias antropológicas y epistemológicas que es preciso analizar¹. Por otra parte, conviene ser plenamente conscientes de que el "paso" de la inteligencia práctica a la inteligencia ética no es tan simple como pudiera parecer en un primer momento. Hablar de ética significa hablar del *hombre* y, aunque Maritain haya dado un tinte antropológico a su epistemología práctica, resulta claro que ésta no ahonda todo lo necesario en la interioridad y peculiaridad de la persona. En este sentido, el análisis de la experiencia moral y de los contenidos fundamentales que comprende puede ser una ayuda importante para ir introduciéndonos poco a poco en el conocimiento ético.

Sabemos, además, que la contextura de la actividad intelectual depende del objeto al que se dirige. Ésta es otra buena razón para

¹Un análisis atento de la estructura de la experiencia moral y de las posiciones de algunos autores, entre ellos Maritain, se puede encontrar en A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid 1994, pp. 73-169.

analizar la noción de experiencia moral y, en particular, los contenidos que allí se encuentran. Ellos nos mostrarán cuáles son las realidades ético-antropológicas que constituyen el núcleo de la moralidad y, mostrándose a sí mismos, nos indicarán de un modo especular cómo y de qué manera está estructurada la inteligencia ética que debe captarlos y aprehenderlos.

a) Características epistemológicas de la experiencia moral

Ante todo conviene advertir que la presencia del conocimiento moral espontáneo en el pensamiento de Maritain es un hecho tardío; aparece sólo en su tercera etapa de reflexión. En la segunda —como se puede comprobar repasando los textos mencionados en el cap. 2, 2.b— nuestro autor entiende la inteligencia ética más bien como un flujo intelectual que parte de la filosofía moral —la ciencia especulativo-práctica que posee los principios más generales y fundamentales— y a través de las ciencias prácticamente-prácticas llega a concretarse en la prudencia². Este esquema, dentro de su claridad y cierta originalidad, tiene el defecto evidente de que no deja sitio para el conocimiento moral espontáneo; es más, da la impresión de que se afirma que el punto inicial de todo flujo práctico sería un saber filosófico. No se trata, evidentemente, de que Maritain haya pensado inicialmente que el hombre necesita un saber científico para dirigir sus acciones. Se trata simplemente de que este factor esencial por otra parte— no estaba presente explícitamente en su reflexión filosófica.

La tardanza en reparar en este punto no le ha impedido, sin embargo, recalcar con gran fuerza en lo sucesivo su importancia. Así, en *Neuf leçons*, un texto esencial para las reflexiones que ahora comenzamos a abordar, afirma:

«Hay que distinguir un conocimiento *filosófico* de los valores morales y un conocimiento *natural*, *prefilosófico*, de estos valores. Hace falta hacer esta distinción porque la filosofía moral presupone la experiencia moral. Hay un conocimiento moral, propio del hombre ordinario, de la

²Cfr., p. ej., en *Les degrés du savoir*, el gráfico de la p. 832 y el cuadro de la p. 1093. Vid. también la exposición del flujo intelectual que hace G. MORRA en *Il fondamento teologico della morale*, en *Jacques Maritain*, (a cura di A. Pavan), Morcelliana, Brescia 1967, pp. 29-31.

experiencia común, que precede al conocimiento filosófico. La gente no ha esperado a la filosofía para tener una moral»³.

La filosofía moral, efectivamente, viene después del conocimiento espontáneo. Es un conocimiento reflejo, de segunda mirada; un conocimiento que va detrás de los acontecimientos, de tal modo que, por ejemplo, es muy extraño que un filósofo moral se adelante a su tiempo ya que, en última instancia, no hace más que expresar filosóficamente realidades que ya se viven en la sociedad⁴.

¿Qué características tiene para Maritain el conocimiento espontáneo del hombre común? ¿Cómo describe epistemológicamente esta modalidad cognoscitiva? Como ya hemos señalado, el término que parece reflejar de modo más completo estas características es el de experiencia. Para Maritain el conocimiento moral del hombre común es una experiencia y, más en concreto, una experiencia moral⁵. No es sencillo, sin embargo, desentrañar el contenido epistemológico que comprende el término "experiencia" porque lo que esta palabra intenta poner de relieve es que estamos frente a un conocimiento vivencial, ligado existencialmente al sujeto. Y, justamente, lo que está ligado al núcleo interior del sujeto es muy dificilmente conceptualizable. Curiosamente, esta misma dificultad es la que, por contraposición, nos ofrece una primera indicación de las peculiaridades gnoseológicas que contiene este término. El carácter vivencial de la experiencia dice siempre relación e implicación del sujeto, incluye una referencia al sujeto y a su subjetividad como componentes inseparables y constitutivos de tal experiencia⁶.

³Neuf leçons, p. 789.

⁴Cfr. *Pour une philosophie de l'histoire* (1957), Oeuvres complètes, vol. X, pp. 704-705. Cfr. también J.R. CALO-D. BARCALA, *El pensamiento de Jacques Maritain*, cit., pp. 109-112.

⁵Este aspecto se pone especialmente de manifiesto en el análisis que hace Maritain del juicio moral en el segundo capítulo de *Court traité*.

⁶Puede ser útil precisar, aunque resulta bastante patente, que no se debe confundir sujeto o subjetividad con subjetivismo. El último término hace referencia a un relativismo gnoseológico; los dos primeros indican que hay un conocimiento sobre el sujeto y que se da en su interior o, en otras palabras, que el sujeto es también un objeto, una realidad que se puede conocer y que interviene en el mismo conocimiento. Cfr. K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Genova 1983⁴, pp. 15-18.

Esto pone de relieve otro aspecto importante: el carácter *interno* de la experiencia moral, es decir, el hecho de que la experiencia es fundamentalmente experiencia del interior del propio sujeto. Karol Wojtyla ha insistido con fuerza en este punto señalando la diferencia que existe entre la *experiencia moral* entendida como experiencia de mi propia vivencia de lo moral y la *experiencia de la moralidad* entendida como conocimiento del hecho moral en el mundo exterior⁷. La experiencia de la moralidad, con toda la importancia que posee, depende absolutamente de la primera, hasta el punto que si el sujeto no poseyera en su interior la propia experiencia del bien y del mal, no podría ni siquiera comprender el fenómeno de la moralidad en el resto de los hombres y de la sociedad. Ésta es también la postura de Maritain quien estima que la experiencia moral «sólo se capta si nos volvemos hacia nuestro interior» donde encontramos la vivencia del universo de la libertad.

La experiencia moral connota además otras propiedades epistemológicas: inmediatez, contraposición a un saber deductivo-racional, particular intervención de la voluntad, de las inclinaciones, del sentimiento, etc. Como tendremos oportunidad de considerar estos factores con atención en los capítulos siguientes, no nos detendremos en ellos por el momento. Ahora es importante atender a otro aspecto: el contenido o realidad que nos ofrece la experiencia moral. Ya hemos apuntado, en efecto, que determinar este contenido es encontrar simultáneamente pistas sobre la misma inteligencia.

b) El contenido de la experiencia moral: obligación, valor, fin

Para Maritain lo primero que nos presenta la experiencia moral es «el sentimiento de la obligación moral. Yo lo tomo como un hecho — explica—, un hecho de experiencia que aparece en todo análisis suficientemente correcto de la experiencia moral, ya sea en la forma de prohibiciones o de preceptos positivos»⁹. Este sentimiento no consiste

⁷Cfr. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1982, pp. 21-26 y *I fondamenti dell'ordine etico*, cit., pp. 22 y ss.

⁸Neuf leçons, p. 775. Cfr. *ibidem*, cap. V: "L'expérience morale et la fin ultime". En Maritain, de todos modos, hay una menor sistematización de este aspecto que en el pensamiento de Wojtyla.

⁹*Ibidem*, p. 835. La noción de obligación moral es análoga por lo que existen

en una forma kantiana vacía y formal que debería aplicarse a los diversos contenidos materiales, sino en la experiencia concreta que todo hombre posee de la tensión interior que se despierta en su deseo ante la presencia de un bien y, más específicamente, de un valor. El bien llama al hombre a realizarlo simplemente con su presencia y de esta manera lo liga, aunque libremente. Lo liga en cuanto que la persona es consciente de que realizando ese bien, introduciéndolo en su existencia, se hará buena y, por el contrario, rechazándolo se hará mala. Por eso, de manera simple pero profunda se puede afirmar que «el sentimiento de obligación es el sentimiento de estar *ligado* por el bien que yo *veo*»¹⁰.

Hemos hablado de *bien* y de *valor*, y esto tiene una justificación precisa ya que para Maritain el bien moral presenta dos dimensiones distintas, el fin y el valor, pero la que juega el papel principal en la génesis de la obligación moral es la última¹¹. ¿Cómo se puede caracterizar el valor? El valor no es otra cosa que el bien considerado en su aspecto *formal*, es decir, en su capacidad de llamar a la voluntad por constituir exclusivamente «como una cierta plenitud de ser, un cierto acabamiento cualitativo intrínseco en el que la propiedad de ser amable y deseable (...) tiene un valor en sí y por sí»¹². El valor es el bien en cuanto que atrae a la persona y la impulsa a su realización por un único motivo: su propia bondad y belleza¹³.

tipos diversos aunque el núcleo fundamental es común a todos ellos. Cfr. *ibidem*, pp. 834-837 y 906-908.

¹⁰Ibidem, p. 900. Sobre la obligación moral vid. también A. MANZONI, Osservazioni sulla morale cattolica, Edizioni Paoline, Torino 1986, pp. 274 y ss.

¹¹Maritain indica que ha tomado la noción de valor de Platón a quien corresponde el mérito de haberla descubierto (cfr. *La philosophie morale*, pp. 273-294). En este mismo sentido vid. W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La nuova Italia, Firenze 1968, p. 537.

¹²La philosophie morale, pp. 281-282.

¹³Aunque la obligación moral aparece desde el punto de vista fenomenológico como la realidad primera, antropológicamente hablando es segunda respecto al valor; la obligación depende del valor y se funda en él. Es la tensión necesaria, pero libre —y por lo tanto moral— hacia ese bien que es bueno en sí y de por sí. Como ha indicado Chalmeta, Maritain no pretende fundar la moral en la obligación; sólo quiere remarcar que es el primer dato que se presenta a nuestra mirada y a nuestra experiencia. Cfr. G. CHALMETA, *Jacques Maritain: El elemento gnoseológico en la constitución de la ley moral natural*, Extractum ex dissertatione ad Doctoratum,

La noción de valor, de todos modos, no es suficiente para dar cuenta de toda la experiencia que tenemos acerca del bien; es necesario hablar de otra propiedad o dimensión: el fin.

«Podría parecer que la pura atracción del bien y de lo bello es suficiente, sin ninguna consideración de la felicidad o del fin, para hacernos poner en vigor, para hacer pasar a la existencia aquello a lo que nos sentimos obligados (...). Pues bien, esto no es cierto. Estamos en presencia esta vez de una ilusión filosófica. (...) Fue una ilusión de Kant creer que el valor es suficiente por sí sólo como motivo de la acción moral. La bondad o malicia intrínseca de un acto nos proporciona el porqué *formal*, pero el porqué *final* continúa siendo necesario si se trata del ejercicio y del paso a la existencia; para poder morder en la existencia, los valores deben ser incorporados en el dinamismo de nuestra tendencia natural y necesaria hacia la felicidad»¹⁴.

El bien no es solamente una realidad que atrae, un valor, sino algo que se desea activamente realizar y poner en práctica, un fin. Es esta última noción la que permite recoger el segundo aspecto del bien que también está presente en la experiencia moral: «el bien no ya como valor, o en la perspectiva de la causalidad formal, sino como razón de la acción de la causa eficiente, o aquello por lo que el agente pasa al acto, aquello a lo que él tiende»¹⁵.

Lo que caracteriza con precisión al fin en relación al valor es que incluye o necesita una específica toma de posición por parte de la voluntad ya que una cosa es sentirse atraído por el bien (aspecto formal) y otra, bien diferente, realizarlo (aspecto eficiente-final). El valor llama al querer por su dignidad intrínseca, pero sólo la respuesta libre lo convierte en un fin que desencadena la actividad de búsqueda y realización. En una palabra, sólo la decisión de la libertad introduce el valor en el dinamismo existencial propio del sujeto.

Vemos así como son necesarias ambas nociones para expresar toda la realidad que nos transmite la experiencia moral sobre el bien. «El bien honesto —explica en este sentido Maritain— es a la vez *fin* y valor (aquí según el orden de ejercicio, allá según el orden de especificación) y en cuanto que es valor, se refiere al campo de la

Pontificia Universidad Urbaniana, Roma 1989, pp. 13-14.

¹⁴Neuf leçons, pp. 838-839.

¹⁵*Ibidem*, p. 819.

causalidad formal. En este orden de la especificación hay que decir como acabamos de hacer: el bien honesto es *amable* por sí mismo. [Ahora bien] Ser actualmente *amado*, y ser actualmente, existencialmente escogido, se refiere al orden de ejercicio y, por consiguiente, implica la puesta en marcha del dinamismo de la causalidad final, donde el bien está tomado como fin»¹⁶.

La primacía entre estos dos aspectos corresponde al valor porque él es la realidad que es buena en sí y por sí. El fin sólo viene en un momento posterior, como dinamismo de realización del valor. Maritain insiste sin cansancio en este punto porque considera que no darle la suficiente importancia conduciría casi inevitablemente a una "instrumentalización" del bien, a verlo como algo bueno exclusivamente porque nos conduce al fin (al fin último en el caso extremo) cuando, en realidad, la perspectiva adecuada es la contraria¹⁷.

«Si el ético considera las cosas desde esta perspectiva, los actos humanos no le aparecerán ya como moralmente buenos sólo en tanto que medios para el fin, el fin último de la vida humana. Su cualidad moral será concebida como un valor intrínseco que, en él mismo y por él mismo, independientemente de la consideración del fin, pide ser aprobado o desaprobado por la conciencia» 18.

Por eso Maritain recuerda que Santo Tomás ha insistido sobre todo en el aspecto del bien como valor. Una acción es buena en sí misma porque es conforme a la razón. Y precisamente porque es buena es capaz de conducir hacia el fin último¹⁹.

Esta doble dimensión del bien tiene importantes repercusiones para la inteligencia práctica pero, antes de considerarlas, puede ser interesante plantearse la siguiente cuestión ¿la presentación que hace Maritain del bien es estrictamente tomista o ha introducido alguna

¹⁶Ibidem, p. 780. En K. Wojtyla es posible encontrar una distinción similar entre la norma como *dirección* de un acto según la verdad y la determinación de la verdad como *valorización*. Cfr. K. WOJTYLA, *I fondamenti dell'ordine etico*, cit., pp. 122-125

 $^{^{17}\}mathrm{Cfr.}$ J.R. CALO-D. BARCALA, El pensamiento de Jacques Maritain, cit., p. 111.

¹⁸La philosophie morale, p. 282.

¹⁹Cfr. *ibidem*, p. 283.

novedad? En nuestra opinión, la respuesta correcta es que nos encontramos frente a una reformulación —en una dirección más antropológica— de la habitual distinción entre los aspectos formal y final del bien. Mientras, clásicamente, éstos son considerados como dos propiedades de una misma realidad, en Maritain existe una cierta transformación que apunta a considerarlos como dos realidades diversas: la primera, el bien contemplado como atractivo; la segunda, el bien querido, realizado o intentado. Obviamente, ésta última implica una decisión explícita —que puede ser de diversos tipos—por parte de la voluntad.

Esta reformulación, de todos modos, no siempre se presenta de modo claro y completo en sus textos por lo que, algunas veces, no resulta claramente patente que el bien y el fin sean dos realidades "diferentes" o, lo que es lo mismo, que entre ellas sea necesaria la intervención de un acto de la voluntad²⁰. A causa de esta ambigüedad la exposición que acabamos de hacer puede ser considerada parcialmente como una interpretación que tiende a subrayar el aspecto de separación entre estas dos realidades²¹. Estimamos, de todos modos, que se trata de una explicación que concuerda bastante bien con el conjunto de las tesis de Maritain ya que, por un lado, es fiel a su distinción entre fin y valor y, por otro, permite mantener una unidad entre ambos términos similar a la que encontramos en sus escritos. En efecto, todo valor, por su propio poder atractivo, incluye un fin, una cierta finalidad, aunque sea a nivel potencial. Y a su vez todo fin sólo puede serlo en la medida en que incluye un valor.

Pensamos que en el siguiente pasaje —uno de los más explícitos sobre la cuestión— se ve efectivamente cómo la explicación que

²⁰Esta ambigüedad está presente, por ejemplo, en la explicación que Mosso da de estos términos: «Maritain distingue il fine dal valore. Il valore è la bontà formale, intrinseca di un oggetto, dal punto di vista morale. Il fine è ciò per cui l'oggetto muove di fatto la volontà del soggetto. Si tratta di due angolature diverse della stessa realtà. Il valore è l'attitudine di un oggetto ad essere fine. Ora —Maritain su questo insiste— non basta il valore formale di un oggetto per muovere di fatto la mia volontà» (S. MOSSO, *Fede, storia e morale,* cit., pp. 80-81).

²¹Para esta particular interpretación nos hemos apoyado en J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Presses de l'Universitè Grégorienne, Roma 1962, pp. 55-104, quien desarrolla con profundidad las nociones de fin y valor sobre la base (explícitamente reconocida) del pensamiento de Maritain.

hemos proporcionado se adapta bastante bien a la letra de los textos maritainianos²².

«La noción de bien moral —afirma Maritain— tiene dos implicaciones:

- 1) La primera implicación es la de *valor* (en la línea moral). Entonces es el bien moral en la perspectiva de la causalidad formal, el bien significando la cualidad intrínsecamente buena de un acto humano.
- 2) la otra implicación de la noción de bien moral es la de *fin* (en la línea moral). Entonces el bien es conocido en la perspectiva de la causalidad final; se trata del bien al que el hombre tiende; el que toma por meta en su actividad moral (...).

Hablando de una manera completamente estricta el bien moral podría ser considerado sinónimo del bien como valor. Pero, en un sentido más general, el bien, en la esfera de la moralidad, significa tanto el bien como valor, como el bien como fin (especialmente como fin último).

Se trata —entendámoslo bien— de dos aspectos separados, no de dos cosas separadas. Todo valor (positivo) es potencialmente un fin, porque todo valor (positivo) significa la cualidad intrínsecamente buena de un acto o de una cosa. Y todo fin tiene un valor»²³.

2. El doble movimiento de la inteligencia ética

La existencia de dos dimensiones esenciales del bien —el fin y el valor— nos permite obtener ya una conclusión fundamental en relación a la inteligencia ética. Ésta deberá tener que recorrer necesariamente un doble camino: uno que conduzca hacia el valor y

²²No es fácil, de todos modos, liquidar definitivamente la cuestión interpretativa porque Maritain nunca escribió un tratado sistemático de moral. *Neuf leçons* está compuesto por un conjunto de lecciones y no tiene pretensiones de sistematicidad. *La philosophie morale*, por su parte, es un estudio fundamentalmente histórico y, aunque en el prólogo (p. 240) se anuncia la futura continuación en un tratado sistemático, éste no llegó a ver la luz. Quizá podría apuntarse —aunque entramos en el terreno de la hipótesis— que una de las razones que concurrieron a que Maritain no llevara a cabo esta obra fue precisamente que no consiguió integrar del todo su pensamiento moral.

²³Neuf leçons, pp. 772-773. Cfr. La philosophie morale, pp. 280-287.

otro que la encamine hacia el fin. Estos caminos, además, deberán ser diferentes porque el valor se *conoce* mientras que la persona se *dirige* hacia el fin. Reencontramos así, en la experiencia moral, las dos grandes propiedades que habíamos identificado en la actividad del intelecto práctico: conocer (como fundamento del dirigir) y dirigir. La inteligencia ética se orienta primero hacia el valor para conocerlo; y luego, una vez captado y transformado en un fin por la voluntad, se plantea el problema de la realización de la acción, de la obtención del fin mediante la introducción de una acción en la existencia. Veámoslo con un poco más de detalle.

a) El conocimiento del valor

Lo primero que aparece ante la inteligencia es el valor y hacia él orienta su primer movimiento, su impulso inicial. Estamos ante la dimensión *cognoscitiva* de la inteligencia ética. Es cognoscitiva porque el valor se sitúa esencialmente en el plano formal, puesto que es una realidad buena en sí y por sí, independientemente de mis deseos o de los fines que yo he establecido gracias a mi voluntad. El valor lo conozco, no lo creo o invento. Pero eso no significa que se trate de una realidad especulativa. El valor (y la inteligencia que lo conoce) son prácticos, aunque de modo imperfecto²⁴.

El valor es práctico en primer lugar porque implica la voluntad. Al presentarse como aquello que es digno de ser realizado, como lo que es amable y valioso, solicita a esta potencia, la obliga y no la deja permanecer indiferente²⁵. Eso significa también que el valor implica la acción y contiene la acción, aunque de modo sólo potencial: como la acción que sería bueno realizar pero que todavía no se ha llevado a la práctica. El valor se entremezcla asimismo con la noción de obligación al estar en el origen de la tensión del sujeto hacia el bien. Por todas estas razones, como decíamos, el valor es una realidad esencialmente práctica, aunque no de modo total, puesto que no es

²⁴«Les valeurs morales sont spécifiquement bonnes ou mauvaises parce qu'elles sont objet de connaissance pratique, non spéculative; objet d'une connaissance qui n'est pas spécifiée par ce que les choses sont, mais par ce qui doit être fait» (*Neuf leçons*, pp. 776-777).

²⁵Cfr. De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de Morale (1944), Oeuvres complètes, vol. VIII, pp. 72-74.

todavía el bien realizado e incorporado a la persona²⁶.

Pero ¿cómo se conoce este valor? «¿De qué manera un hombre, un hombre cualquiera que no ha estudiado ciencia ni filosofía, que se contenta con procurar vivir lo mejor posible, un simple miembro de la comunidad humana, conoce los valores morales?»²⁷. Para Maritain la respuesta a esta cuestión es clara: este hombre conoce los valores morales «por medio de las inclinaciones (par mode d'inclination). Nuestra inteligencia no juzga entonces en virtud de razonamientos y por conexión de conceptos, de demostraciones y de constricciones lógicas: juzga de una manera no conceptual, por conformidad con las inclinaciones que se encuentran en nosotros y sin que sea capaz de expresar las razones de su juicio»²⁸. La inteligencia, en otras palabras, más que juzgar y razonar, "descubre" el valor y, por eso mismo, en éste su primer movimiento, más que medir, se encuentra medida sin que tenga ocasión de ejercer su poder directivo y creativo. Debe aceptar el valor que se le propone mediante ese conocimiento por connaturalidad o inclinación.

Esto puede ser más fácilmente comprendido si distinguimos dos aspectos en el valor.

«El valor está en la línea de la causalidad formal intrínseca, es la cualidad moral, la forma o determinación ética intrínsecamente poseída por un acto de la voluntad humana. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que un acto tenga esta determinación intrínseca; que es lo que causa, en un acto, esta cualidad que nosotros llamamos su valor; qué es lo que hace que un acto humano sea moralmente bueno o malo? Es una relación a algo diferente del acto de libertad, a una cierta forma extrínseca al acto de libertad y a la cual se tiene que conformar, a la cual se conforma o no se conforma. He aquí la noción de norma que se remonta a la línea de la

²⁶Tampoco para Wojtyla el conocimiento de la verdad-valor es un saber estrictamente práctico. Cfr. G. BENÉYTEZ, *La libertad en el pensamiento de Karol Wojtyla*, Excerpta e dissertationibus in philosophia, Universidad de Navarra, Pamplona 1991, vol. I, n. 2, p. 115.

²⁷Neuf leçons, p. 791.

²⁸*Ibidem*, p. 796. Se trata de un punto importante al que dedicaremos todo el capítulo 4. Mosso ha llegado a decir que «esso ha una tale importanza nella conoscenza morale secondo il pensiero di Maritain, che ci sembra impossibile capire la sua visione etica se non lo si intende» (*Fede, storia e morale*, cit., p. 93).

causalidad formal extrínseca»²⁹.

La primera dimensión del valor aparece cuando se le considera desde el punto de vista ontológico. Entones es la cualidad que *un determinado acto posee*. Pero podemos comprender también el valor como una cualidad que sería bueno que nosotros realizáramos, como una cierta «forma racional o intelectual» que nuestra inteligencia descubre y que posee la cualidad de que sería bueno que se incorporara a nuestro ser. En este último caso el valor es *extrínseco al acto*, es precisamente la medida que debe poseer nuestro acto, la «causa formal extrínseca en virtud de la cual un acto moral es intrínsecamente bueno»³⁰. Y, por eso mismo, es la norma o *regla de la inteligencia práctica*.

El valor así entendido es la medida de la inteligencia práctica precisamente por su cualidad de ser "encontrado" y no "creado" o "inventando" por la obra de la inteligencia y de la voluntad. La inteligencia conoce el valor y debe adecuarse a él e informarse de su ser para poder después dirigir correctamente la acción, pues sólo si guía en relación a la norma la acción será buena. Desde este punto de vista, como causa formal extrínseca, el valor constituye para Maritain lo que denomina *norma-piloto* o norma-guía de la acción.

«La noción de forma, en el orden práctico, aparece así como connotando las nociones de *medida*, de *patrón*, de *matriz*; medida con la cual un acto se conforma en la medida en que tiene y para tener su plenitud de ser, medida con la cual está en desacuerdo cuando le falta esa plenitud en tanto que acto moral. La división de actos morales en buenos o malos implica una medida, un patrón por referencia al cual el acto en cuestión es o no es bueno en sí mismo (...). La norma así considerada, que es simplemente la medida con respecto a la cual un acto se forma en la medida en que es bueno, yo la llamo normaformante o norma-piloto»³¹.

Para aclarar el sentido de esta noción Maritain propone algunas

²⁹Neuf leçons, p. 873.

 $^{^{30}}$ Ibidem.

³¹*Ibidem*. Maritain justifica la necesidad de que exista una regla para actuar señalando que en todo ser creado es imposible que no haya distinción entre el poder operativo y la medida del poder operativo. Sólo en Dios se identifican. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 63, a. 1.

imágenes que se le asemejan: el diapasón que sirve para afinar los instrumentos; la mira de un fusil; el rayo electromagnético con el que un piloto guía su avión; etc. Pretende así hacer ver que la norma-piloto es el valor pero no en cuanto inherente a un acto, sino en cuanto medida que debe cumplir la acción para ser buena, para llegar a su plenitud de ser³².

Al igual que sucedía en la contraposición fin-valor, también ahora Maritain recalca que la norma-piloto no implica o contiene una dimensión imperativa.

«La noción de norma tal como la consideramos ahora, y esto es capital, no connota todavía la noción de precepto u orden. Los dos aspectos, los dos sentidos en cuestión están extraordinariamente cercanos el uno del otro. Pero esto no hace más que reforzar la importancia de señalar bien su distinción»³³.

Es importante separar el valor y el fin o, en otro nivel, la normapiloto y la dimensión imperativa porque sólo así se logra salvar al bien de una instrumentalización nociva que consistiría, como ya se ha comentado, en juzgar de la bondad de las cosas exclusivamente por su capacidad de conducir a un cierto fin predeterminado previamente. La persona no está obligada moralmente por el fin, sino por el valor. «La obligación es un *resultado* en nosotros, una *consecuencia* del valor del acto»³⁴. Las acciones son buenas (o malas) en sí mismas, por su valor intrínseco y por eso, única y exclusivamente por eso, son obligatorias.

b) La dirección hacia el fin

El segundo movimiento de la inteligencia práctica es la dirección hacia el fin. Una vez que el valor ha sido captado tiene que ser elegido, realizado e introducido en la existencia y sólo entonces se entra con plenitud en la dimensión práctica de la actividad humana. Pero para que esto suceda es preciso una actitud distinta tanto por

³²«La valeur, la bonté morale de l'acte *dépend elle-même de la norme ou de la règle* au sens de norme-pilote, de règle formante; elle implique conformité a cette norme» (*Neuf leçons*, p. 880).

³³*Ibidem*, p. 879.

³⁴*Ibidem*, p. 880.

parte de la inteligencia como por parte de la voluntad. Para que el valor se transforme en un fin es necesario ante todo un acto de la voluntad que lo elija y lo transforme en un deseo real del sujeto. Y este acto es el que decide la caracterización de la inteligencia práctica en este segundo movimiento.

Antes la inteligencia actuaba de modo pasivo o, más bien, receptivo, limitándose a acoger los datos morales que la experiencia le presentaba. Ahora su misión y actividad es diferente. El dato moral, el valor, está ya presente y es conocido. Lo que hace falta es alcanzar el deseo, obtener el fin. Y para lograrlo la inteligencia tiene ahora que ser creativa, inventiva y directiva; tiene que dedicarse a buscar activamente los medios y los caminos que permitan a la persona alcanzar y realizar los fines que desea³⁵.

Este cambio de actividad y de orientación de la inteligencia tiene muchas repercusiones epistemológicas. La primera y más importante, y que de algún modo domina a todas las demás, es la distinta relación que establece entre la inteligencia y la acción. Antes, en el conocimiento del valor, la inteligencia dependía en buena medida de la acción. Estaba determinada por ella y debía adaptarse a ella puesto que su objetivo era conocer. Ahora, la situación es, en cierto sentido, la contraria. Es la acción la que debe adecuarse a la inteligencia. Como es ésta la que encuentra o inventa las reglas que deben seguirse para obtener el deseo o fin, la acción debe someterse a esos criterios, debe formarse según ellos para que, al entrar en la existencia, se logre efectivamente el objetivo deseado.

Así, la inteligencia en este segundo movimiento no es simple constatación de un valor o, como mucho, guía; es orden, mandato e imperio, puesto que señala el camino que debe seguirse para alcanzar el fin deseado. La inteligencia adquiere ahora un carácter *normativo y preceptivo*; la capacidad de prescribir cómo debe ser hecha la acción. Desde este punto de vista, la inteligencia se convierte ahora en una

³⁵Este doble rostro de la razón ha sido tematizado por la escolástica a través de la visión de la inteligencia como *mensura mensurans* y *mensura mensurata*. «La raison est "la mesure des actions humaines". Or la raison —la raison humaine— est aussi une mesure mesurante, *mensura mensurans*. Mais elle est aussi une mesure mesurée, *mensura mensurata*, car la raison humaine n'est pas la règle suprême du bien et du mal» (*Quelques remarques sur la loi naturelle* (1952), Oeuvres complètes, vol. X, p. 955. Cfr. *La loi naturelle*, p. 16).

norma «en el sentido de norma-precepto, de norma-mandato, ley. (...) Puesto que la regla es una consideración necesaria para que el acto sea bueno, resulta que la regla impone un precepto que debe ser obedecido, al cual yo estoy obligado a obedecer»³⁶. Este carácter imperativo se explica en último término porque la norma-precepto vive en el dinamismo voluntario que impele al sujeto hacia sus fines. No estamos ante una inteligencia que simplemente comprende el fin, sino ante una inteligencia *en movimiento* hacia el fin siendo, al mismo tiempo, el criterio de ese movimiento³⁷.

Por la complejidad que incorpora la noción de norma-piloto Maritain ha llegado a asignarle una triple causalidad: *formal*, *eficiente* y *final*. La norma-precepto posee una causalidad formal porque es un modelo comprendido que contiene un determinado valor. Pero como ese valor ha sido adoptado como un fin que se busca realizar «no tenemos aquí una pura causalidad formal. Hay una especie de impulso que es dado por la norma-precepto»³⁸. Por último, como la tensión eficiente sólo puede existir en el interior de un dinamismo final, «la norma-precepto actuará de una manera eficiente en virtud del dinamismo teleológico de la vida moral (el fin es la razón de la acción del agente), es decir, en función del deseo del fin supremo, y de los fines a los que un hombre bueno ha suspendido su vida»³⁹.

³⁶Neuf leçons, p. 883. La conciencia social del carácter preceptivo de la norma depende en buena parte de factores extrafilosóficos: sociales y, sobre todo, religiosos, y han sido las religiones judía y cristiana las que han contribuido de manera decisiva a que este sentido de la norma haya sido asumido de manera preponderante en la civilización actual. En la civilización griega, por el contrario, el sentido principal era el de guía y medida de la belleza y de la armonía. De todos modos, a pesar de que en una determinada sociedad pueda predominar uno u otro de los aspectos, el carácter preceptivo está siempre presente, pues es esencial (cfr. *ibidem*, pp. 883-884).

³⁷Es patente que existe un paralelismo entre valor y norma-piloto y fin y norma-precepto. Maritain, además, ha hablado de un tercer tipo de norma: la norma-coacción que representa el aspecto opresor que puede tener accidentalmente la norma (cfr. *Neuf leçons*, pp. 885-887 y G. CHALMETA, *El elemento gnoseológico*, cit., pp. 16-21).

³⁸Neuf leçons, p. 884. Este impulso puede adoptar diversas modalidades: el propio de una norma moral incondicional: "ama a tus padres"; las "órdenes" de los anuncios publicitarios: "consumid tal producto", "comprad tal coche", etc.

³⁹*Ibidem*, p. 885. Sobre la causalidad final en el conocimiento moral cfr. Y. SIMON, *La connaissance morale*, cit., pp. 9-11. En alguna ocasión Maritain ha

Podemos resumir, por tanto, lo dicho hasta el momento señalando que la inteligencia ética posee un doble movimiento que se inicia con el descubrimiento del valor por medio de las inclinaciones. El valor, a su vez, llama a la voluntad y la solicita, pero no la obliga de modo mecánico. Por eso es una realidad imperfectamente práctica. Impele a la acción, pero no es la acción realizada. Para que esto suceda es necesario que la voluntad se decida a realizar el valor y, con esta misma decisión, lo transforme en un fin. Es este preciso acto voluntario el que da origen al segundo movimiento de la inteligencia ética en la que ésta desarrolla sus capacidades directivas y creativas con el objetivo de introducir el fin en la existencia.

3. Algunas cuestiones particulares

Establecida la especificidad del conocimiento ético como experiencia moral y determinada la dirección y la estructura de su movimiento esencial nos encontramos ya en condiciones de proceder al estudio en profundidad de cada uno de estos aspectos. Ese análisis nos permitirá descubrir las grandes estructuras cognoscitivas y directivas que anidan en el interior de ese flujo. Será necesario analizar tanto el conocimiento por inclinación del valor (cap. 4) como las distintas formas en que éste se presenta al sujeto (cap. 5-6), una de las cuales viene habitualmente denominada ley natural. Será necesario asimismo estudiar el movimiento más estrictamente directivo o, en términos maritainianos, la interiorización de la ley natural, es decir, la transformación de la ley natural, que es universal, en una norma concreta y personal⁴⁰ (cap. 7). Todos estos pasos existen en el interior del doble movimiento general que acabamos de presentar, pero no sería lógico pretender una estricta separación entre ellos ni una rígida división en categorías puras: sólo conocimiento o sólo dirección. Cada uno de ellos es, a su vez, una realidad compleja que, si bien puede

establecido además una relación entre la norma precepto y el primer principio de la razón práctica o preámbulo de la ley natural (cfr. *Neuf leçons*, p. 883). Como veremos más adelante (cap. 5) esto puede explicarse porque tal principio representa de algún modo la esencia del dinamismo moral del hombre y comprende la conciencia de que el bien debe ser realizado (carácter imperativo de la inteligencia ética).

⁴⁰Cfr. *Neuf leçons*, pp. 887-888.

existir principalmente en un momento de ese dinamismo, no es nunca una forma abstractamente pura y separable.

De todos modos, antes de comenzar, será útil considerar algunos aspectos que pueden allanar el camino eliminando problemas y evitando equívocos.

a) La forma de la moralidad

Ante todo es necesario atender a una propiedad de la inteligencia ética que Maritain ha considerado al hablar de la *forma de la moralidad*, es decir, al plantearse qué es lo que hace que una acción sea buena o mala⁴¹.

A primera vista podría parecer —como opinaba Duns Scoto—que lo formal de la moralidad debe depender de la libertad ya que no es posible concebir un acto moral que no sea, por eso mismo, un acto libre. Sin embargo, Maritain estima que esta posibilidad no resiste a un análisis atento y debe ser rechazada.

«El libre arbitrio no puede constituir lo formal de la moralidad; ¿es que yo no soy igual de libre si decido hacer que si decido no hacer tal acto dado, tal mentira, por ejemplo? ¿Entonces, es indiferente hacerlo o no hacerlo? El libre arbitrio no puede constituir un principio de especificación. La libertad de autonomía tampoco»⁴².

Como la persona obra libremente tanto en una acción buena como en una mala debemos concluir efectivamente que la libertad no puede especificar lo moral: esta tarea corresponde a la razón. «Desde el punto de vista formal, lo que constituye la moralidad del acto es la conformidad con la razón»⁴³. Ésta es también por tanto la respuesta a nuestra pregunta inicial: la forma de la moralidad consiste en la *conformidad a la razón*.

La afirmación, de todos modos, no nos parece completamente

⁴¹Cfr. *La loi naturelle*, pp. 13-15. Maritain se plantea este problema en la introducción al primer capítulo de *La loi naturelle ou loi non écrite*, y para su resolución se remite expresamente a la doctrina de S. Tomás expuesta en la cuestión 18 de la *I-II*. Cfr. también *Neuf leçons*, pp. 880-882.

⁴²Neuf leçons, p. 882.

⁴³*Ibidem*. Cfr. *La loi naturelle*, pp. 15, 143 y *La philosophie morale*, p. 952. Se trata, como es patente, de la tésis clásica del tomismo.

clara por lo que podríamos intentar ahondar en su significado exacto. ¿Qué significa más en concreto que lo que constituye la moralidad del acto es la conformidad a la razón? La contestación más palmaria y evidente es que como la razón presenta el bien es por eso mismo la medida de los actos, la forma que éstos deben adoptar para ser buenos. Esta respuesta es, por supuesto, correcta, pero pensamos que es insuficiente porque Maritain ya ha hablado de la forma que deben adoptar los actos al disertar sobre la norma-piloto y, si la forma de la moralidad no consistiera más que en esto, estaríamos ante una repetición de ideas similares bajo nombres diversos. Ahora bien, no es ésta la situación verdadera porque al hablar de la forma de la moralidad Maritain quiere añadir un matiz distinto a lo que ya ha dicho previamente. ¿Cuál es este matiz?

Podemos encontrar una indicación atendiendo a uno de los términos que usa en uno de los textos que acabamos de citar: el de *constitución*⁴⁴. Esta palabra, en efecto, parece indicar no sólo la idea de regla o medida, sino la de "formación" o "creación" de la misma moralidad. La presentación del bien por la razón la constituiría precisamente en bien moral.

En realidad lo que estamos discutiendo es un problema clásico de la ética tomista: ¿la razón *presenta* únicamente el bien o lo *constituye*?⁴⁵ Para algunos autores, entre los que se encuentra Maritain, hablar exclusivamente de presentación (lo que corresponde a la noción de regla) implica quedarse corto y no valorar suficientemente que, como el hombre es racional, no basta que *conozca* el valor como desde fuera, sino que la inteligencia debe formar parte intrínseca y constitutiva de la acción. La norma de la acción no es por tanto una mera indicación de lo que debe hacerse sino que «entra con este sentido en la *constitución* misma del bien moral. Y esto es algo vitalmente requerido por la naturaleza del acto humano. Se puede decir que el acto aspira espontáneamente a su regulación, a su forma-matriz, porque no puede formarse sin esto»⁴⁶.

La justificación última de la aspiración del acto a la norma regula-

⁴⁴Cfr. *Neuf leçons*, pp. 880, 882.

⁴⁵Para toda esta cuestión que aquí sólo apuntaremos ver las interesantes consideraciones de J. DE FINANCE, *Ética Generale*, cit., pp. 172-190.

⁴⁶Neuf leçons, p. 880 (cursiva nuestra). Cfr. La loi naturelle, p. 28.

dora debe buscarse, a su vez, en la naturaleza de la voluntad. Como esta potencia es un apetito *racional* del bien no puede obrar fuera del ámbito de la verdad y de la inteligencia⁴⁷. Por eso, cuando desea actuar, cuando pretende conseguir un fin, solicita siempre una intervención precisa de la inteligencia para que le muestre el bien y para que dé una forma racional al acto que se va a realizar. En definitiva, para Maritain, la razón es «la regla y la medida de la voluntad humana, una regla por la que la bondad de la voluntad se constituye y se mide»⁴⁸.

En nuestra opinión, ésta es la perspectiva más profunda desde la que se puede entender la tesis maritainiana —y tomista— de la forma de la moralidad como conformidad a la razón. Nos parece, sin embargo, que no es del todo satisfactoria porque da la impresión de incluir en su interior un cierto formalismo que mina su utilidad. El problema esencial puede plantearse del modo siguiente. Al hablar de la forma de la moralidad en los términos en los que acabamos de hacerlo ¿estamos añadiendo realmente algo nuevo a cuanto hemos dicho previamente sobre el papel de la inteligencia en el conocimiento del bien? Aunque no es fácil responder de forma rotunda por el nivel de abstracción en el que se plantea la cuestión nos parece que la respuesta debe ser más bien negativa. Por un lado, la noción de norma-piloto incluye claramente la presentación del valor; por otra parte, la noción de norma-precepto parece, a su vez, incluir de manera suficiente la idea de la inteligencia como medio o forma en que se constituye la acción humana⁴⁹. Y así parece que se debe concluir que, efectivamente, la noción de forma de la moralidad no añade nada nuevo a cuanto ya se ha dicho de un modo más dinámico al hablar del doble movimiento de la inteligencia ética.

Sería posible intentar justificar la noción de forma de la moralidad a través de un camino diferente. Se podría concebir, en efecto, que al hablar de la forma de la moralidad como conformidad a la razón lo que se pretende es remarcar la prevalencia (o exclusividad) de la

⁴⁷Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 164-171: "La libertad como facultad de la inteligencia y de la razón. Aclaraciones en torno al concepto de razón práctica".

⁴⁸La loi naturelle, p. 39.

⁴⁹Cfr. cap. 2, 3.a.

razón en la constitución de la esencia de la moralidad. Como el hombre se define y caracteriza principalmente por su racionalidad, lo más esencial de la moralidad debería ser lógicamente la conformidad a la razón⁵⁰. Sin embargo, esta postura tampoco se encuentra libre de dificultades. La pega principal que puede achacársele es la de un cierto intelectualismo: se trataría de una posición que privilegia demasiado la inteligencia, sin darse suficiente cuenta de que en el acto moral intervienen muchos otros factores y, en particular, la libertad.

Por muy importante que sea la inteligencia, la moralidad no puede existir sin la libertad. En ese sentido, afirmar que el bien se constituye sólo por la conformidad a la razón parece una tesis incompleta. Además, desde esta perspectiva, se corre otro riesgo no menos importante: el de caer en un cierto formalismo vacío a la hora de determinar el criterio del bien. Decir que el criterio del bien es la conformidad a la razón no es decir nada concreto acerca del bien del hombre. Todo lo más es hablar del bien de una dimensión particular de su estructura, la de la razón⁵¹. Parece, por el contrario, que el criterio completo sobre el bien no puede ser más que la referencia a la globalidad de la persona, una referencia que se conoce *a través* de la razón pero cuyo contenido lo establece la persona en la unidad y globalidad de toda su estructura.

b) El reto del emotivismo

Otro punto interesante es la crítica radical que la teoría emotivista opone a cuanto ha sido dicho hasta el momento y, en particular, al conocimiento del valor⁵². Esta teoría parte del dato fenomenológico de que la valoración de las realidades morales se encuentra siempre muy

⁵⁰Algunas indicaciones útiles sobre este problema pueden encontrarse en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica general*, cit., pp. 220-223 aunque consideramos que no logra resolver completamente las dificultades.

⁵¹Algunos de los textos de S. Tomás tienen claramente esta orientación: «Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dionysum, 4 cap. de *Div. Nom.*» (*II-II*, q. 123, a. 12, c; cfr. *ibidem*, q. 141, a. 6, c). Y aunque puede darse una explicación satisfactoria de estas expresiones resulta patente la diferencia, p. ej., con S. Agustín, quien define el orden de las virtudes (el orden del bien en definitiva) como el «ordo amoris».

⁵²Para un brillante análisis del origen histórico de la teoría emotivista vid. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, cit., pp. 29-34.

ligada a las emociones y fija su atención también en que, en general, el hombre corriente no sabe dar respuesta acerca del *porqué* de sus decisiones o juicios morales. Sobre esta base el emotivista cuestiona de modo radical la racionalidad de los juicios de valor y concluye finalmente que tales juicios no son racionales, es decir, susceptibles de análisis científico, de reflexión y debate, sino meras reacciones emotivas, subjetivas, incontrolables e inobjetivables.

«Esta tendencia, encuentra su expresión más clara y a ultranza en ciertos seguidores del positivismo lógico (empirismo lógico). Según Ayer, "la presencia de un símbolo ético en una proposición no añade nada a su contenido como enunciación de un hecho". Se trata de una pura orquestación emocional, que no constituye ninguna afirmación y no implica ninguna posibilidad de verdad o de error. Un hombre puede disputar conmigo acerca de mi apreciación moral de tal o cual caso, pero no me puede *contradecir*. Yo expreso simplemente ciertas emociones morales y mi oponente también expresa, simplemente, otras emociones morales. En este terreno somos el uno y el otro como animales que se enfrentan sin un lenguaje común. Esta manera de ver—concluye lapidariamente Maritain— es coherente con el sistema del positivismo lógico. Yo la considero absurda»⁵³.

La respuesta resulta tan contundente porque hunde sus raíces en la misma concepción de la filosofía. Maritain considera absurdo que se niegue algo tan evidente como la realidad específica de la moralidad y la existencia de los juicios de valor. La tarea del filósofo no es inventar la realidad sino aceptarla tal como es, e intentar explicarla. De todos modos, nuestro autor ha observado la existencia de un punto de verdad en las afirmaciones de los emotivistas y se ha apresurado a sacarlo a la luz: la originalidad de los juicios de valor. No es lo mismo, en efecto, afirmar "son las 12" que "es malo matar". El segundo juicio incluye una valoración, el primero constata simplemente un hecho.

Para dar cuenta de esta diferencia y poder responder de manera completa a estos autores Maritain ha procedido a distinguir dos tipos

⁵³Neuf leçons, p. 782. Sobre este tema puede verse A. RODRÍGUEZ LUÑO, Ética general, cit., pp. 32-39: "Las objeciones de matriz positivista a la ética normativa".

de juicios: los *juicios de valor* y los *juicios de simple realidad*⁵⁴. Los últimos corresponden a las constataciones o afirmaciones sobre hechos mientras que, por el contrario, «los *juicios de valor* se refieren, en último análisis, al trascendental bien. Suponen un juicio de simple realidad, pero se distinguen»⁵⁵ porque «versan sobre lo más o menos bueno, lo más o menos perfecto»⁵⁶ o, también, sobre lo que debería encontrarse en un ser y no se encuentra.

Los juicios de valor existen por la sencilla razón de que la realidad no es estática, sino que se encuentra dinámicamente ordenada a unos fines y, de igual modo que es posible juzgar acerca de la existencia de hechos, es posible juzgar acerca de la adecuación o no de una realidad cualquiera hacia sus fines. Por eso, se puede indicar con seguridad y sin titubeos que «son verdaderos y auténticos juicios intelectuales; son juicios tan válidos y tan capaces de objetividad, de verdad y de error, como los juicios de simple realidad»⁵⁷.

No hay que precipitarse, sin embargo, a identificar juicio de valor con juicio moral⁵⁸ porque no todo juicio de valor es práctico; hay juicios de valor especulativos y juicios de valor prácticos y sólo estos últimos corresponden a los juicios morales⁵⁹. ¿Qué quiere decir esto? La terminología es, ciertamente, algo confusa, pero el fondo de la cuestión es claro. Maritain quiere poner de relieve simplemente que los juicios de valor (es decir, los que implican una valoración) no se limitan exclusivamente a los hombres ya que, como es patente, hacemos juicios de valor también sobre objetos, animales y cosas. El dinamismo hacia los fines no es algo exclusivo del hombre, se da también en el resto de la naturaleza. Pues bien, a los juicios que remiten exclusivamente a este área, Maritain los denomina juicios especulativos de valor (especulativos porque no implican o requieren una determinada actividad por parte del hombre). A su vez, a los juicios que se refieren al bien del hombre, a «un cierto bien particular

⁵⁴Cfr. *Neuf leçons*, pp. 782-783.

⁵⁵*Ibidem*, p. 782.

⁵⁶*Ibidem*, p. 786.

⁵⁷*Ibidem*, p. 782.

⁵⁸De todos modos, fuera de este contexto en el que Maritain pretende dar un particular significado técnico a esos términos los utilizaremos como sinónimos.

⁵⁹Cfr. Neuf leçons, p. 785.

relativo a la naturaleza y a los fines de este ser particular que es el hombre»⁶⁰ los denomina juicios de valor morales (o prácticos).

En resumen, frente al reto emotivista Maritain acepta que se asigne una cierta peculiaridad a los juicios morales, pero lo que no acepta en absoluto es que esto signifique un vaciamiento de su carácter racional. Los juicios éticos son auténticos juicios intelectuales y, además, ni siquiera son algo excepcional. «Se encuadran en un conjunto ya perfectamente conocido y perfectamente normal. El conocimiento especulativo, la metafísica, la filosofía de la naturaleza, las ciencias naturales, la medicina, la lógica, están llenos de juicios de valor que versan sobre el más o el menos de una cierta cualidad, o sobre la ausencia de una cualidad que debería estar ahí»⁶¹.

c) La "falacia naturalista": ¿existe un camino del ser al deberser?

Si la dificultad anterior afectaba más bien al conocimiento del valor, el problema que ahora debemos afrontar —y que es, en buena medida, una radicalización y desarrollo del anterior— afecta a toda la inteligencia ética. Se trata de un problema muy conocido y estudiado⁶² al que se suele referir con el nombre de *falacia naturalista*⁶³ o, también, *ley de Hume*⁶⁴.

¿En qué consiste esta dificultad? Para entenderla pensamos que es necesario partir de un presupuesto en el que se basan los seguidores de esta teoría, la de una fuerte separación entre el reino del ser y el reino del deber-ser (moral). Estos autores consideran que estos dos ámbitos de la realidad se encuentran bastante separados y, en buena

⁶⁰La loi naturelle, p. 13. Cfr. ibidem, p. 14 y Neuf leçons, pp. 771-773.

⁶¹Neuf leçons, p. 789.

⁶²Para toda esta cuestión puede verse R. GAHL, *Practical Reason in the Foundation of Natural Law*, cit., pp. 9-45: "The is-ought problem", donde analiza profundamente la cuestión desde varias perspectivas y donde es posible encontrar también abundante bibliografía.

⁶³La expresión es de G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, p. 10.

⁶⁴Se utiliza a veces esta expresión porque se considera que Hume ha sido el primero en plantearlo con cierta claridad. Cfr. D. HUME, *Treatise of Human Nature* (1740), Book 3, Part i, sec. 1, en *British Moralists*, Raphael, par. 504.

medida, son irreducibles entre sí. Así, el mundo del "ser" está constituido por las realidades que podríamos denominar estáticas, fácticas, o dadas; por hechos que se presentan sin más a la conciencia del hombre, pero sin invocar ningún deber moral por su calidad de realidades que existen independientemente de la voluntad y la inteligencia humana. Es el caso del mundo de la naturaleza, pero lo mismo puede decirse de realidades que tienen lugar en el interior del hombre, como los procesos físico-biológicos de su cuerpo. Tales procesos son importantísimos para la persona, pero se presentan como hechos independientes de su voluntad y, por tanto, no invocan ningún deber moral.

El reino del deber-ser, por el contrario, está constituido por las realidades humanas que dependen de la inteligencia y de la libertad. Éste es el terreno propio de la moralidad y en el que encontramos de forma verdaderamente auténtica las categorías éticas por las que debe regirse la persona: la ley moral, las normas, el sentimiento de obligación moral, etc. Por esta razón, se trata de un mundo fuertemente (o radicalmente) original con respecto al primero: el mundo de la libertad contra el mundo de la necesidad natural. Esto implica, entre otras cosas, que es irreducible al mundo del ser y que no puede deducirse de él como un corolario o conclusión.

La ley de Hume sanciona precisamente esta separación e irreducibilidad mutua de estos dos dominios. Esta ley indica que, como cada uno de ellos tiene su originalidad propia y peculiar, ninguno puede deducirse ni lógica ni metafísicamente del otro. Esto suele expresarse en ocasiones diciendo que no puede pasarse del ser al deber-ser lo que significa, en otras palabras, que ninguna ley exclusivamente físico-natural o metafísica puede convertirse, sin más, en una ley moral⁶⁵. Las leyes morales sólo se encuentran en el terreno del deber-ser. Por lo tanto, quien intentara proponer a la persona leyes físicas o metafísicas como leyes morales estaría cometiendo una falacia, la falacia naturalista precisamente; estaría indicando como moral aquello que es simplemente natural, biológico o metafísico.

⁶⁵La versión lógica de esta tesis impone que todo silogismo práctico debe partir de premisas que contengan el "deber-ser". Si se parte de premisas descriptivas que sólo tienen la cópula "es" y se quiere concluir en forma de imperativo tal silogismo es inválido.

Como se ha escrito mucho sobre este asunto nos limitaremos a apuntar algunas ideas que permitan situar a Maritain en el interior de este debate. En nuestra opinión, la tesis de la falacia naturalista contiene un elemento falso y otro verdadero. El elemento falso es la exasperación que implica dividir el mundo en dos grandes bloques entre los que no existen prácticamente puntos de contacto. Esta descripción puede quizá tener sentido desde una postura positivista en la que se procede a un reduccionismo de la realidad considerada como un conjunto de "hechos" de poca profundidad ontológica y desconectados entre sí. Desde esta perspectiva, efectivamente, parece difícil entender cómo se puede "pasar" o "conectar" el mundo de "hechos positivos" o del "ser" con el mundo del deber moral.

Pero, como comenta Viola, «la Gran División entre el ser y el deber-ser no puede ser aceptada por Maritain para quien el ser no se reduce a un dato de hecho»⁶⁶. El mundo circunstante no se presenta ante nuestros ojos en dos grandes categorías separadas. Toda realidad incluye en sí misma, gracias a la densidad metafísica que la constituye, las dos dimensiones: el ser estático y el deber-ser dinámico (o si se quiere, se presenta únicamente como "ser", pero incluyendo en este término los dos aspectos). Ahora bien, si se acepta este punto de vista, el problema que planteábamos casi desaparece. No hay que dar ningún paso ni superar ningún abismo para *pasar* del ser al deber-ser ya que esas dos dimensiones de la realidad se dan unidas en los seres⁶⁷.

A partir de esta última afirmación podemos proceder a describir el aspecto positivo que, en nuestra opinión, se encuentra en la "ley de Hume". Éste consiste fundamentalmente en poner de relieve que, por decirlo de algún modo, lo moral (el deber-ser) sólo puede surgir de lo moral o, en otras palabras, que no es posible deducir o extraer la moralidad de otro tipo de realidades aunque se trate de elementos natural-biológicos o leyes metafísicas. La moralidad es algo originario

⁶⁶F. VIOLA, Jacques Maritain et les problèmes épistemologiques actuels de la science juridique, «Nova et vetera», 53 (1978), p. 284. Cfr. también E. BERTI, Le vie della ragione, Il Mulino, Bologna 1987, p. 68.

⁶⁷«Si au contraire on entend soutenir la thèse qu'il y a un saute logique entre proposition descriptive et proposition prescriptive, on affirme alors une règle logique irréfutable» (F. VIOLA, *Jacques Maritain et les problèmes épistemologiques actuels de la science juridique*, cit., p. 284).

e irreducible a otras categorías y, por eso, ninguna ley que esté fuera de este ámbito, por muy verdadera y necesaria que sea, tiene la capacidad y la fuerza de obligar al hombre en conciencia. Lo único que obliga en conciencia a la persona es, precisamente, su conciencia, es decir, su propia tensión moral hacia el deber-ser⁶⁸.

En la medida en que Maritain, por su formación tomista, funda siempre el bien moral en el bien ontológico podría pensarse que cae en la falacia naturalista. Tal es, en efecto, la opinión de Belmans⁶⁹. Si así sucediera el pensamiento maritainiano sobre la ética se vería seriamente afectado en un sentido negativo pero los textos muestran con claridad que esto no ocurre⁷⁰. Aunque Maritain siempre explica el bien moral en función del ontológico, se preocupa de precisar que tal fundación no es en absoluto una *deducción*. «Yo no creo —explica—que el paso del bien metafísico o trascendental al bien moral se efectúe por una simple particularización lógica; supone la irrupción de un dato nuevo, supone la experiencia moral»⁷¹.

La ética maritainiana no cae, por tanto, bajo la "falacia naturalista" ya que parte directamente de la experiencia moral y allí encuentra todas sus nociones esenciales: el sentimiento de obligación moral, el valor, la norma, etc. Maritain no deduce la ética de la metafísica y además siempre tiene cuidado de precisar que a la ética no le preocupa fundamentalmente lo que el hombre *es*, sino lo que *debe ser*⁷². Y es que la ética es la reflexión sistemática sobre la experiencia moral del hombre, pero esta experiencia consiste fundamentalmente en el sentimiento de la tensión dinámica hacia el

⁶⁸Desde este punto de vista coincidimos con Finnis en que la ley de Hume es «true and significant» (J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, p. 5).

⁶⁹Cfr. T. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de S. Thomas*, Editrice Vaticana, Roma 1980, nota 21, p. 86 y nota 97, pp. 277-278.

⁷⁰Ésta es también la opinión de A. SCOLA, L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain, Jaca Book, Milano 1982, pp. 105-108. Para una visión crítica de este texto vid. F. MORENO, Actualidad de Jacques Maritain, Marracci, Santiago (Chile) 1987, en particular pp. 33-71.

⁷¹Neuf leçons, p. 771 y, más en general, pp. 773-777.

⁷²Cfr. *La loi naturelle*, p. 16.

bien y su realización. Éste es el punto de partida de la ética maritainiana que escapa a cualquier objeción de paralogismo naturalista.

4. El Conocimiento por Inclinación del Valor

El primer movimiento de la inteligencia ética es el conocimiento del valor. Se trata de un proceso fundamental para la persona, puesto que es la fuente de todos los contenidos morales pero, por eso mismo, es muy complejo y difícil.

En primer lugar, se trata de una experiencia cognoscitiva que se da en todos los hombres. Toda persona humana, en efecto, es capaz de acceder al valor moral. No existen hombres amorales; individuos que no tengan idea de la noción de bien o de valor o que ignoren que el bien se debe realizar. El valor es accesible a todos. Además, el valor se conoce de modo espontáneo; no hacen falta, al menos en los casos más esenciales y primarios, razonamientos complicados para captarlo porque, por expresarlo de algún modo, el valor se presenta, aparece. No se determina o decide por la persona, sino que se impone a la inteligencia con una evidencia fuerte e irrefutable que sólo pide ser aceptada. No es el sujeto, por ejemplo, quien después de un largo razonamiento llega a la conclusión de que es malo matar a un semejante inocente, sino que la maldad de esa acción se le presenta como una evidencia que debe simplemente aceptar.

Esta evidencia, de todos modos, no siempre es completamente transparente; puede aparecer con perfiles oscuros y confusos; como si escondiera su propia racionalidad. Para Maritain, esto se pone particularmente de manifiesto en que, a pesar de la fuerza con la que el valor parece imponerse a nuestra inteligencia, con frecuencia resulta muy difícil justificarlo racionalmente, explicar el *porqué* de su verdad. Sabemos que es así, que ese contenido moral es bueno, pero no sabemos dar una razón de ello¹.

Por otra parte, el valor aparece siempre en estrecha unión con la

¹Cfr. Le paysan de la Garonne, p. 686.

subjetividad y las tendencias de la persona. El valor despierta nuestras emociones e inclinaciones y no parece que el modo de captarlo pueda separarse y aislarse completamente de ellas. ¿Cómo sería esto posible, en efecto, si el valor es precisamente lo que llama a la voluntad, lo que se presenta al sujeto como digno de ser realizado? Además, si nos referimos no a un valor genérico, sino al bien real de un sujeto concreto, éste depende hasta en sus mínimos detalles de todo lo que ese sujeto es en ese momento dado y según la situación de su libertad. El bien real sólo existe para un sujeto concreto aquí y ahora.

Maritain ha sido perfectamente consciente de todos estos aspectos y problemas que se presentan en el conocimiento del valor y para resolverlos ha elaborado una precisa teoría gnoseológica: el conocimiento por inclinación. Es difícil exagerar la importancia y complejidad que tiene esta propuesta en el conjunto de la epistemología maritainiana y tendremos ocasión de comprobarlo abundantemente. Pero es precisamente esta misma complejidad la que aconseja introducirse por grados en la materia. Por esta razón, comenzaremos explicando cómo el análisis de estos datos de la experiencia moral ha llevado a Maritain a desarrollar su idea del conocimiento por inclinación. Después procederemos a analizar más en profundidad las características específicas de su propuesta.

1. El origen de la propuesta maritainiana

La propuesta maritainiana surge como un intento de dar una respuesta a las implicaciones que se deducen del análisis de la experiencia del conocimiento del valor por parte del hombre corriente. La primera y más importante conclusión a la que llega Maritain es que este tipo de conocimiento no puede ser explicado mediante un modelo racional-científico-discursivo. La razón es patente: en una forma algo desarrollada este tipo de saber es accesible sólo a unos pocos privilegiados, por lo que considerarlo como la fuente primaria del bien equivaldría a dejar fuera de la moral a la mayor parte de las personas; sin embargo, como sabemos, «la gente no ha esperado a la filosofía para tener una moral»². Además, y es otro elemento en su contra, el saber discursivo tiene mucho de producto, de obra, de

²Neuf leçons, p. 789.

creación, mientras que la experiencia nos muestra el valor como una realidad que se descubre de modo espontáneo y que se acepta o se rechaza.

La vía cognoscitiva que explique este fenómeno debe contar, por otra parte, con la subjetividad y con las inclinaciones. Esto plantea una dificultad especial porque estos elementos parecen perturbar más que colaborar en el proceso cognoscitivo; contaminan más que ayudan. Sin embargo, la experiencia moral muestra que es necesario tenerlos en cuenta.

Es en este momento cuando Maritain acude a la intuición tomista del «duplex modus iudicandi». S. Tomás menciona en diversos textos la existencia de un doble modo de juzgar³. El primero se produce per modum cognitionis, es decir, por sabiduría y ciencia, y corresponde a la persona experta que juzga sesudamente a partir de sus conocimientos. El segundo tiene lugar per inclinationem y es el propio de la persona virtuosa que juzga sin especiales razonamientos, simplemente siguiendo sus tendencias que le llevan a acertar y determinar el punto justo⁴. Por cuanto acabamos de decir es claro que el primer tipo de juicio no sirve para explicar el conocimiento del valor, pero el segundo apunta una posibilidad interesante. Es una posibilidad, de todos modos, limitada, porque en S. Tomás se encuentra poco tematizada; es más que nada una anotación, una sugerencia, restringida además a un marco bastante más estrecho y particular del que Maritain pretende abarcar. El Aquinate efectivamente no la propone para explicar el conocimiento del bien en general, sino que la aplica exclusivamente a algunos casos particulares: el juicio del hombre virtuoso y el conocimiento del místico⁵. De todos modos

³Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I, q. 1, a. 6, ad 3; II-II, q. 45, a. 2, c; In de Div. Nom. Exp., c. II, lect. IV, nn. 191-192; In III Sent., dist. 35, q. 2, a. 1, in c.

⁴Sobre este tema el estudio más preciso y atento es el de R.T. CALDERA, Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin, cit., donde puede encontrarse además amplia bibliografía. Cfr. también I. BIFFI, Il giudizio «per quandam connaturalitatem» o «per modum inclinationis» secondo san Tommaso: analisi e prospettive, «Rivista di Filosofía Neoscolastica», 66 (1974), pp. 356-393 y M. D'AVENIA, La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

⁵En las cuestiones sobre la ley natural también hace referencia a un conocimiento que debería estar ligado de algún modo con las inclinaciones. Cfr. I-

Maritain entrevé aquí un camino, una posible vía de salida a las dificultades que existen para explicar el conocimiento del valor: desarrollar la vía *per inclinationem* ya que ésta parece implicar un conocimiento espontáneo no discursivo que tiene en cuenta las inclinaciones del sujeto.

Para abrir esta vía Maritain recurrirá a sus propias reflexiones sobre el conocimiento por connaturalidad. Este autor, en efecto, había entrevisto ya anteriormente la necesidad de establecer nuevos caminos cognoscitivos para explicar la peculiaridad de algunos fenómenos — como el conocimiento estético y el místico— que escapan al conocimiento conceptual, el más desarrollado por la tradición tomista. Y en ese contexto había desarrollado la teoría clásica del conocimiento por connaturalidad⁶. Ésta se basa en que, cuando existe una comunidad de naturaleza, una similitud entre lo conocido y lo cognoscente, el conocimiento es rápido, fácil y espontáneo⁷. Maritain reflexionará sobre esta idea clásica hasta llegar a convencerse de que el conocimiento por connaturalidad no puede considerarse un fenómeno extraño que acontece en casos muy particulares, sino que es un tipo de conocimiento presente en multitud de ocasiones y momentos.

Éste es el cuadro general que está en el origen de su discurso sobre el conocimiento por inclinación. Las condiciones que impone la experiencia unidas a los estudios realizados sobre el conocimiento por connaturalidad le llevan a plantearse la posibilidad de que el conocimiento del valor pueda explicarse mediante *un tipo particular*

II, q. 94, a. 2.

⁶Sus reflexiones sobre el conocimiento por connaturalidad abarcan cuatro elementos fundamentales: el conocimiento místico (natural y sobrenatural), el conocimiento por connaturalidad intelectual, el conocimiento estético y el conocimiento moral por connaturalidad afectiva o conocimiento por inclinación. Cfr. *Quatre essais*, pp. 159-171 y *De la connaissance par connaturalité* (1951), Oeuvres complètes, vol. IX, pp. 980-1001. Una buena exposición global puede encontrarse en A. CASPANI, *Per un'epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain*, «Doctor communis», 1 (1982), pp. 39-67.

⁷En cada tipo de conocimiento por connaturalidad la comunidad de naturaleza se establece entre elementos distintos. Por esto, a pesar de poseer una base común, pueden ser saberes bastante diferentes. En el caso de la connaturalidad intelectual, por ejemplo, la similitud de naturaleza se da entre el *intelecto* y el objeto conocido. Cfr. R. MACINERNY, *Art and Prudence*, cit., pp. 142-149.

de conocimiento por connaturalidad: un saber en el que la comunidad de naturaleza se establece entre las inclinaciones de la persona y el bien.

2. Premisas antropológicas

Ya sabemos qué pretende Maritain al hablar de conocimiento por inclinación del valor y cuál es el contexto epistemológico en el que desarrolla su teoría. Ahora expondremos dos nociones antropológicas que intervienen en *el proceso psicológico concreto* que constituye este tipo de conocimiento y que interesa conocer antes de explicar este proceso con detalle. Se trata del preconsciente espiritual y de las inclinaciones humanas.

a) El preconsciente espiritual

Uno de los elementos que se habían puesto de manifiesto en el análisis del conocimiento del valor es que éste no surge en el proceso lúcido y frío de una reflexión científica, sino en una mezcla compleja con las tendencias y la subjetividad de la persona. Parte de esta complejidad se debe a que este proceso se enraíza en estructuras profundas de nuestro ser y por eso no es ni plenamente controlable ni plenamente consciente. Esto implica que si se quiere profundizar en la estructura de este proceso lo primero que hay que hacer es indicar cuál es el "lugar" en el que tal cosa sucede, es decir, hay que individuar el punto en el que la inteligencia actúa no con la lucidez crítica de la reflexividad, sino en confusa mezcla y participación con las demás tendencias de la persona. Sólo si se resuelve este problema será posible justificar y explicar cómo interviene la subjetividad de la persona y sus inclinaciones en la formación consciente pero noconceptual de los juicios de valor. Pues bien, este lugar es precisamente el preconsciente espiritual⁸.

Esta noción tiene una larga historia en el pensamiento maritainiano⁹, pero su desarrollo depende fundamentalmente de dos elemen-

⁸Maritain se refiere a esta noción con términos bastante variados: preconsciente espiritual, inconsciente espiritual, inconsciente musical, etc., pero se trata siempre de la misma realidad.

⁹Cfr. V. POSSENTI, La vita preconscia dello spirito nella filosofia della persona

tos: las teorías de Freud sobre el inconsciente¹⁰ y su propia reflexión estética. De Freud toma el dato de la existencia de un inconsciente automático, es decir, la constatación de que existen en el hombre actividades no conscientes que, sin embargo, son muy importantes en su desarrollo y en su vida. A partir de esta idea obtendrá luz para resolver un particular problema de estética cuya consecuencia última será la decantación de la noción de preconsciente espiritual. Veamos con más detalle, acudiendo a *L'intuition créatrice*, cuál es el contexto en que se emplea esta noción y qué características posee¹¹.

En este libro Maritain se plantea una cuestión espinosa: encontrar una posible unión entre la inteligencia y la poesía entendida en el sentido amplio de Bellas Artes. El problema que existe es el siguiente: el arte es una actividad plenamente humana y por tanto necesariamente racional, inteligente; pero es comúnmente aceptado que la actividad artística contiene un cierto elemento de inspiración, de delirio, incluso de locura. El artista siempre ha tenido fama de excéntrico, de soñador. ¿Es posible hacer compatibles estos dos elementos¹²?

La respuesta de Maritain está articulada en dos pasos. Primero procura mostrar la existencia de una vida preconsciente del intelecto y después hace ver que es precisamente ahí donde se produce la unión entre el arte y la inteligencia. De este modo busca salvar el carácter intelectual de las Bellas Artes y, simultáneamente, lograr un amplio margen para la inspiración, la imaginación y el ensueño del poeta. Esto último va a ser posible porque, como veremos, la inteligencia del artista actúa en este ámbito de una forma oscura y preconsciente que

di Jacques Maritain, en Jacques Maritain oggi, cit., p. 228 y S. MOSSO, Fede, storia e morale, cit., pp. 89-90.

¹⁰Maritain utilizó por primera vez este término en *Freudisme et psychanalyse* (1936). En general reconocerá a Freud el mérito de haber descubierto y mostrado la importancia que posee el inconsciente en el comportamiento humano, pero criticará su desconocimiento del papel que juega el espíritu en el interior de este inconsciente (cfr. *Quatre essais*, pp. 61-96).

¹¹Maritain se refiere al preconsciente espiritual en multitud de obras pero él mismo señala que en *L'intuition créatrice* se encuentra ya una exposición detallada y madura (cfr. *De l'Église du Christ. La personne de l'Église et son personnel* (1970), Oeuvres complètes, vol. XIII, nota 23, pp. 174-175). Para un desarrollo ulterior en una acepción teológica vid. *De la grâce et de l'humanité du Jésus* (1967), Oeuvres complètes, vol. XIII, pp. 1079-1094.

¹²Cfr. L'intuition créatrice, pp. 215-216.

la libera de la rigidez de las reglas racionales y lógicas.

Consciente de la extrañeza inicial que puede despertar una noción de estas características, Maritain se esfuerza ante todo en mostrar que este tipo de actividad intelectual es algo normal hasta el punto de que para justificarla no es necesario acudir a hechos extraordinarios como experiencias de tipo místico (natural o sobrenatural) o percepciones estéticas de especial intensidad. Ciertamente allí actúa el preconsciente espiritual y podemos encontrar indicios de su existencia. Pero hay otras circunstancias mucho más cotidianas en las que ocurre lo mismo. El funcionamiento ordinario de la inteligencia, por ejemplo, escapa en buena medida a nuestra conciencia ya que no sabemos cómo surgen las ideas en nuestro espíritu o cómo nace un nuevo descubrimiento¹³.

La conclusión que se desprende de todo esto es que debemos aceptar que existe un nivel de la actividad de la inteligencia y del espíritu que escapa a nuestra conciencia y a nuestro dominio. En otras palabras, debemos admitir la existencia de «un profundo universo de actividad no consciente del intelecto y de la voluntad del cual emergen los actos y los frutos de la conciencia humana y las claras percepciones del espíritu»¹⁴. Tal universo, que no es irracional como el inconsciente freudiano (porque incluye las facultades superiores), pero que tampoco es consciente, es el preconsciente espiritual.

Aunque pueda parecerlo a primera vista, esta noción no es algo absolutamente nuevo y revolucionario dentro del tomismo. Se conecta profundamente con la antigua afirmación que señalaba la existencia de un lugar profundo en el alma del que procede ordenadamente toda la actividad de sus facultades¹⁵. Tal centro, que a veces ha sido denominado esencia del alma, no nos es conocido directamente (como sucede con el preconsciente) pero no por eso deja de ser real y verdadero. Existe, y podemos acceder a él mediante el análisis y la reflexión especulativa.

¹³Cfr. *ibidem*, pp. 218-220 y *De la grâce et de l'humanité du Jésus*, pp. 1081-1082.

¹⁴L'intuition créatrice, p. 220.

¹⁵«Cum omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 1). Cfr. A. SCOLA, *L'alba della dignità umana*, cit., pp. 149-150.

¿Qué características tiene el mundo del preconsciente espiritual? Para Maritain se caracteriza ante todo por ser un lugar en el que se produce una actividad conjunta de todas las facultades del hombre que se interpenetran e influyen recíprocamente. No se trata, por tanto —y es un punto importante—, de un "lugar psicológico" meramente intelectual, sino de un ámbito en el que tiene lugar «una actividad radical en la que están empeñadas conjuntamente la inteligencia y la imaginación como también la facultad del deseo, el amor y la emoción. Las facultades del alma se envuelven la una a la otra, el universo de la percepción sensible está en el universo de la imaginación, que está en el universo de la inteligencia. Y todas están en el interior de la inteligencia, estimuladas y activadas por la luz del intelecto iluminante» 16. Es precisamente esta compleja estructura la que permite justificar y dar razón de esa profunda unidad y compenetración que parece existir en algunos tipos de conocimiento entre el aspecto más propiamente cognoscitivo y el resto de los dinamismos del sujeto. En esos procesos, por decirlo de algún modo, no hay una inteligencia que transmite datos al sujeto, sino vida intelectual constituida por el conjunto global de dinamismos.

El preconsciente espiritual se caracteriza además por ser justamente *espiritual*, es decir, porque en él juegan un papel fundamental las potencias superiores del hombre lo que le distingue del inconsciente freudiano¹⁷. Este último existe ciertamente en el interior del hombre, pero es una estructura antropológica irracional e instintiva, incapaz, por tanto, de ser la fuente de las actividades intelectuales y espirituales. La noción de preconsciente maritainiano es, por el contrario, la de una actividad espiritual, aunque por debajo del umbral de la conciencia. Por eso, como veremos más adelante con

¹⁶L'intuition créatrice, p. 237. Maritain ha representado todo esto mediante una serie de interesantes diagramas (cfr. *ibidem*, p. 235).

¹⁷«Prior to the clear differentiation of man's immanent activity into image, concept, and volition, the undifferentiated dynamism of his "preconscious" images and feelings is penetrated by a spiritual dynamism that has not yet bifurcated into intellect and will. This world of "preconscius" image and feeling, therefore, is not totally out of the range of man's self-awareness. Nor is it beyond the influece of his personal freedom. Maritain's world of the "preconscius" is not ruled by the blind determinism of Freud's automatic unconscius» (G.A. MCCOOL, *From Unity to Pluralism*, cit., p. 150).

detalle, en ella juega un papel decisivo el intelecto agente o iluminador que impregna de racionalidad toda esa actividad emotiva y volitiva sustrayéndola al reino de lo instintivo y atávico.

En definitiva, para Maritain existen «dos clases de vida inconsciente, dos grandes dominios de actividad psíquica que escapan a la aprehensión de la conciencia: la actividad preconsciente del espíritu en sus fuentes vivas y la actividad inconsciente de la carne y de la sangre, de los instintos, de las tendencias, de los complejos, de las imágenes y deseos reprimidos, de los recuerdos traumáticos, que constituyen un complejo dinámico, concluso o autónomo. (...) Estas dos clases de vida inconsciente se hallan en íntima relación y en permanente comunicación la una con la otra (...) pero ambas son esencialmente distintas y de una naturaleza enteramente diferente»¹⁸.

El segundo grupo de actividad es cerrado y no racional; el primero está bañado por la luz del intelecto agente. Es la actividad humana previa al momento consciente o, como indica Possenti, «el lugar escondido en el que viven tendencias y dinamismos específicamente diversos, de los cuales irán poco a poco emergiendo actividades y operaciones como el conocimiento poético, la actividad racional-conceptual, la experiencia moral, la experiencia mística, etc.»¹⁹. Es, en particular, también el lugar donde se prepara el material intelectual que será utilizado en el conocimiento consciente, tanto en la modalidad reflexivo-racional como en el conocimiento por inclinación²⁰.

Tal es la noción maritainiana de preconsciente espiritual. Una noción que si bien fue desarrollada esencialmente para la estética, fue también aplicada a otros ámbitos en la medida en que Maritain la precisó y confirmó su utilidad.

¹⁸L'intuition créatrice, pp. 217-218.

¹⁹V. POSSENTI, La vita preconscia dello spirito, cit., p. 232.

²⁰Mosso estima que «Maritain attribuisce all'attività preconscia spirituale anche una funzione autonoma, compiuta in sé; una vera conoscenza attuale e formale, non preparatoria della ulteriore conoscenza concettuale e razionale» (*Fede, storia e morale*, cit., p. 93). En nuestra opinión, no parece que esto pueda deducirse claramente de los textos; además, en último término llevaría a una contradicción: un conocimiento formal no consciente.

b) Los dos tipos de inclinaciones

La otra noción antropológica que debíamos considerar eran las inclinaciones. Maritain distingue fundamentalmente dos tipos que se conectan con las dos clases de inconsciente: el automático freudiano y el preconsciente espiritual.

«Por un lado hay inclinaciones o instintos enraizados en la naturaleza animal del hombre, en la herencia de cada uno. Instintos que no están absolutamente predeterminados, que son fijados progresivamente a lo largo de la infancia y que pueden ser pervertidos pero que, de todos modos, están profundamente enraizados en la naturaleza biológica del hombre de la que reciben una fijación y una estabilidad grande, aunque no absoluta. Además, hay otra categoría, otra clase completamente distinta de inclinaciones que emanan de la razón o de la naturaleza racional del hombre. Estas inclinaciones suponen las inclinaciones instintivas —por ejemplo, el instinto animal de procreación que tiende a la conservación de la especie— o, de modo más general, suponen las tendencias inscritas en la estructura ontológica del ser humano; pero suponen también que estas tendencias e inclinaciones han sido captadas y transferidas en el dinamismo de las aprehensiones del intelecto y de la esfera propia de la naturaleza humana en cuanto tal, es decir en cuanto dotada y embebida de razón»²¹.

Como vemos Maritain asigna un grupo de inclinaciones a cada uno de los inconscientes y establece como elemento discriminante la racionalidad. El primer grupo lo constituyen las tendencias instintivas y ciegas, no racionales; el segundo, las racionales. No se trata, de todos modos, de realidades completamente separadas; es más, Maritain parece sugerir una relación muy estrecha entre ellas hasta el punto de considerar que las inclinaciones racionales no serían otra cosa que el primer grupo de inclinaciones transformado por el intelecto agente en el interior del preconsciente espiritual²².

El diferente grado de racionalidad es el que permite explicar por otra parte su diversa estabilidad. Las primeras poseen una estructura fuerte y rígida al estar compuestas esencialmente de elementos bioló-

²¹Neuf leçons, pp. 791-792. Cfr. La loi naturelle, pp. 63-64.

²²«Voilà des inclinations proprement *humaines*, même si elles intéressent le domaine animal. La Nature a passé par le lac de l'Intellect (fonctionnant inconsciemment)» (*Neuf leçons*, p. 792).

gico-naturales. Por el contrario, el elemento que estabiliza el segundo grupo «no es una estructura ontológica o instintiva, una "condición de construcción", sino mas bien el objeto de una visión (informulada) del intelecto; digamos ciertas finalidades esenciales percibidas o presentidas de manera no-conceptual y preconsciente»²³. Así se comprende que sean más frágiles y flexibles y que dependan en mayor medida de la sociedad a través de las formas intelectuales que el sujeto posee. Estas formas, en efecto, pueden orientar el desarrollo de las inclinaciones en una dirección u otra, reprimirlas o favorecerlas.

Se puede indicar, por último, que los dos tipos de inclinaciones se dan siempre en el hombre pues responden a elementos esenciales de la naturaleza humana. Normalmente cooperan entre sí, pero también pueden entrar en conflicto si alguna de ellas pretende prevalecer absolutamente en el interior del sujeto.

3. El proceso psicológico del conocimiento por inclinación del valor

Después de estas consideraciones iniciales estamos ya en condiciones de afrontar la explicación psicológica que da Maritain del conocimiento por inclinación del valor. La versión más completa de este proceso se encuentra en la tercera lección de *Neuf leçons* y a ella nos atendremos inicialmente²⁴.

a) La descripción de Neuf leçons

Maritain basa su exposición en el análisis de algunas situaciones en las que un hombre cualquiera capta un valor moral. Por ejemplo, una persona que ve como un hombre paga a sus obreros el salario convenido o un hombre primitivo que ve como el jefe de la tribu es duro y severo, pero trata a cada uno según sus actos. Su análisis se puede sintetizar en tres puntos que corresponden a sendas fases psicológicas en el interior de la persona: 1) la elaboración de una

 $^{^{23}}$ Ibidem.

²⁴Otras descripciones detalladas de este proceso se encuentran en *Raison et raisons: essais détachés* (1947), Oeuvres complètes, vol. IX, pp. 323-330 y en la tercera lección de *La loi naturelle*.

noción concreta preconsciente; 2) la activación de las inclinaciones; y 3) la formación de un juicio no-conceptual. Comenzaremos describiendo el primer punto.

Inicialmente, ante una determinada acción como la que acabamos de mencionar, es decir, ante la presencia de un valor, la inteligencia produce de modo natural y espontáneo una *noción preconsciente* en el interior del preconsciente espiritual.

«La situación en cuestión es captada mediante una cierta visión (*vue*) o noción concreta de la razón que permanece incluida, inmersa, encarnada en esa misma situación, sin separarse de ella, y preconsciente, no expresada en un verbo mental pero que, si se tradujera en términos abstractos, produciría sin duda algo como "dar a cada uno lo que es debido"»²⁵.

Al ser preconsciente, el hombre corriente no se para, ni puede hacerlo, a analizar su contenido, pero si el filósofo lo hiciera podría encontrar allí dos implicaciones. En primer lugar, la comprensión de que esa persona al actuar así trata a los hombres como hombres. «El filósofo dirá que tratar a los hombres no como cosas sino como personas es una de las finalidades esenciales de la naturaleza humana»²⁶. En segundo lugar la visión o sentimiento de que una conducta de este tipo está de acuerdo con algo verdadero que todos llevamos dentro y que el filósofo identificará con la razón. Pero, insiste Maritain, ninguna de estas implicaciones son expresadas conceptualmente (por el hombre corriente), todo permanece preconsciente.

La segunda parte del proceso comienza cuando la noción preconsciente pone en movimiento inclinaciones y emociones proporcionadas en el interior del preconsciente espiritual. Tal reacción es compleja y estructurada y se articula diversamente en relación a los dos grupos de inclinaciones. En primer lugar, las inclinaciones o instintos "animales" reaccionan de una manera automática ante la noción inconsciente. Después, de acuerdo con el proceso que hemos estudiado, se convierten en la fuente de las inclinaciones racionales que son «una transmutación de estas tendencias preexistentes transferidas en una esfera superior, donde el psiquismo recibe la

²⁵Neuf leçons, p. 794.

 $^{^{26}}$ Ibidem.

forma y las irradiaciones de la razón (...) pero no como razón consciente, procediendo conceptualmente y actuando de manera autónoma, sino como forma de alguna manera vegetativa del dinamismo natural de las tendencias e inclinaciones humanas»²⁷.

¿Cuál es el resultado global de todo este proceso? El resultado es una actitud general del sujeto frente a lo que contempla en la "noción concreta preconsciente" y que podría describirse señalando que «lo que está de acuerdo con el diapasón de la razón, lo que concuerda con la razón, place al animal racional; lo que está en desacuerdo con la razón le disgusta»²⁸. En otras palabras, frente a la noción preconsciente, el hombre reacciona a través de sus inclinaciones con un movimiento (preconscientemente inteligente) positivo si la noción muestra un comportamiento racional y negativo en caso contrario.

Esto nos sitúa en el tercer y último punto. Las inclinaciones racionales producidas a partir de las inclinaciones instintivas van emergiendo poco a poco y acercándose al nivel de la conciencia hasta que, en un determinado momento, salen a la luz y hacen presente el valor moral al hombre común. «Nuestra inteligencia no juzga entonces en virtud de razonamientos y de conexiones de conceptos, de demostraciones y coacciones lógicas: juzga de una forma noconceptual, por conformidad con las inclinaciones que están en nosotros, y sin ser capaz de expresar las razones de su juicio; su juicio tiene un valor racional implícito que no es explicitado»²⁹. En otras palabras, el proceso finaliza mediante la emisión de una valoración o "juicio" consciente e intelectual, pero no conceptual pues no es el resultado de un razonamiento, sino la expresión vivida y comprendida de una inclinación inteligente.

En resumen, el conocimiento por inclinación se produce para Maritain —según el texto de *Neuf leçons*— de acuerdo con el siguiente esquema fundamental: 1) el hombre capta una determinada acción mediante una noción concreta preconsciente; 2) esa noción

²⁷*Ibidem*, p. 795. «Voilà donc dégagées ces inclinations essentielles enracinées dans la raison comme dans la nature, et en quelque sorte nées de la raison» (*Ibidem*). ²⁸*Ibidem*, p. 794.

²⁹*Ibidem*, p. 796. De este modo Maritain logra explicar uno de los puntos que aparecían en el análisis de la experiencia moral: la dificultad del hombre común para justificar sus juicios morales.

produce en su interior dos tipos de inclinaciones: las instintivas que reaccionan de modo automático (positivo o negativo) y las racionales que son una reformulación "intelectual-vegetativa" de las primeras producida en el preconsciente espiritual; 3) por último, las inclinaciones racionales emergen en la forma de un juicio consciente no conceptual sobre el valor de la acción.

Este esquema central puede complicarse de diversos modos. Por un lado, los *juicios sobre valores morales ya explicitamente (pero no conceptualmente) formulados* pueden influir en el proceso provocando emociones o inclinaciones secundarias que se solapan y mezclan con las causadas por la noción preconsciente. Y lo mismo puede ocurrir con los *juicios conceptuales* que la persona posee por una reflexión sobre sus conocimientos morales originarios. Es lo que sucede, por ejemplo, a alguien que ante una injusticia reacciona en un primer momento con un movimiento de ira pero que, al darse cuenta —de modo conceptual o no— de que esa persona es su padre, produce un flujo de emociones contrarias que modifica la reacción inicial de sus inclinaciones³⁰.

También es importante la influencia del *medio social* porque confiere inevitablemente importancia a una serie de fenómenos y de valores y descuida otros aspectos de modo que las inclinaciones correspondientes a los valores en boga son promovidas y reforzadas socialmente, mientras que las inclinaciones contrarias se inhiben y reprimen. «El medio social, explica Maritain, funciona como un faro al proyectar la luz sobre un aspecto determinado»³¹. Y por eso su influencia se produce siempre, aunque no existan grandes presiones sociales sobre el sujeto; es suficiente la iluminación de algunos aspectos particulares en vez de los contrarios.

Maritain concluye señalando la importancia y los límites de esta vía cognoscitiva. Admite que el conocimiento por inclinación —al no producir conceptos— no es un buen instrumento para la filosofía y que corresponde por tanto a esta ciencia «y a las disciplinas del saber moral juzgar en última instancia, para discriminar los valores auténticos de los valores apócrifos»³². Pero esto no le impide subrayar

³⁰Cfr. *Ibidem*, pp. 797-798.

³¹*Ibidem*, p. 798.

³²*Ibidem*, p. 800.

con fuerza que se trata de «la vía normal, la vía natural y la única vía del conocimiento natural —no filosófico, sino prefilosófico— de los valores morales»³³. La exclusividad de esta vía es remarcada ulteriormente al indicar que en el conocimiento del valor «no hay intuición moral al modo de un sexto sentido ni sentimiento moral del tipo de una revelación de la naturaleza, como lo creían algunos moralistas ingleses»³⁴. La intuición no es posible porque tiene una carga conceptual muy fuerte incompatible con la universalidad del conocimiento moral³⁵. Y la teoría del sentimiento moral tampoco es viable porque plantea como fundamento del conocimiento moral una captación no intelectual, lo cual es a todas luces insuficiente.

En definitiva, al valor moral se accede inicial y necesariamente — tanto por parte del hombre corriente como del sabio— por un único camino: el conocimiento por inclinación. La única diferencia entre ambos es que este último, sobre la base de la común experiencia moral, elaborará posteriormente una reflexión filosófica.

b) Las aportaciones de la teoría estética

Neuf leçons presenta con bastante claridad el proceso del conocimiento por inclinación pero contiene algunos puntos que solicitan ser completados y aclarados. Serreti, por ejemplo, ha observado que Maritain «usa una serie de expresiones que denotan un cierto embarazo y el intento de suplir la falta de una visión clara»³⁶.

³³Ibidem.

³⁴*Ibidem*, p. 801.

³⁵Un ejemplo del carácter conceptual de la intuición en el pensamiento maritainiano lo encontramos en la metafísica. Para este autor, esta ciencia se funda en la «intuición del ser», pero «l'intuition métaphysique de l'être est une intuition abstraite» (*Septs leçons sur l'être* (1934), Oeuvres complètes, vol. V, p. 586 y, en general, pp. 571-590). En el mismo sentido afirma Mancini: «è vero che egli parla di un'intuizione dell'essere, ma si tratta di un'intuizione non emotiva e per effetto di carica volontaristica, perché si tratta di un'intuizione intellettuale, colta nella luce del pensiero, e raccolta in un concetto, in un'idea» (I. MANCINI, *Come leggere Maritain*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 22).

³⁶«Egli parla di "ragione inconscia", di una "ragione che agisce vegetativamente", di "razionalità implicita", "intelligenza ignorante", "ragione incarnata"» (M. SERRETI, *Etica e antropologia filosofica. Considerazioni su Maritain e Wojtyla*, «Sapienza», (1985), p. 19).

También parece que sería útil una explicación más detallada del proceso que transforma una "noción preconsciente" en un juicio noconceptual con un contenido inteligible concreto de tipo moral. ¿Es posible resolver estos problemas? Pensamos que puede lograrse en parte acudiendo a la teoría de Maritain sobre el conocimiento estético.

Muchos autores han mostrado que existe una gran analogía entre su teoría del conocimiento estético y la teoría del conocimiento moral³⁷. Ambos, en efecto, se producen por connaturalidad en el interior del preconsciente espiritual; son no-conceptuales; implican la globalidad del sujeto, etc. Cabe entonces intentar la siguiente estrategia: estudiar el conocimiento estético, que es el que Maritain ha desarrollado más, e investigar si es posible tomar de aquí algún elemento para completar la exposición de *Neuf leçons*. Esto es lo que intentaremos a continuación. De todos modos, será bueno tener presente que recorreremos en buena medida un terreno hipotético ya que Maritain nunca ha afirmado que ambas vías sean idénticas³⁸.

Para comenzar puede resultar muy útil un texto de *De la connais*sance par connaturalité en el que Maritain resume de manera concisa los elementos centrales de su visión del conocimiento estético.

«El conocimiento estético es un conocimiento no conceptual y no racional; nace en la vida preconsciente del intelecto, y es esencialmente una obscura revelación a la vez de la subjetividad del poeta y de algún destello de la realidad que surgen juntos del sueño en un único y mismo despertar. Este conocimiento inconceptualizable se produce, pienso, a través de la instrumentalidad de la emoción que, recibida en la vida preconsciente del intelecto, deviene intencional e intuitiva y permite al intelecto captar obscuramente una realidad existencial como constituyendo una unidad con el yo despertado por ella, y al mismo

³⁷Cfr., p. ej., M.-M. LABOURDETTE, J. Maritain nous instrouit encore, «Revue Thomiste», 4 (1987), p. 659 y G. CHALMETA, Intuición ética e intuición estética en Jacques Maritain, «Anuario Filosófico», 2 (1987), pp. 139-140.

³⁸Por ejemplo, en *Situation de la poésie*, especialmente pp. 870-875, distingue con claridad entre el conocimiento por connaturalidad moral y el resto de conocimientos por connaturalidad. Además, advierte (pp. 854-855) que lo que él entiende por conocimiento poético sólo puede llamarse conocimiento por analogía, ya que incluye el impulso del artista a realizar la obra que ha intuido (escribir una poesía, pintar un cuadro, etc.). Cfr. también *De la connaissance par connaturalité*, pp. 989-993.

tiempo con todo lo que esta realidad, captada emocionalmente, evoca a modo de signo: de manera que el yo es conocido en la experiencia del mundo y el mundo en la experiencia del yo, por una intuición que tiende esencialmente a la expresión y a la creación»³⁹.

En otras palabras, ante un determinado aspecto de la realidad el artista reacciona emocionalmente de modo tal que sus sentimientos se entremezclan con ella transformándola de acuerdo con su propia visión⁴⁰. Este complejo conjunto de sensaciones, percepciones y vivencias se transforma en el preconsciente espiritual en una emoción-forma unitaria que incluye la relación e influencia recíproca de los sentimientos del poeta y la realidad que observa. Posteriormente, el intelecto agente actúa sobre esta emoción-forma transformándola en *un medio intencional de conocimiento no conceptual*⁴¹, a través del cual el poeta capta intelectualmente (pero no conceptualmente) y ahora conscientemente, su yo y el mundo a un mismo tiempo⁴². Esta captación es percibida como una intuición creadora que tiende por su propia naturaleza a transformarse en una obra de arte⁴³.

Lo esencial del proceso de conocimiento poético se puede sintetizar, por tanto, en tres pasos: 1) formación de una emoción-forma preconsciente; 2) intervención del intelecto agente que la transforma en

³⁹De la connaissance par connaturalité, p. 991 (la primera cursiva es nuestra).

⁴⁰«To see a World in a Grain of Sand,/ And a Heaven in a Wild Flower,/ Hold Infinity in the palm of your hand/ And Eternity in an hour» (W. BLAKE; citado por Maritain en *L'intuition créatrice*).

⁴¹Caspani ha señalado que inicialmente Maritain se limitó a apuntar tímidamente la idea del medio intencional mientras que después, cuando estuvo más seguro de su valor, la afirmó abiertamente. Cfr. A. CASPANI, *Per un'epistemologia integrale*, cit., p. 58.

⁴²«Et il suffit à l'émotion disposant et inclinant, comme je l'ai dit, l'âme entière d'une certaine manière déterminée, d'être ainsi reçue dans la vitalité et la productivité indéterminées de l'esprit, où elle est pénétrée par la lumière de l'Intellect Illuminant; alors, tout en demeurant émotion, elle devient (...) un instrument de l'intelligence jugeant par connaturalité, et elle joue, dans le processus de cette connaissance par *ressemblance* entre la réalité et la subjectivité, le rôle d'une détermination intrinsèque non conceptuelle de l'intelligence dans son activité préconscient. Par ce fait même elle est transférée à l'état d'intentionnalité objective» (*L'intuition créatrice*, p. 153).

⁴³Cfr. *ibidem*, pp. 268-278.

un medio intencional de conocimiento; 3) comprensión consciente noconceptual a través de esa emoción-forma que tiende a plasmarse en una obra.

¿Cuáles son los elementos que pueden tomarse de esta descripción para nuestro propósito? Nos parece que pueden resultar particularmente útiles dos: la intervención del intelecto agente y la transformación de la emoción (de la inclinación en nuestro caso) en una realidad cognoscitiva-intencional similar al concepto. El primero puede ser asumido sin ninguna duda ya que cuadra muy bien con la descripción de *Neuf leçons* y lo solicita la misma noción de preconsciente espiritual. La inteligencia que actúa vegetativamente, que ilumina y da forma a las inclinaciones no puede ser otra que el intelecto agente, la luz escondida en las profundidades del sujeto que es necesario suponer para explicar su capacidad de conocer la realidad⁴⁴.

Respecto al segundo elemento la situación es más complicada. Por un lado se trata de una noción muy original y novedosa que no encaja fácilmente en la gnoseología tomista ya que ésta sólo habla de un signo intencional: el concepto. Pero el problema principal es que, aunque Maritain afirma con claridad en su estética que la emoción constituye un medio formal de conocimiento, no es posible encontrar una expresión similar para las inclinaciones. La expresión que usa generalmente es la de «conocimiento fundado sobre las inclinaciones» que tiene un carácter más limitado. Por eso, pensamos que no es del todo justificado pretender integrarla en el proceso del conocimiento del valor. Si, de todos modos, la incluimos —junto con el intelecto agente— en este dinamismo, la descripción completa del proceso

⁴⁴Maritain no usa expresamente la noción de intelecto agente en *Neuf leçons* porque llegaría a determinar con precisión el papel que desempeña en el preconsciente espiritual algo más tarde, a propósito del conocimiento estético. Lo mismo opina Brazzola sobre la explicación maritainiana del conocimiento por inclinación de la ley natural que se encuentra en *La loi naturelle*. Para este autor, Maritain «n'avait pas encore pleinement mis en évidence le rôle qu'y joue l'intellect illuminateur, comme il devait le faire plus tard, à propos d'une autre espèce de connaissance par connaturalité affective, celle du poète et de l'artiste. Sans expliciter ici son rôle dans la connaissance de la loi naturelle, il ne dit pourtant pas autre chose» (G. BRAZZOLA, *Postface*, cit., p. 244).

adquiere ahora el siguiente aspecto⁴⁵:

- 1. La captación de una determinada realidad queda reflejada en la persona mediante una «noción preconsciente», «no expresada en un verbo mental», que contiene de modo implícito un mensaje inteligible. Esta noción se forma en el preconsciente espiritual por lo que escapa a la conciencia de la persona.
- 2. La noción preconsciente «pone en movimiento inclinaciones y emociones proporcionadas»: simpatía, rechazo, etc. El intelecto agente actúa de manera «vegetativa» sobre las inclinaciones biológicas haciendo «emerger inclinaciones de orden específicamente humano» que son el producto «de una transformación de las tendencias preexistentes». El resultado es una actitud general (inclinación compleja) ante esa noción.
- 3. Posteriormente el intelecto agente actúa de nuevo sobre esa realidad compleja formada por los dos tipos de inclinaciones junto con las emociones y, de modo similar a lo que ocurría en el conocimiento poético con la emoción-forma, la espiritualiza transformándola en un medio intencional de conocimiento. Las inclinaciones son así capaces de transmitir un contenido inteligible concreto relacionado con la situación existencial que las ha provocado.

Estos tres pasos han tenido lugar en el preconsciente espiritual.

4. Sólo hace falta que esta realidad intencional supere el umbral de la conciencia para que la razón del hombre común emita espontáneamente sus juicios de valor. Y como se trata de juicios noconceptuales basados en una inclinación, el hombre común será incapaz de justificarlos racionalmente: «sabe que es así, pero no sabe explicarlo».

De estos tres pasos, como hemos advertido, el tercero no corresponde necesariamente al pensamiento de Maritain en el caso del conocimiento moral.

⁴⁵Cfr. G. CHALMETA, *Jacques Maritain: el elemento gnoseológico*, cit., p. 66-68.

4. Valoración de la propuesta maritainiana

¿Qué juicio puede darse de esta teoría maritainiana? Estimamos que la respuesta no es inmediata ni evidente porque, como él mismo puso de relieve, se trata de un «problema filosófico dificil»⁴⁶. Intentaremos, de todos modos, ofrecer una valoración tanto por el atractivo que posee tomar postura delante de una teoría que ha suscitado el interés de muchos estudiosos como, sobre todo, porque puede facilitar una mayor comprensión de los pliegues de la teoría maritainiana sobre la inteligencia ética. Además, como para este autor la ley natural se conoce por inclinación, esta valoración nos allana un camino que necesariamente hemos de recorrer.

a) Méritos

Maritain tiene de partida, en nuestra opinión, el gran mérito de haber propuesto una vía cognoscitiva moral válida para el hombre corriente. Es posible e importante preguntarse acerca del estatuto epistemológico de la ética e intentar resolver el problema del conocimiento del bien sobre la base de nociones metafísicas, pero tales procedimientos son insuficientes para explicar cómo, en el interior de su compleja experiencia moral, el bien se presenta a *todo* hombre como algo que hay que realizar y que llama a su voluntad⁴⁷.

Ya hemos tocado este aspecto, pero puede ser oportuno retomarlo de nuevo. El bien lo es siempre de la voluntad de un determinado sujeto; es más, en cierto sentido existe únicamente en relación con la voluntad y por eso sólo en su movimiento y en su actividad puede ser comprendido⁴⁸. Eso significa que no se puede intentar explicar el co-

⁴⁶Neuf leçons, p. 790.

⁴⁷«Secondo San Tommaso, ciò che è appreso immediatamente dalla ragione pratica dell'uomo è la nozione stessa di bene come di ciò che deve essere operato (bonum est faciendum). All'inizio di tutta la riflessione etica, dunque si trova la percezione di un "dover-essere (fatto dalla libertà)"» (C. CAFFARRA, Primum quod cadit in apprehensione practicae rationis (I-II, q. 94, a. 2). Variazioni su un tema tomista, «Euntes Docete», 39 (1986), p. 387). Cfr. también G. ABBÀ, Felicità, buona vita e virtù, cit., p. 173.

⁴⁸«Lorsque le bien est ainsi connu *per viam inclinationis* —ce qui, répétons-le, est de loin le cas le plus ordinaire— la "forme intelligible" présupposée au vouloir représente l'objet comme répondant à quelque tendance actuelle et concrète du sujet

nocimiento del bien mediante un proceso en el que la inteligencia actúa aisladamente, ya que ésta sólo puede saber lo que es bueno poniéndolo en relación con la subjetividad y las energías particulares de la persona. Maritain se ha dado cuenta con claridad de esta cuestión y ha respondido con una propuesta: su teoría del conocimiento por inclinación. Éste es uno de sus méritos innegables.

Otro aspecto que nos parece importante es la clarividencia con la que ha insistido en la no-conceptualidad de esta vía cognoscitiva⁴⁹. Aunque a primera vista esta afirmación puede despertar perplejidades pues parece conllevar una cierta irracionalidad sin embargo es trascendental. En efecto, si se trata de establecer cómo el hombre corriente —no el filósofo— conoce el valor, una breve reflexión parece suficiente para darse cuenta de que este hombre, es decir, nosotros mismos, no accedemos *primariamente* al bien a través de nociones abstractas y procedimientos discursivos⁵⁰. Accedemos al bien inicialmente de un modo mucho más experimental y concreto y sólo posteriormente, cuando *ya sabemos* qué es el bien y tenemos una experiencia vivida, nos planteamos problemas filosóficos.

La cuestión, sin embargo, merece por su importancia un análisis más atento.

b) El problema del concepto

La dificultad principal que hay que afrontar para poder sostener el planteamiento de fondo de la propuesta maritainiana es la siguiente: ¿es posible, *técnicamente* hablando, un conocimiento *inteligente* no conceptual? En efecto, se puede estar de acuerdo fácilmente en que

⁽appétit sensible, sentiment spirituel, projet antécédent de la volonté). Cette forme est donc, elle aussi, chargée de dynamisme; elle objective implicitement l'inclination concrète à laquelle elle renvoie et, à travers elle, le dynamisme radical qui s'y détermine» (J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, cit., p. 103). Vid. en general el apartado "Connaissance de la valeur", pp. 92-104.

⁴⁹Maritain rechazó en su primera época las objeciones contra el predominio del conocimiento conceptual elaboradas por Bergson y Blondel. Pero poco a poco fue dándose cuenta del valor de estas observaciones y acabó aceptándolas más adelante de manera parcial.

⁵⁰Es importante para lo que sigue tener presente que el concepto se entiende siempre técnicamente como una idea universal y abstracta. Cfr. J.J. SANGUINETI, *Logica e gnoseologia*, Urbaniana University Press, Roma 1983, pp. 43-51.

hablar de la experiencia moral puede ser sugerente y enriquecedor, y que esta vía gnoseológica parece abrir un camino que puede ser interesante recorrer. Ahora bien, la cuestión esencial es si esta vía es capaz de responder a la siguiente dificultad: ¿puede existir realmente un conocimiento que llegue a la raíz de las cosas sin quedarse en aspectos sensibles, y que no utilice el concepto como medio intencional?

Para algunos autores la respuesta debe ser negativa. Lorenzini expone con gran precisión el motivo. Conocer implica necesariamente abstraer y «abstraer significa necesariamente eliminar la materia y universalizar»⁵¹. En consecuencia, toda comprensión requiere inevitablemente la existencia de un elemento universal y abstracto: el concepto. Por tanto, «en sentido estricto un conocimiento no conceptual no es posible»52. En la misma línea se sitúa Millán-Puelles quien, comentando la postura de Maritain, indica: «"Sin ningún concepto" no es lo mismo que "con conceptos imperfectos" (tal vez confusos, u oscuros, o incluso meramente negativos). Una inteligencia humana que funciona sin hacer uso de ninguna clase de conceptos es como una imaginación que entrase en actividad sin forjarse ninguna imagen, ni aun la más borrosa o diluida. ¿Y cómo podría funcionar la razón no con débil conciencia, o con una conciencia meramente concomitante, sino de un modo inconsciente o preconsciente? El derecho a la exageración tiene unos límites»⁵³.

Por lo que respecta a la última parte de la crítica nos parece que ya hemos puesto suficientemente de manifiesto la complejidad de la propuesta de Maritain por lo que respecta a su teoría del preconsciente espiritual. En este sentido, aunque pueda presentar algunos límites, nos parece de justicia evitar comentarios quizá demasiado expeditivos. Pero, volviendo a la cuestión del concepto, nos parece que el asunto fundamental que debe dilucidarse es el siguiente: ¿es estrictamente necesario pasar por un elemento abstracto-universal para alcanzar cualquier grado de conocimiento intelectual de la

⁵¹M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, p. 207.

⁵²*Ibidem*, p. 206. Cfr. en general, las pp. 200-215: "Conoscenza non-concettuale o per connaturalità".

⁵³A. MILLÁN-PUELLES, La libre afirmación de nuestro ser, cit., p. 107.

realidad?

Como una respuesta concienzuda nos llevaría demasiado lejos nos limitaremos a indicar algunos puntos que nos parecen particularmente relevantes sin entrar en un análisis detallado de psicología del conocimiento⁵⁴. En primer lugar, si recurrimos a la experiencia, no parece que el concepto sea un elemento presente en cada acto cognoscitivo. Una iluminación repentina, la captación primera de una realidad desconocida hasta ese instante, el momento creativo de una obra de arte, nuestra relación particular con una persona, ¿hasta qué punto están inevitablemente ligadas en cada movimiento a conceptos universales? No se trata de afirmar que en ese conjunto de actividades no se presentan conceptos. Están ahí, evidentemente, y son importantes. Pero lo que no parece tan patente es que deban estar en cada momento y en cada paso.

A esta dificultad alude probablemente la sugerencia de Millán-Puelles de que podrían existir conceptos oscuros o negativos. Pero, cabe preguntarse ¿qué significa exactamente esto? Por otra parte, la cuestión radical es si comprender intelectualmente algo equivale necesariamente a captar una esencia de modo universal o, en otras palabras, si conocer implica necesariamente abstraer. En nuestra opinión la respuesta debe ser negativa. La universalización, entendida como elaboración de una idea general capaz de aplicarse a un determinado tipo de individuos es un proceso generalmente de segundo grado. Primero se produce la identificación intencional de un sujeto concreto con la realidad; algo que, en modo genérico, se puede parangonar con la noción de intuición o con el *intellectus* tomista⁵⁵. Sólo después, por un proceso más reflexivo y científico, viene la elaboración de conceptos que permite una clasificación y mejor comprensión de esa misma realidad.

⁵⁴Un análisis comparativo de la posición de Rousselot, Maréchal, Maritain y Gilson sobre esta cuestión se puede encontrar en G.A. MCCOOL, *From Unity to Pluralism*, cit. En nuestra opinión, aunque el análisis de este autor es atento, la valoración que se hace de Maritain es excesivamente negativa quizá por centrarse demasiado en una obra importante pero inicial como es *Les degrés du savoir*.

⁵⁵En este sentido es importante distinguir la abstracción de la desmaterialización. Cuando conoce, la persona no se "hace" o "posee" materialmente la otra cosa, pero se "hace" o la "posee" en su globalidad, sin necesidad de eliminar una serie de aspectos.

Pensamos que en este sentido, Wojtyla, al tratar de caracterizar de modo sintético los rasgos fundamentales de la experiencia humana, ha hablado primero de *experiencia* y sólo después, en un segundo momento, de concepto universal entendido como una *estabilización* de los objetos de experiencia. Esto está ligado, según Buttiglione, a que en este autor «respecto al modo usual de entender la inducción aristotélico-tomista, se da una fuerte acentuación del hecho de que la abstracción, por la cual se construye el concepto universal, no implica el olvido de la riqueza y multiplicidad de la experiencia particular, sino que constituye más bien su exacto desarrollo. En la idea de belleza, por ejemplo, las distintas cosas bellas no son olvidadas o negadas, sino contenidas y comprendidas como elementos y momentos de la manifestación de esa plenitud»⁵⁶.

c) Las inclinaciones como medio intencional

Dediquemos ahora unas palabras a otra cuestión importante, la posibilidad de que las inclinaciones puedan constituir un medio intencional de conocimiento. Como sabemos, esta idea, más que aplicarse directamente al conocimiento por inclinación, es válida para los otros tipos de conocimiento por connaturalidad⁵⁷. Maritain habla en estos casos expresamente de nuevos medios formales de adquisición de la realidad: el amor en el conocimiento místico según la conocida expresión de Juan de S. Tomás: affectus transit in conditionem obiecti58; la emoción creadora en el estético, etc. Ya hemos puesto de manifiesto que se trata de una tesis muy innovadora en el cuadro de la gnoseología tomista que remite esencialmente a un sólo medio intencional y por eso no parece sencillo encuadrarla y justificarla en el interior de este contexto. Como, por otra parte, no es un tema que afecte directamente al conocimiento del valor nos limitaremos a apuntar una consideración sin entrar en un análisis detallado.

⁵⁶R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Ediciones Encuentro, Madrid 1992, pp. 149-150.

⁵⁷Un análisis atento de este punto se encuentra en G.A. MCCOOL, *From Unity to Pluralism*, cit., en particular el epígrafe "The cognitional sign", pp. 122-124.

⁵⁸JUAN DE S. TOMÁS, *Cursus Theologicus. De donis Spiritui Sancti*, a. 4, nn. 11-15

Pensamos que, en el fondo de esta nueva idea maritainiana, hay una cuestión muy interesante: intentar, por decirlo de algún modo, ensanchar el proceso cognoscitivo a todo el sujeto. Con esto queremos decir que, si entendemos el conocimiento como apertura al exterior, esa apertura debe depender de toda la persona, no sólo de un sector aislado que es como se entiende normalmente la facultad intelectiva. Es todo el sujeto, en definitiva, quien está implicado en el conocimiento; es la persona entera quien se abre o se cierra hacia la enorme riqueza y complejidad del exterior, y en este dinamismo implica ineludiblemente todas sus cualidades y potencias⁵⁹. Conocer no es una actividad pura y neutral; el conocimiento —en especial el moral— nos afecta y nos modifica, nos ilumina o nos hiere. Por eso no sólo depende de una inteligencia "abstracta e imparcial", depende de la disposición de todo nuestro ser.

Romano Guardini ha remarcado de manera muy eficaz este hecho indicando que «la facultad cognoscitiva no es un ingenio mecánico, sino una potencia viva. Conocer no es equivalente a lo que ocurre cuando se carga una máquina fotográfica, que fotografía mecánicamente todo lo que se pone delante de la lente. Esto sucede con el pensamiento *abstracto*, con el pensar en general, del sujeto general, dirigido a un objeto general. Pero todo esto en realidad no existe; es un esquema vacío. Lo que existe es el pensamiento concreto de este hombre viviente dirigido a esta cosa precisa. Y esto es un acto concreto, vivo, que puede realizarse bien o mal y depende de presupuestos muy precisos el que se realice correctamente»⁶⁰. Si esto es así, estimamos que la propuesta maritainiana de incorporar diversos elementos antropológicos en el proceso cognoscitivo, intentando, al mismo tiempo, respetar su peculiaridad, es un generoso intento de caminar en la dirección adecuada.

⁵⁹La novedad de Maritain no estriba en la mera afirmación del hecho, que también puede encontrarse de modo programático en el tomismo, sino en el esfuerzo por tematizarlo concretamente. Esto, en el fondo, está posibilitado por una presencia más activa del sujeto-persona en la reflexión maritainiana. Sólo si se tematiza la vida interior del sujeto-persona es posible, en efecto, analizar las interacciones que se establecen entre esa vida y el conocimiento.

⁶⁰R. GUARDINI, *Persona e libertà*. *Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, p. 95.

d) Límites

Hasta ahora sólo hemos considerado aspectos de la teoría maritainiana que nos han parecido fundamentalmente positivos. Pasemos ahora a lo que, en nuestra opinión, se presenta más bien como un límite.

Ya se ha mencionado anteriormente la oscuridad presente en algunas cuestiones que sería bueno aclarar y despejar. En efecto, nociones como la «actividad vegetativa de la inteligencia» o el preconsciente espiritual; o, en otro sentido, la insistencia en la no racionalidad del conocimiento moral del hombre común y su incapacidad de justificar el porqué de sus decisiones morales son elementos interesantes que abren perspectivas pero que, por esta falta de precisión, arrojan también una cierta oscuridad sobre la vía per inclinationem⁶¹. La recurrente insistencia en estos aspectos puede llevar, en efecto, a considerar el conocimiento moral como algo oscuro y confuso, en el intermedio de la conciencia y de la inconsciencia y con un pobre contenido racional. En la realidad, sin embargo, no parece que ésta sea la situación habitual⁶². Que no se sepa, por ejemplo, justificar en algunos casos las propias opiniones morales no quiere decir que se perciban de modo oscuro; puede guerer decir simplemente que no se dispone de los medios conceptuales o expresivos para comunicarlas de manera satisfactoria.

Otro problema en esta línea lo plantea el carácter pre-consciente de la primera fase del conocimiento del valor. ¿Significa esto que el primer contacto con el valor no sería completamente consciente y que sólo más adelante, al final del proceso, se llegaría a la conciencia? Si esto se entiende en un sentido temporal nos parece difícil aceptarlo. Si, por el contrario, se entiende como un nivel psicológico que aparece ante el análisis reflexivo estimamos que podría aceptarse

⁶¹Cuando, por ejemplo, Maritain dice que en el conocimiento del valor «il y a du rationnel même dans son mode; mais essentiellement, primitivement, elle est de mode non rationnel» (*Neuf leçons*, p. 811) estimamos que quiere resaltar que se trata de un conocimiento no conceptual, es decir, no ligado a la *ratio* tomista; en otras palabras, un conocimiento no discursivo y reflexivo. Pero quizás sería interesante encontrar expresiones más precisas.

⁶²Son también de esta opinión G. BRAZZOLA, *Postface*, cit., p. 245 y G. GRISEZ, *The first principle of practical reason*, cit., nota 75, p. 196.

aunque probablemente, para una intelección completa, requeriría desarrollos más precisos⁶³. Una última dificultad la plantea la formación de las inclinaciones racionales. Los textos dan a entender que son de algún modo "creadas" o "producidas" en el preconsciente espiritual por el intelecto agente sobre la base de las inclinaciones irracionales. Pero ¿se da realmente este proceso en el interior del sujeto?

La clave para comprender esta dificultad debe buscarse probablemente en una dirección algo diversa de la que hemos seguido hasta el momento, la de una cierta debilidad de la antropología maritainiana. Chalmeta es el primero que ha indicado esta dirección sugiriendo en concreto que el conocimiento por inclinación debería entenderse en su sentido más hondo como un intento de superar el dualismo tendencial de la antropología maritainiana⁶⁴. Como es sabido, Maritain distingue en la persona dos polos o dimensiones: la *individualidad* ligada al mundo de la materia, y la *personalidad* que trasciende la materia y pertenece al reino del espíritu⁶⁵.

«El nombre de persona está reservado a las substancias que poseen esta cosa divina, el espíritu, y que, por eso, son cada una, por ella misma (à elle seule), un mundo superior a todo el orden de los cuerpos, un mundo espiritual y moral que, hablando propiamente, no es una parte de este universo.

(...) El nombre de *individuo*, al contrario, es común al hombre y a la bestia, y a la planta y al microbio y al átomo. (...). De manera que, en tanto que individuos, nosotros no somos más que un fragmento de materia, una parte de este universo, distinta sin duda, pero una parte, un

⁶³Las dificultades están aquí ligadas al término pre-consciente que es algo ambigüo.

⁶⁴Cfr. G. CHALMETA, El elemento gnoseológico, cit., pp. 73-80.

⁶⁵Maritain utiliza por primera vez esta nomenclatura en *Trois réformateurs* (1925), Oeuvres complètes, vol III; después la mantendrá constantemente en sus escritos. Para S. MOSSO, *Fede, storia e morale,* cit., p. 137 «tutta l'analisi maritainiana della persona umana si articola su di una distinzione fondamentale: l'individualità e la personalità». La bibliografia sobre este aspecto del pensamiento de Maritain es muy extensa. En nuestra opinión dos artículos claros y equilibrados sobre el asunto son A. RIGOBELLO, *Il personalismo di J. Maritain e di Emmanuel Mounier*, en *Jacques Maritain*, cit., pp. 57-81 y J. DE FINANCE, *L'ontologia della persona e della libertà*, en *Jacques Maritain oggi*, cit., pp. 156-173.

punto de esta inmensa red de fuerzas y de influencias físicas y cósmicas, vegetativas y animales, étnicas, atávicas, hereditarias, económicas e históricas, de las que sufrimos las leyes. En cuanto individuos estamos sometidos a los astros. En cuanto personas los dominamos»⁶⁶.

Un problema que se puede plantear desde esta perspectiva es lograr una unión eficaz entre ambas dimensiones, puesto que la personalidad (que tiende a darse) y la individualidad (que tiende a un recibir egoísta) se encuentran naturalmente en oposición⁶⁷. Según la propuesta que venimos comentando, Maritain desarrollaría en último término su teoría del conocimiento por inclinación para lograr una unión entre ambos elementos. En concreto, los dos tipos de inclinaciones (instintivas y racionales) corresponderían respectivamente a las inclinaciones de la "individualidad" y de la "personalidad". Y la unión entre ambas se lograría mediante la transformación de las primeras en las segundas gracias a la actividad del intelecto como "forma vegetativa" (conocimiento por inclinación).

Esta interpretación cuenta con una base sólida en los textos de Maritain, pero estimamos que su interés principal radica en apuntar a la posible debilidad de la antropología maritainiana. Hablar de inclinaciones (o tendencias o dinamismos) parece, en efecto, necesario si se quiere explicar la originalidad propia del conocimiento moral. La cuestión esencial estriba en advertir que las inclinaciones del hombre son humanas desde el comienzo; no poseemos inclinaciones exclusivamente biológicas que se transformen posteriormente en humanas por la intervención de la razón. Es cierto que en nuestras tendencias existen elementos biológicos, pero éstos no poseen nunca una vida completamente propia e independiente; forman una unidad con la inclinación global del hombre en cuanto tal⁶⁸.

⁶⁶Trois réformateurs, pp. 451-453. Para Lorenzini los presupuestos antropológicos más profundos de esta distinción se encuentran en la concepción maritainiana de subsistencia. Cfr. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona*, cit., especialmente pp. 97-120.

⁶⁷Cfr. G. CHALMETA, *Jacques Maritain: el elemento gnoseológico*, cit., pp. 78-79.

⁶⁸K. Wojtyla ha realizado en *Amore e responsabilità*, cit., un análisis de la sexualidad desde esta perspectiva. El punto de partida y el elemento que estructura toda la investigación es el impulso sexual, pero considerado siempre, en todas sus

dimensiones, como una realidad humana.

5. El Primer Principio o el Preámbulo de la Ley Natural

El movimiento de la inteligencia ética hacia el valor puede ser considerado como una actividad unitaria, como si todos los valores fuesen iguales en categoría y cualidad y, por tanto, la inteligencia se dirigiese a ellos del mismo modo. Ésta es la perspectiva que hemos adoptado en el capítulo precedente. Ahora bien, sabemos que esto no es así. Existen valores esenciales y valores accesorios; bienes que, de algún modo, son válidos para todos los hombres (como los que nos presenta la ley natural) y bienes personales, únicamente convenientes para un preciso sujeto en un instante exacto. Para dar una idea completa de la inteligencia ética es necesario dar cuenta de todo esto sin olvidar el paso del conocimiento del valor a la dirección de la acción de la persona.

Nos puede servir para introducirnos en estas cuestiones un aspecto que, como ha señalado Brazzola¹, no es de fácil colocación en el conjunto de las reflexiones maritainianas: el primer principio de la razón práctica². Aunque Maritain no haya explicitado con claridad su lugar en el dinamismo de la inteligencia práctica parece patente, por un lado, que debe ser importante. Además, constituye un buen medio de aproximarnos a la ley natural ya que nuestro autor lo ha denominado en alguna ocasión ³. Por todas estas razones, reflexionar sobre este primer principio puede ser un buen modo de acercarnos a

¹Cfr. G. BRAZZOLA, *Postface*, cit., pp. 246-247 y también G. CHALMETA, *El elemento gnoseológico*, cit., p. 40.

²Maritain no distingue estrictamente entre principio de la razón práctica y principio de la inteligencia ética, aunque, como veremos más adelante, realiza una división que es en cierto modo equivalente.

³La loi naturelle, p. 27. Cfr. Les droits de l'homme et la loi naturelle (1942), Oeuvres complètes, vol. VI, p. 659.

nuestro objetivo de individuar los diversos modos y las diferentes estructuras que están implicadas en la tensión de la inteligencia ética hacia el valor y hacia la dirección de la acción.

1. Hay que hacer el bien, hay que evitar el mal

La aproximación más lógica a este tema sería comenzar explicando qué es el primer principio, qué significa y qué papel desempeña en el conjunto de la actividad ética de la inteligencia. Pero esto supondría probablemente forzar demasiado las cosas ya que las anotaciones de Maritain sobre este asunto son excesivamente fragmentadas y dispersas. Habría que partir con una visión global que, sin embargo, no parece estar presente de modo claro en sus escritos. Seguiremos por esto el procedimiento contrario. Acumularemos primero información para, posteriormente, ofrecer una interpretación que sistematice e interprete estos datos.

Nuestro punto de partida consistirá en determinar cuál es, para Maritain, el primer principio de la razón práctica. No se trata de algo evidente ya que si en la mayor parte de sus escritos habla de un sólo primer principio que se formula según la expresión clásica: ⁴, en *La loi naturelle* parece separarse de esta postura. En un pasaje, por ejemplo, menciona *varios* principios fundamentales:

«"Hacer el bien y evitar el mal" es el primer principio, evidente por sí mismo, del intelecto práctico. El segundo principio es *obrar como se es* o llegar a ser lo que se es. El bien de la acción de un ser, o de una cosa cualquiera, consiste en el hecho de expresar auténticamente el ser verdadero de este ente o de esta cosa. Después, el tercer principio es *obrar como un hombre*, es decir, en conformidad con la razón»⁵.

En otro texto distinto ofrece una lista de hasta cinco principios fundamentales⁶ y, en un lugar diferente, invierte el orden de importancia antes mencionado asignando la prioridad absoluta al principio consistente en ⁷.

⁴ (*Neuf leçons*, p. 904).

⁵*La loi naturelle*, p. 15.

⁶Cfr. *ibidem*, p. 233.

⁷ (*ibidem*, p. 152).

¿Qué decir sobre esta aparente confusión? Pensamos que esta carencia de precisión debe atribuirse ante todo a las características peculiares de La loi naturelle. Como sabemos, este texto está constituido por las transcripciones de lecciones orales pronunciadas por Maritain; transcripciones que fueron publicadas póstumamente sin que el autor pudiera revisarlas. No es extraño por eso que puedan encontrarse imprecisiones o expresiones algo chocantes.

La confusión restante puede ser despejada si se admite que, al hablar del primer principio, lo que Maritain está haciendo en el fondo es referirse a una estructura única y fundante que, por eso mismo, debe ser necesariamente muy rica y capaz de admitir diversas formulaciones⁸. La expresión más habitual y simple de ese principio sería la más clásica y evidente: . Las otras serían desarrollos de esta fórmula en los que se explicita o se subraya un determinado aspecto. Así, por ejemplo, podemos entender que el principio indica que el hombre debe actuar de tal modo que sus acciones sean conformes a su naturaleza, es decir, que debe realizar aquello que le conviene según su modo de ser: el bien. De un modo similar se puede justificar el tercer principio que aparecía en uno de los textos de La loi naturelle. Si debo obrar con respecto a la verdad de lo que soy, y soy un hombre, un ser racional, puedo concluir que debo obrar de acuerdo con la razón.

En definitiva, estimamos que se puede admitir sin especiales dificultades que en el pensamiento maritainiano existe solamente un primer principio del que caben diversas formulaciones, de la cuales la más fundamental es la que hace referencia al bien. Esto por otra parte viene confirmado porque, en el resto de las numerosas obras que tocan el tema, Maritain se refiere explícitamente a este principio como el primero⁹.

2. Modo de conocimiento y estructura lógica del primer principio

En contraste con las dificultades que acabamos de mencionar, la

⁸Sobre la necesidad de que exista un único primer principio vid. G. ABBÀ, Felicità, vita buona e virtù, cit., pp. 173-175.

⁹Cfr. L'homme et l'état, p. 583, La philosophie morale, pp. 296-297, Neuf leçons, pp. 904 y 908 y Les droits de l'homme et la loi naturelle, p. 659.

postura de Maritain sobre el *modo* en que se capta el primer principio es neta y rotunda.

«El único conocimiento práctico que todos los hombres tienen en común por naturaleza y de modo infalible, como un principio evidente de por sí, intelectualmente percibido en virtud de los conceptos que están en juego, es que ha de hacerse el bien y evitarse el mal»¹⁰.

La afirmación es diáfana y en principio clara, pero no deja de producir una cierta perplejidad si se reflexiona brevemente. ¿Cómo es posible que si el único acceso al valor es la vía *per inclinationem*, el primer principio que, evidentemente, debe representar de algún modo el núcleo de ese conocimiento se capte de modo conceptual? La observación es de Brazzola y nos parece dificilmente atacable.

Una posible respuesta sería que el primer principio es el único entre todos los principios prácticos que comporta una evidencia intelectual inmediata y, en ese sentido, constituiría una excepción. Pero la contestación no parece suficiente porque el bien no es una cualidad lógica, sino humana y, como indica Brazzola, para que el hombre entienda qué significa el primer principio es necesario 11.

Maritain no responde a esta pregunta por lo que no es posible avanzar más por este camino. Sí se detiene, en cambio, en un aspecto algo colateral para nuestro estudio, pero que puede ser interesante considerar: las características de la evidencia y de la estructura lógica en las que se expresa el primer principio.

Recordemos que la escolástica afirma que una proposición es evidente por sí misma (quoad se) cuando los conceptos que la forman se autoimplican directamente de tal modo que entre ellos existe una relación necesaria y simple. Quien entiende esos conceptos ve necesariamente la relación que los une. Ahora bien, como no todo el mundo tiene por qué entender esos conceptos (aunque la relación que establezcan sea evidente de por sí) es menester una distinción ulterior¹². Si los conceptos tienen unas características tales que todo el

¹⁰L'homme et l'état, p. 583. Cfr. La philosophie morale, pp. 296-297.

¹¹G. BRAZZOLA, *Postface*, cit., pp. 246-247.

¹²Puede ser útil recordar que «le jugement [que se expresa en una proposición] consiste essentiellement à déclarer que deux objets de concept, distincts en tant que tels (*ratione*), ne sont qu'une seule et même chose (*re seu subjecto*) dans l'existence

mundo los comprende necesariamente nos encontramos ante lo que se suele denominar proposición *per se nota omnibus*. Una afirmación evidente de este tipo la constituye, por ejemplo, la proposición . Toda persona normal, en efecto, es capaz de darse cuenta de que un cuerpo necesariamente tiene que ser extenso. Si, por el contrario, los conceptos implicados son complejos y la proposición sólo puede ser entendida por especialistas, se denomina *per se nota sapientibus tantum*. Un ejemplo de este tipo lo podría proporcionar una expresión que entre especialistas resulte evidente y se dé por descontada, pero que para una persona externa a ese ámbito resulte difícil de entender y oscura¹³.

Por cuanto se ha dicho, resulta claro que el primer principio de la razón práctica pertenece a la primera clase de proposiciones, a las *per se nota omnibus*¹⁴, y como todas estas proposiciones se conoce de modo infalible, sin que quepa posibilidad de error. La razón estriba en que estas proposiciones hacen referencia a elementos últimos de la realidad y ¹⁵. Para las proposiciones evidentes sólo *quoad se* la situación, en cambio, es diversa porque para llegar a comprender los conceptos que las constituyen es necesario siempre una cierta dosis de razonamiento, y ésta, por la composición de conceptos que conlleva, introduce ineluctablemente la posibilidad del error. No todo el mundo es capaz de recorrer el camino previo que lleva a la comprensión de esos conceptos complejos sin equivocarse.

Maritain también ha prestado atención a otra cuestión: *el tipo de estructura lógica* de la proposición en la que se expresa el primer principio; es decir, el modo en que los conceptos de la proposición evidente se autoimplican mutuamente. En general, se suelen distinguir

extramentale (actuelle ou possible), autrement dit, n'exercent ou ne peuvent pas exercer l'existence qu'identifiés l'un l'autre» (*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (1924), Oeuvres complètes, vol. III, p. 81).

¹³Cfr. *La loi naturelle*, pp. 133-134 y TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c y *De Verit.*, q. 10, a. 12. Un ejemplo clásico de este último tipo de proposición es "los ángeles no ocupan lugar": es evidente si se entienden bien los conceptos que la forman, pero una persona simple puede no entender cómo es posible que exista algo sin ocupar lugar.

¹⁴Cfr. G. BRAZZOLA, *Postface*, cit., p. 247.

¹⁵Réflexions sur l'intelligence, p. 88. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I, q. 85, a. 6.

dos tipos de proposiciones evidentes a las que ha denominado *inclusivas* y *supositivas*¹⁶. Las primeras se caracterizan porque ¹⁷ y un ejemplo (*per se nota omnibus*) lo encontramos en la proposición "todos los cuerpos son extensos". En efecto, aunque estrictamente consideradas la noción de cuerpo y la noción de extensión son distintas, si se analiza el concepto de cuerpo se comprende que incluye necesariamente la noción de extensión. Por eso puede afirmarse de modo evidente que los cuerpos son extensos.

Sin embargo, no es éste el tipo de evidencia que se da en el primer principio práctico. Kant ya había señalado que en esta proposición — y en otras como "todo lo contingente es causado"— no es posible encontrar en el análisis del sujeto el concepto al que se refiere el predicado. Maritain acepta la crítica, pero señala al mismo tiempo que Kant y otros filósofos modernos se han olvidado del segundo tipo de proposiciones evidentes: las supositivas o evidentes *per se secundo modo*¹⁸.

En estas proposiciones «es el sujeto quien es de la noción del predicado, no como parte intrínseca de su estructura, sino como materia o sujeto propio donde es recibido, porque la noción del accidente o de la propiedad no se entiende sin la del sujeto (...). El predicado no se deduce de la noción o definición del sujeto; sin embargo la identidad real sobre la que se funda está siempre exigida —a diferencia de la que tiene lugar en las proposiciones de orden experimental— por las mismas nociones, en las que una designa el sujeto propio de la otra»¹⁹. En definitiva, se tiene evidencia supositiva cuando se predica del sujeto un accidente *propio* que, por esa razón, contiene *en su misma definición* una referencia al sujeto como aquello que sustenta o hace posible la existencia del accidente. El accidente (predicado) *supone* el sujeto²⁰.

Éste es el tipo de evidencia que se da en el primer principio de la

¹⁶Corresponden a los dos primeros de los cuatro modos de proposiciones *per se*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Post. Anal.*, l. I, lect. 10 y A. SCOLA, *L'alba della dignità umana*, cit., nota 36, pp. 107-108.

¹⁷Neuf leçons, p. 105.

¹⁸ (TOMÁS DE AQUINO, *In Post. Anal.*, l. I, lect. 10).

¹⁹Reflexions sur l'intelligence, p. 84. Cfr. Neuf leçons, p. 905.

²⁰ (JUAN DE SANTO TOMÁS, Ars logica, II Pars, q. 24).

razón práctica: "el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse". 21. tiene como sujeto propio supuesto la noción de bien y no es comprensible sin ella. De igual modo supone como sujeto el concepto de mal.

Maritain ha explicitado la suposición implicada en el primer principio de dos modos. El primero suponiendo que el bien del que se habla es el bien ontológico. Con ello obtenemos lo siguiente:

-sujeto propio: lo que es bueno, lo que por naturaleza colma el deseo \gg^{22} .

Si nos referimos, en cambio, al bien moral, entonces la explicitación de la suposición varía ligeramente y es necesaria una nueva descripción.

-sujeto propio: aquello que es moralmente bueno, que hace bueno al agente libre»²³.

Esta última formulación es la que nos interesa particularmente ya que hace referencia al aspecto que estamos estudiando, no el bien ontológico en general, ni toda la razón práctica, sino el bien moral y la inteligencia ética.

3. Elementos para una comprensión del primer principio

Hasta el momento hemos determinado cuál es el primer principio, cómo se conoce y cuál es la estructura lógica de la proposición en la que se expresa. Pero no hemos tocado el punto central: el significado. Como ya hemos señalado, Maritain ha apuntado algunas ideas sobre este tema pero falta una reflexión sistemática que las coordine. Por eso, a la hora de afrontar esta cuestión hemos optado por exponer primero las sugerencias más centrales que se encuentran en sus escritos y ofrecer después una explicación más sintética, inspirada en esos pasajes, pero que no es posible encontrar explícitamente en sus obras.

²¹La loi naturelle, p. 136.

²²Neuf leçons, p. 906.

 $^{^{23}}$ Ibidem.

Las ideas más fundamentales de Maritain sobre esta cuestión pueden sintetizarse en 5 puntos.

- 1. El primer principio de la razón práctica fundamenta la ley natural, pero no la constituye; es el ²⁴. Maritain parece apuntar aquí hacia una matización de la postura tomista que considera el primer principio fundamentalmente como el primer *precepto* de la ley natural²⁵.
- 2. El primer principio guarda una estrecha relación con el sentimiento de obligación moral y con el carácter preceptivo de la ley natural (y, por tanto, del conocimiento moral). «La primera expresión de la obligación moral, explica Maritain, es el primer principio "hay que hacer el bien y evitar el mal", pero bajo la forma de un precepto, del precepto fundamental: "haz el bien y evita el mal" (...) todos los demás preceptos que la razón percibe, al devenir más y más consciente de la ley natural, obligan en virtud de este primer precepto»²⁶.
- 3. El primer principio, como raíz del conocimiento práctico vive y debe entenderse en el movimiento de la voluntad. la inteligencia humana sabe naturalmente que *hay que hacer el bien y evitar el mal*, es porque ve este primer principio por estar incluida en el impulso y movimiento de la voluntad hacia la acción²⁷.
- 4. Maritain proporciona dos formulaciones del primer principio práctico. Una relativa al mundo metafísico no moral y otro relativa al hombre: el primer principio en sentido estricto.
- 5. A estas consideraciones puede añadirse otra colateral: la comparación con el principio de no contradicción. Utilizando casi literalmente las palabras del Aquinate en la I-II, q. 94, a. 2, Maritain parangona el primer principio práctico con el especulativo.

«Sobre lo que cae en primer lugar la mirada de la inteligencia humana es el ser, cuya noción subyace a todo lo que se concibe; por esto, el primer axioma, que es indemostrable —"no se puede afirmar y negar a la vez"—, está fundado en la razón del ser y del no-ser. Y sobre este principio están fundados todos los demás. Pero, al igual que en la razón

²⁴La loi naturelle, p. 27. Cfr. Les droits de l'homme, p. 659.

²⁵Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

²⁶Neuf leçons, p. 908.

²⁷Du savoir moral, p. 927.

especulativa el ser es el primer objeto de conocimiento propiamente dicho, de igual modo en la razón práctica el objeto del primer conocimiento es el bien. El bien en el orden práctico ocupa el mismo lugar que el ser en el orden especulativo: todo ser que obra, obra en vista de un fin que tiene valor de bien. Por esto el primer principio de la razón práctica está fundado sobre la razón de bien: "hacer el bien y evitar el mal", éste es el primer precepto de la ley natural; todos los otros preceptos encuentran en él su fundamento, en el sentido que las cosas que hay que hacer (o que evitar) se remontan a este primer precepto de la ley natural como bienes humanos (o sus contrarios)»²⁸.

Además de las indicaciones concretas que el texto contiene esta comparación es útil porque abre la posibilidad de tomar algunos elementos que conforman la noción del primer principio especulativo, en general más estudiado, y usarlos con el práctico²⁹. Estimamos que con este sistema se pueden obtener al menos dos indicaciones muy interesantes. La primera es la posibilidad de entender el principio en dos niveles distintos: uno ontológico y otro gnoseológico. Para el caso del primer principio especulativo Maritain lo explica así:

«el principio de identidad: "el ser no es el no-ser", "todo ser es lo que es", no es conocido solamente in actu exercitu y como una necesidad inevitable para el pensamiento. También se capta su necesidad ontológica, porque no se trata de un principio lógico sino de un principio ontológico (metafísico), de la primera ley del ser; y es precisamente por esto, por lo que transferido al orden lógico, donde se convierte en el principio de no-contradicción: non est affirmare et negare simul, es también la primera ley del espíritu»³⁰.

El segundo elemento relevante aparece al advertir que el primer principio no es una realidad axiomática de la que se deducen silogísticamente las demás realidades. «Así como las demás nociones están incluidas en la de ente, pero no se obtienen a partir de ella mediante un análisis o deducción, tampoco el primer principio, aunque latente en todos los juicios, permite deducir de él los restantes conocimientos

 $^{^{28}}$ La loi naturelle, pp. 134-135. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I-II, q. 94, a.

²⁹Este trasvase, de todos modos, debe hacerse con atención ya que Maritain no indica que ambos sean iguales, sino similares.

³⁰Les degrés du savoir, p. 650.

humanos: no se conoce propiamente *a partir* del principio de no contradicción, sino *de acuerdo* con él»³¹. En otras palabras, el primer principio especulativo (y el práctico en un modo que habrá que determinar) no es una captación que contendría en sí implícitamente todo saber, sino una percepción fundamental que late en cualquier otro conocimiento.

4. El primer principio como preámbulo de la ley natural

Comenzaremos nuestro intento de exposición sistemático por el primer principio especulativo para pasar después al práctico. Como decíamos, el primer principio puede entenderse en dos sentidos: ontológico y gnoseológico. Como realidad ontológica significa la estructura misma de la realidad: "el ser es y no puede no ser"; o bien, "si un ente es no puede no ser". Todo lo existente está sujeto a esta regla. Por eso, nuestra inteligencia no puede funcionar fuera de ella: giraría en el vacío y sin punto de referencia. Ésta es la versión gnoseológica del primer principio. Al pensar, presuponemos siempre y necesariamente que el ser es, y no es contradictorio.

Esta presuposición, como también indicábamos, no debe entenderse en el sentido de que se conoce *a partir* del primer principio, sino gracias a su presencia implícita y latente. El primer principio está presente virtualmente en cada conocimiento particular como un presupuesto sin el que cualquier otro conocimiento no tendría sentido ni sería posible. Todo acto intelectivo es posible *en virtud* del conocimiento de tal principio pero su contenido no se deduce de él³².

A esto debe añadirse que si bien este conocimiento se da necesariamente *en* cada conocimiento particular, la captación *expresa* del principio como tal no es en absoluto necesaria; eso sólo es propio de un saber reflexivo y *a posteriori* (filosófico, metafísico) que intente establecer y determinar las leyes que estructuran la realidad y el conocimiento. Por eso, desde el aspecto que nosotros estamos estudiando —el conocimiento del hombre común— el primer principio es sobre todo como la luz de fondo que permite acceder y

³¹T. ALVIRA, L. CLAVELL, T. MELENDO, *Metafisica*, EUNSA, Pamplona 1984, p. 48.

³²Cfr. G. GRISEZ, The first principle of practical reason, cit., p. 175.

distinguir cada uno de los objetos concretos: una intelección implícita en cada uno de nuestros actos de conocer sobre la que no fijamos normalmente nuestra atención.

El "paso" al principio práctico implica esencialmente la introducción de la dinamicidad. El principio de no contradicción presenta principalmente el aspecto estático de la realidad (si se es, no se puede no-ser); pero lo que existe es dinámico, teleológico, finalizado. Es necesario, por tanto, otro principio que dé cuenta de este hecho.

También ahora cabe distinguir entre un nivel ontológico y otro gnoseológico. El primero señala que los seres están estructurados dinámicamente hacia la realización de unos fines. El segundo indica más expresamente nuestra comprensión de esa realidad. De modo similar a lo que ocurría con el principio de no contradicción, esta comprensión está en la base de toda nuestras reflexiones sobre la dinamicidad ya que si no fuéramos capaces de conferirle una direccionalidad mínima aparecería automáticamente como un caos absurdo y sin sentido en el que la inteligencia no podría trabajar. El primer principio práctico estructura, por tanto, el dinamismo y nuestra comprensión del dinamismo.

Sus características gnoseológicas más específicas también pueden considerarse similares a las del principio de no contradicción. No es—sobre todo si lo consideramos un elemento del conocimiento espontáneo— un primer principio explícito del que se deduciría todo lo demás; consiste más bien en una luz siempre presente en nuestras reflexiones. Así lo ha visto también MacIntyre. «Al principio, la persona corriente, como el niño corriente, manifiesta que conoce el principium de la ley natural, que es el principium del razonamiento práctico, del mismo modo que manifiesta que conoce el principio de no-contradicción, es decir, no en la capacidad de formular el principio explícitamente, sino mostrando una potencialidad para hacer precisamente eso en el modo en el que la verdad del principio se presupone en una multiplicidad de juicios prácticos»³³. La comprensión expresa del primer principio es reflexiva y a posteriori. Es una cuestión esencialmente filosófica.

³³A. MACINTYRE, Tres versiones rivales de la ética, cit., p. 176.

De todas maneras, el primer principio formulado en esta guisa esconde una cierta ambigüedad porque hay mucha diferencia entre las tendencias dinámicas de los seres irracionales y las del hombre. Por eso Maritain ha dado de él dos formulaciones. Una se refiere exclusivamente al bien ontológico; la otra, la que nos interesa, se puede expresar con las mismas palabras, pero el bien del que se habla es muy particular: el bien moral.

Henos aquí llegados finalmente por un camino suficientemente tortuoso a la cuestión que nos importa: el primer principio práctico moral, el que hace referencia al hombre y en su versión de conocimiento espontáneo no filosófico. Recopilando, podemos decir que comprende dos dimensiones: una que ahora podríamos denominar antropológica y otra más estrictamente intelectual con las características que ya se han señalado³⁴: una luz de fondo o implícita que ilumina las diversas comprensiones concretas; en este caso la de los bienes particulares.

¿Es posible decir algo más sobre él? Pensamos que sí, que los textos maritainianos todavía contienen sugerencias interesantes. Y el camino para comprenderlas consiste en considerar el primer principio como la captación intelectual que el hombre tiene de la tendencia radical al bien como ley esencial de su estructura dinámica, o, en palabras de De Finance, como la comprensión de que ³⁵. Una vocación y una tendencia radical, pero libre, lo que nos introduce en la noción de obligación. El hombre, en efecto, vive su dinamismo como una tendencia hacia el bien, pero con las características de la obligación moral. Sabemos que debemos hacer el bien, pero únicamente porque es bueno. Ninguna necesidad física nos coacciona ni podría hacerlo. Por eso es posible afirmar —como ya habíamos

³⁴Chalmeta considera que se puede distinguir en el pensamiento de Maritain sobre el primer principio práctico estos dos niveles (cfr. G. CHALMETA, *Jacques Maritain: el elemento gnoseológico*, cit., pp. 42-43). Un texto que apunta en esta dirección es el siguiente: «L'obligation morale se réfère essentiellement 1) à la structure de la nature humaine et 2) à la fonction pratique de la raison, au fait que l'homme est doué de raison, et que la raison a l'idée di bien et du mal, et commande d'accomplir ce qui est bon et d'éviter ce qui est mauvais» (*Neuf leçons*, p. 907; la división es nuestra). Cfr. *Du savoir moral*, p. 927.

³⁵J. DE FINANCE, Essai sur l'agir humain, cit., p. 298.

adelantado³⁶— la existencia de una estrecha relación entre la obligación moral y el primer principio.

Abbà ha descrito esta relación señalando que el deber moral no es otra cosa que ³⁷. Maritain, por su parte, lo ha expresado de la siguiente forma: «*la primera expresión de la obligación moral es el primer principio* "hay que hacer el bien y evitar el mal", pero bajo la forma de un precepto, del precepto fundamental: "haz el bien y evita el mal", (...) todos los demás preceptos que la razón percibe, al devenir más y más consciente de la ley natural, obligan en virtud de este primer precepto»³⁸. Esto significa que decir obligación y decir primer principio práctico es casi la misma cosa ya que la obligación no es más que sentirse ligado por el bien que se ve; es decir, darse cuenta de que el bien *hay que hacerlo*.

Desde esta perspectiva resulta también más fácil entender qué quiere decir Maritain al afirmar que "hacer el bien y evitar el mal" es ³⁹ y que . Al usar el término preámbulo quiere probablemente evitar las connotaciones algo formalistas que puede tener el término "principio" pero, sobre todo, pretende señalar que el primer principio como tal no obliga a *nada en concreto* y que por eso no es todavía la ley natural. Es simplemente un preámbulo y hay que esperar a la ley natural para que las indicaciones sobre el bien sean concretas.

La ley natural, por el contrario, sí tiene un contenido concreto, obliga (moralmente) a cuestiones determinadas, pero su fuerza radical—su capacidad de ordenar— proviene de esta realidad primera: que el hombre tiende radicalmente hacia el bien. Sin este dato de partida, la fuerza preceptiva (moral) de todos los preceptos caería por su propio peso. Esto explica la dependencia de la ley natural con su preámbulo. Vemos así que existe una estrecha dependencia entre ambos términos. El primer principio o preámbulo remite a la ley natural para su concreción y particularización mientras que ésta necesita del primer principio para obtener su fuerza obligatoria.

En esta línea se sitúa también la afirmación maritainiana según la

³⁶Cfr. cap. 3, 2.b.

³⁷G. ABBÀ, Felicità, vita buona e virtù, cit., p. 185.

³⁸Neuf leçons, p. 908 (cursiva nuestra).

³⁹La loi naturelle, p. 27. Cfr. Les droits de l'homme, p. 659.

cual ⁴⁰. La norma-precepto, al igual que la ley natural, sólo tiene la capacidad de obligar porque existe la estructura tensional en el hombre que lo liga moralmente al bien. Y esta estructura se puede expresar a través del primer principio. Pero hablar de norma-precepto en este caso indica además situarse en la dimensión del bien no como valor sino como fin. Esto implica, como sabemos, una particular tensión hacia su realización. Si nos colocamos en esta perspectiva el primer principio puede aparecer como *primer precepto* (un aspecto que antes no habíamos afrontado), es decir, no sólo como norma-guía que muestre la esencia del dinamismo moral "hay que hacer el bien y evitar el mal", sino como la expresión del precepto fundamental que justifica cualquier orden o mandato: "haz el bien y evita el mal".

Podríamos preguntarnos por último ¿Cómo es posible que tenga fuerza preceptiva una realidad de orden intelectual como el primer principio? Una posible respuesta consistiría en indicar que, en realidad, no es que el primer principio tenga en sentido estricto fuerza preceptiva. Lo que ocurre es que no se puede aislar del dinamismo humano concreto ya que, al fin y al cabo, el primer principio no es más que la tensión inteligente hacia el bien y la conciencia del deber moral de actualizar esa tendencia. Su fuerza preceptiva, por tanto, no es distinta de la tensión interior de la persona.

Cabe también otra respuesta que se solapa parcialmente con la anterior: la fuerza preceptiva que la inteligencia posee en el primer principio procede de su inclusión en el acto de la voluntad. la inteligencia humana, explica Maritain, sabe naturalmente que *hay que hacer el bien y evitar el mal*, es porque ve este primer principio por estar incluida en el impulso y movimiento de la voluntad hacia la acción⁴¹. Desde esta perspectiva se puede entonces afirmar que es en el primer principio práctico donde la inteligencia se hace normativa gracias a la fuerza radical de la voluntad. Comprendiendo e introduciéndose en su movimiento intencional básico hacia el bien, el intelecto fundamenta radicalmente su propia capacidad de ordenar, de dirigir, de mandar. Se hace inteligencia práctica (ética) en su sentido más pleno.

⁴⁰Neuf leçons, p. 883.

⁴¹Du savoir moral, p. 927.

6. La Ley Natural o la Ley No Escrita

1. Introducción: los tres elementos de la ley natural

El análisis del primer principio práctico (y ético) nos ha proporcionado el primer elemento de la estructura interna de la inteligencia ética. Este principio muestra, en efecto, como toda la actividad de esta inteligencia está permeada y caracterizada por una orientación fundamental: la de hacer el bien y evitar el mal. Ahora es necesario ir pasando poco a poco de esta perspectiva tan general a aquello que es más propiamente práctico: la dirección de la acción concreta.

Un elemento esencial en este recorrido lo constituye la ley natural. Esta noción intenta explicar cómo tiene lugar en la persona el conocimiento de bienes *concretos* —y en esto va más allá del primer principio— que además se presentan como universales —y en esto todavía no llega a la acción particular—. La ley natural busca dar razón, en otras palabras, de un hecho que parece ser de experiencia; además del primer principio práctico, todas las personas son capaces de captar algunos bienes fundamentales válidos para todos los hombres.

Dentro de la simplicidad fundamental de su significado esta noción esconde una gran riqueza de matices y de contenido que conviene deslindar y definir para que el análisis sea preciso y no se confundan las perspectivas. Maritain ha sido consciente de esta necesidad y ha procedido a la distinción de tres elementos o dimensiones en su interior: el elemento ontológico, el elemento gnoseológico y el elemento teológico.

¹Este esquema de fondo también es utilizado por otros autores. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, cit., pp. 249-256 y G. KALINOWSKI, *Le*

El primer elemento atiende a las características y al contenido de los bienes concretos que se conocen a través de la ley natural; por eso lo ha llamado en algunas ocasiones «normalidad de funcionamiento de la naturaleza humana». Más en concreto esta dimensión intenta mostrar cuáles son las características de las reglas de comportamiento de la ley natural y en qué estructura antropológica se fundan. El elemento gnoseológico, por su parte, versa sobre el modo en que tales leyes son captadas. Por un lado pone de relieve con especial fuerza que una ley sólo lo es en la medida en que es conocida, pero además intenta explicar cuál es la vía concreta por la que se captan los bienes fundamentales que nos presenta el elemento ontológico. Aquí entramos en un terreno conocido porque, como veremos, Maritain considera que la ley natural se conoce por inclinación.

El elemento teológico, por último, atiende a la fundación última de la ley natural. En concordancia con la tradición tomista y cristiana, Maritain considera que la ley natural no se explica de modo absoluto por sí misma siendo necesario una referencia a la trascendencia como justificación última de las características que posee esta ley. La tarea del tercer elemento es precisamente la de mostrar, explicar y analizar esta dimensión trascendente de la ley moral del hombre.

Podría parecer inicialmente que para nuestro propósito bastaría estudiar el elemento gnoseológico. Sin embargo, esto no es posible ya que estos elementos no son autónomos y autosubsistentes. Son dimensiones de una realidad viva y unitaria y sólo pueden comprenderse correctamente en el interior de esta unidad. El elemento ontológico, por ejemplo, remite necesariamente al gnoseológico ya que sólo las leyes conocidas son auténticamente morales (son, por tanto, ley natural). Recíprocamente, no puede existir un elemento gnoseológico puro, puesto que todo conocimiento es siempre conocimiento de algo y, en este caso concreto, conocimiento de un bien específico (elemento ontológico). Además Maritain ofrece importantes reflexiones epistemológicas al hablar del elemento teológico. Todas estas razones nos han obligado a considerar las tres dimensiones de la ley natural. Lógicamente, a pesar de estudiar los tres elementos, hemos dedicado una atención prevalente al gnoseológico que es, por otra parte, el que contiene los desarrollos

problème de la vérité en morale et en droit, Lyon 1967, pp. 190-191.

más interesantes y novedosos.

2. El elemento ontológico

a) La "normalidad de funcionamiento" de la naturaleza humana

El elemento ontológico de la ley natural comprende el conjunto de leyes que deben guiar el comportamiento de todo hombre simplemente por el hecho de ser hombre, es decir, por poseer la naturaleza humana².

«Damos por sentado que hay una naturaleza humana y que esta naturaleza es la misma en todos los hombres. Damos también por sentado que el hombre es un ser dotado de inteligencia y que, en consecuencia, obra comprendiendo lo que hace y con el poder de determinarse a sí mismo los fines que persigue. Por otra parte, al poseer una naturaleza o una estructura ontológica que es un lugar de necesidades inteligibles, el hombre tiene fines que corresponden necesariamente a su constitución esencial y que son los mismos para todos. (...) La ley no escrita o ley natural, considerada en su aspecto ontológico, no es otra cosa que esto, este orden o esta disposición que la razón humana tiene que descubrir»³.

A este orden o a esta disposición Maritain los ha denominado también *normalidad de funcionamiento* de la naturaleza humana⁴. Pensamos que esta expresión, aunque se coloca en perfecta continuidad con la idea clásica de ley natural, subraya algunos aspectos particulares, por lo que puede ser interesante analizarla con

²Como en la mayor parte de los temas tratados por Maritain también existe una evolución en su postura sobre la ley natural. En las páginas siguientes, y para no cargar la exposición, nos limitaremos a presentar su visión última y más madura. Un análisis histórico muy completo de la evolución de este concepto ha sido llevado a cabo por L. ALDRICH, *The development of Jacques Maritain's epistemology of the natural law,* Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1993.

³La loi naturelle, pp. 20-21 (cursiva nuestra); cfr. Les droits de l'homme, pp. 656-658.

⁴Cfr. *La loi naturelle*, p. 23.

cierto detalle.

Ante todo, y como era de esperar, este término recalca la existencia de una *naturaleza común* a todos los hombres que es la que determina precisamente esa "normalidad". Aunque el hombre se distingue de los demás seres por ser libre y por tanto capaz de determinar en cierta medida sus propios fines esto no impide que posea también una estructura específica y concreta, es decir, un conjunto de "leyes de construcción" que establecen cuáles son los modos adecuados y correctos que debe seguir para alcanzar su plenitud⁵.

Otro aspecto que pone de relieve esta expresión es la dinamicidad. Explicita, en concreto, que el elemento ontológico está formado por leyes de comportamiento y funcionamiento, no por estructuras ontológicas estáticas. Se trata de modos o líneas según las cuales el hombre debe comportarse, "reglas de construcción" que hay que seguir para obtener un resultado final adecuado. Por otra parte, y es importante explicitarlo, estas reglas no son absolutamente precisas y determinadas: son orientaciones generales que señalan una "normalidad", pero que no obligan siempre a un comportamiento absolutamente específico. Este matiz es importante porque ayuda a compaginar la existencia de la ley natural con la subjetividad irrepetible de la persona. Como indica Maritain, «no es la naturaleza humana en general quien actúa, sino yo, una persona humana individual, en circunstancias particulares»6. Por eso, si se subraya demasiado el aspecto de naturaleza se puede correr el riesgo de ahogar la individualidad de los sujetos.

En este sentido, la expresión "normalidad de funcionamiento" parece poseer algunas ventajas en relación a la de "ley natural". La principal es que se evita la ambigüedad intrínsecamente ligada al concepto de ley. Como no siempre se advierte que la ley es una realidad *análoga* se corre el peligro de intercambiar los diversos sentidos del término con los consiguientes errores y confusiones. El principal riesgo que existe es el de confundir la ley natural con la ley

⁵Cfr. *ibidem*, p. 21. Maritain utiliza en ocasiones la expresión "normalidad de funcionamiento" con intención expresamente provocativa; para remachar que la libertad del hombre no es absoluta y arbitraria.

⁶La loi naturelle, pp. 65-66.

civil positiva «porque la noción más obvia y más inmediata que tenemos de la ley es la de ley escrita, la de ley positiva»⁷. Pero esta confusión puede llevar a una incomprensión profunda de la ley natural. Las leyes positivas, en efecto, son generalmente unidireccionales, detalladas y externas al sujeto, pero no es ésta la estructura del elemento ontológico de la ley natural. Este orden o disposición es interno al sujeto y, además —como ha remarcado Viola— «no se presenta como un conjunto de órdenes y prohibiciones, sino como un código polivalente de acciones. No empobrece las posibilidades de acción, sino que testimonia su riqueza y variedad»⁸. De ahí la ventaja que puede tener utilizar una expresión semántica no comprometida con el término de ley para describir correctamente esta realidad⁹.

Para determinar el *contenido* del elemento ontológico Maritain ha empleado el criterio que clásicamente se utiliza para la ley natural: la conexión necesaria con la naturaleza humana. Como esta ley se refiere a lo que es común a todo hombre, podremos saber si una regla es de ley natural analizando si se refiere a la naturaleza humana y no a circunstancias subjetivas y personales. Habrá que comprobar, en definitiva, si esa determinada regla se sigue de la naturaleza humana «de una manera *necesaria* y *por el solo hecho de que el hombre es hombre*, independientemente de cualquier otra consideración»¹⁰.

Este criterio, a primera vista, podría parecer exigente y restrictivo y llevar a la conclusión de que muy pocas leyes forman parte de la ley natural. Sin embargo, la realidad es más bien la contraria. Por la riqueza de la naturaleza humana hay multitud de leyes que cumplen

⁷Quelques remarques, pp. 963-964. Para Maritain la ley positiva es el analogado principal de la noción de ley.

⁸F. VIOLA, *Introduzione e note*, cit., p. 16.

⁹De todos modos, Scola ha notado con razón que «la categoria "normalità di funzionamento" anche se insinua, con la parola funzionamento, una componente dinamica, resta indubbiamente più adeguata alla descrizione di realtà inanimate, dal cui mondo in definitiva è presa» (A. SCOLA, *L'alba della dignità umana*, cit., nota 22, pp. 104-105). En realidad, estamos ante un ejemplo más del característico modo de proceder de Maritain: parte de una noción metafísica universal (normalidad de funcionamiento en este caso) y la particulariza (en modo no deductivo sino original) al sector concreto en el que la emplea: en este caso el dinamismo del hombre.

¹⁰Les droits de l'homme, p. 659. Cfr. La loi naturelle, p. 128.

estas condiciones por lo que se puede afirmar que la extensión del elemento ontológico es muy grande. Para nuestro autor comprende en concreto «no sólo las regulaciones primeras y fundamentales, sino las menores, las más sutiles regulaciones de la ética natural, e incluso las obligaciones y los derechos naturales de los que no tenemos idea hoy y los hombres serán conscientes en un futuro lejano»¹¹. En definitiva, el contenido de la ley natural lo constituyen todas aquellas acciones directamente relacionadas con la esencia humana.

Esto permite afirmar que estamos ante una ley *universal* (válida para todos los hombres) e *inmutable*, porque lo que es bueno para un hombre ahora en razón de su naturaleza no puede dejar de serlo más adelante (o no haberlo sido antes) ya que la naturaleza del hombre no cambia. Por eso es posible describirla también como «un *orden ideal* relativo a las acciones humanas, una línea de división de aguas entre lo que es conveniente o no conveniente, entre lo correcto y lo incorrecto, que depende de la naturaleza o de la esencia humana y de las necesidades inmutables enraizadas en ella»¹². Todo aquello que cae de una parte de la línea de aguas pertenece al elemento ontológico y todo aquello que se sitúa en la otra parte le es extraño; pero la línea no varía con el tiempo.

descripción Grisez ha criticado este por su falta correspondencia con la posición del Aquinate quien «no presenta la ley natural como si fuera un objeto conocido o que hay que conocer. Considera más bien que son los mismos preceptos de la razón práctica los que constituyen la ley natural. Por tanto, los principios de la ley de la naturaleza no pueden ser objetos de conocimiento potenciales, desconocidos y que esperan en un lugar oculto y con una forma completa y conformada a ser descubiertos»¹³. La critica apunta fundamentalmente a dos aspectos: un cierto esencialismo causado por entender la ley natural como un conjunto de leyes ya completamente determinado y, correlativamente, no haber tenido suficientemente en cuenta la dimensión cognoscitiva de la ley natural; los preceptos de esta ley no son únicamente contenidos antropológicos, sino conocimiento, razón práctica en tensión hacia los bienes

¹¹*La loi naturelle*, pp. 23-24. Cfr. *L'homme et l'état*, pp. 582-583.

¹²L'homme et l'état, p. 581. Cfr. Quelques remarques, p. 956.

¹³G. GRISEZ, *The first principle*, cit., nota 11, p. 172.

fundamentales. Como intentaremos mostrar más adelante, estimamos que Grisez acierta en buena medida en su primera apreciación, es decir, en la existencia de un cierto esencialismo latente en la postura de Maritain¹⁴. Nos parece, sin embargo, que este autor ha infravalorado la discusión maritainiana acerca del elemento gnoseológico de la ley natural que, como también veremos, apunta precisamente en esa dirección¹⁵.

b) Los esquemas dinámicos y los principios segundos

Toda regla perteneciente a la ley natural cumple las características que acabamos de mencionar pero no al modo de un conjunto uniforme y sin relieve. Existe una jerarquía y una diversidad entre las leyes del elemento ontológico; hay reglas más o menos importantes, más o menos fundamentales. Maritain —siguiendo a S. Tomás— ha procurado dar cuenta de este hecho distinguiendo fundamentalmente *dos tipos de reglas*: unas más esenciales y genéricas (los principios primeros en un orden dado) y otras más específicas (los principios segundos)¹⁶. «Las formas concretas más generales y reconocidas desde más antiguo, los temas o esquemas primordiales, corresponden a los preceptos primeros de los que se hablan en el *Comentario a las Sentencias*, mientras que las formas más específicas, cuyo reconocimiento se

¹⁴Cfr. cap. 6, 3.d.

¹⁵Vid. en un sentido similar L. ALDRICH, *The development of Jacques Maritain's epistemology*, cit., nota 45, pp. 38-39 y también A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, cit., p. 174.

¹⁶Esta subdivisión constituye el resultado final del detallado estudio realizado por Maritain sobre los preceptos de la ley natural en el pensamiento de S. Tomás. Los detalles se pueden encontrar sobre todo en *La loi naturelle*, donde explica además cómo ha superado los problemas que le planteaban las ambigüedades terminológicas del Aquinate. S. Tomás, en efecto, emplea a veces los mismos términos para señalar diferentes tipos de preceptos de manera que las mismas expresiones significan cosas diversas según que se encuentren en el Suplemento de la *Summa* (que provendría del *Comentario de las sentencias* y pertenecería, por tanto, a su época juvenil) o en la I-II de la *Summa* (época de madurez). También ha indicado que es algo confusa su clasificación del primer principio de la razón práctica. Unas veces lo incluye entre los "principios absolutamente primeros", otras entre los "principios comunes absolutamente generales", etc. Para todo esto cfr. *La loi naturelle*, pp. 120-123, especialmente el *Tableau II* en p. 123 y *Tableau II*, pp. 196-197.

remonta menos lejos en el pasado corresponden a los preceptos segundos»¹⁷.

Las reglas más esenciales y fundamentales —a las que también ha llamado esquemas dinámicos fundamentales utilizando una expresión de Bergson¹8— corresponden a las inclinaciones y tendencias más básicas y esenciales del hombre. Por eso, por un lado, son leyes particularmente generales ya que afectan a estructuras profundas de la persona, y de ahí que utilice el nombre de "esquema" que pretende evitar las connotaciones de rigidez y unidireccionalidad. Están presentes además en todas las sociedades¹9 ya que hacen referencia a estructuras esenciales que no pueden faltar nunca y, por último, se conocen desde antiguo puesto que esa presencia debe ser también cognoscitiva²0.

Determinar en concreto los esquemas dinámicos es, sin embargo, bastante complejo porque actualmente se encuentran acompañados y mezclados con las prescripciones y especificaciones particulares (el segundo tipo de reglas) que ha aportado la civilización y la historia. Sería necesario deslindar en una determinada regla moral hoy aceptada socialmente el elemento común que supuestamente habría

¹⁷La loi naturelle, p. 183.

¹⁸Cfr. *ibidem*, pp. 192-193, 203 y 206. En *Art et scolastique*, p. 935 ya hace referencia a este término, señalando su procedencia de Bergson, pero en relación a la concepción que posee el artista de la obra de arte que va a realizar.

¹⁹Cfr. La loi naturelle, p. 32 y V. POSSENTI, Per una filosofia della transizione. *Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Editrice Massimo, Milano 1984, pp. 132-133.

²⁰En esta caracterización es posible entrever una remodelación y repensamiento de la noción tomista de sinderésis. Un punto de comparación lo ofrece, por ejemplo, este texto de A. RODRÍGUEZ LUÑO, en *La scelta etica. Il rapporto fra libertà e virtù*, Edizioni Ares, Milano 1988, p. 52. «La conoscenza che dei fini intermedi ci offre la sinderesi è precisa ma tuttavia astratta, poichè non è giunta alla sua ultima concretezza. E' chiaro che cosa significhi giustizia o temperanza, ma non lo è altrettanto il modo concreto in cui questi beni devono incarnarsi nella mia azione concreta qui e ora e in tali circostanze». Cfr. también, A. LOBATO, *Coscienza morale e storicità dell'uomo in San Tommaso d'Aquino*, en *Crisi e Risveglio della coscienza morale*, (a cura di A. Lobato), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, pp. 23-25. En una línea parecida se sitúa Abbà cuando usa la noción de *máxima* (que toma de Kant y Höffe) para formular el *eidos* genérico de una virtud entendido como el resultado de la determinación de la voluntad en un ámbito preciso pero amplio (cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., pp. 188-203).

estado presente en todas las civilizaciones, del elemento coyuntural a nuestra sociedad. Y esto evidentemente es muy dificil. Una manera alternativa para conocer cuáles son estos esquemas es intentar deducirlos de las inclinaciones esenciales de la persona ya que los esquemas responden precisamente a las inclinaciones que, por ser las más fundamentales de la estructura humana, no pueden cambiar. Maritain ha realizado este análisis inspirándose en S. Tomás y ha distinguido en el hombre tres clases de inclinaciones radicales: las que posee en común con el resto de los seres, las que posee en común con los animales y las peculiares y específicas del hombre.

Las primeras le inclinan a la conservación de la propia vida —y también en cierta medida a la de los otros—; las inclinaciones animales, por su parte, le impulsan a poner ciertos límites a las relaciones sexuales y a regular la actividad del grupo familiar. Por último, las inclinaciones específicas de su naturaleza racional le llevan a captar naturalmente como bueno el hecho de vivir en sociedad y el conocimiento de la verdad acerca de Dios²¹. Explicitando algo más los contenidos de estas inclinaciones Maritain llegará en última instancia a describir los esquemas dinámicos como el conjunto de leyes naturales primarias que afectan a «la vida humana, las relaciones sexuales, la propiedad, los deberes hacia los padres, el conocimiento del invisible y la vida en sociedad»²².

Por lo que respecta al *segundo tipo de leyes* ya hemos indicado que son más específicas y secundarias y esto implica, entre otras cosas, que no se conocen por todos los hombres ni en todas las sociedades. Son reglas que surgen únicamente cuando el hombre progresa lo suficiente en su conocimiento moral o cuando aparecen nuevas situaciones histórico-culturales que plantean preguntas originales a la naturaleza humana. La respuesta a estas cuestiones que nunca se habían presentado anteriormente, en la medida en que sea correcta y responda verdaderamente a la naturaleza del hombre, constituirá precisamente «una prescripción nueva de la ley natural»²³.

²¹Cfr. *La loi naturelle*, pp. 139-141, 196-197 y TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

²²La loi naturelle, p. 206. Cfr. Quelques remarques, p. 959.

²³La loi naturelle, p. 25. Lógicamente, debe tratarse siempre de leyes que estén necesariamente conectadas con la naturaleza humana.

En este punto podría surgir una objeción. ¿No es contradictorio afirmar simultáneamente la inmutabilidad del elemento ontológico y la aparición de nuevos preceptos de la ley natural a lo largo de la historia?²⁴. Aunque pueda dar esa impresión, en realidad se trata sólo de una contradicción aparente que desaparece si se tiene en cuenta que el elemento ontológico no cambia en un sentido muy específico, en el de que lo que es bueno para la naturaleza humana en un particular momento no puede dejar de serlo en otro momento histórico. Por eso no es incompatible con la existencia de una auténtica evolución de la ley natural, pero de una evolución cognoscitiva, es decir, un cambio y progreso limitado al conocimiento de las leyes que la constituyen²⁵.

3. El elemento gnoseológico de la ley natural

Lo primero que se debe advertir al comenzar a estudiar el elemento gnoseológico de la ley natural, «la ley natural *como conocida* y como midiendo efectivamente la razón práctica humana»²⁶, es que se trata de un elemento *esencial*. El hecho de que se estudie después del elemento ontológico no debe interpretarse como si fuera una realidad subordinada o segunda. Y esto por varias razones. En primer lugar porque toda ley fundamentalmente es obra de la razón y aunque «implica un acto de la voluntad, lo hace presuponiendo la razón y es principalmente y ante todo un asunto de razón y de verdad»²⁷.

Existe, además, otra razón decisiva: una ley sólo obliga moralmente en la medida en que es conocida. Este principio primario

²⁴Para toda esta problemática cfr. *ibidem*, pp. 119-131: "Saint Thomas et les préceptes de la loi naturelle, leur universalité et leur invariabilité".

²⁵Scola estima que, en relación a Tomás de Aquino, Maritain no ha introducido particulares elementos de novedad por lo que respecta al elemento ontológico, mientras que sí ha innovado fuertemente en el aspecto gnoseológico (cfr. A. SCOLA, *L'alba della dignità umana*, cit., pp. 108-109). Aunque la afirmación es esencialmente correcta pensamos que podría señalarse una cierta originalidad en la noción de "esquema dinámico" y en la particular comprensión que comporta de la estructura y características de las reglas de la ley natural.

²⁶L'homme et l'état, p. 583. Cfr. La loi naturelle, p. 27.

²⁷Saint Thomas et le droit (1935), Oeuvres complètes, vol. VI, p. 1011.

de la moral se aplica también necesaria e inevitablemente en el caso de la ley natural. El elemento ontológico sin la dimensión cognoscitiva no tiene capacidad obligatoria puesto que es desconocido para las personas. Maritain se ha referido en ocasiones a este hecho utilizando una noción jurídica, la de *promulgación*. «La ley no tiene fuerza de ley más que cuando es promulgada. Solamente en cuanto es conocida y expresada en las aserciones de la razón práctica la ley natural tiene fuerza de ley. El elemento gnoseológico es, por tanto, fundamental en la ley natural»²⁸.

Asentada la centralidad de este elemento es el momento de pasar a describir sus características, pero esto requiere ante todo una breve explicación de la postura adoptada por Maritain al considerar esta cuestión.

a) Una ley no escrita

La gnoseología maritainiana de la ley natural se puede entender correctamente si se advierte desde el inicio que su perspectiva, su punto de partida preciso, es el del hombre corriente, el de la persona que capta un valor moral universal en el interior de su propia experiencia humana. Lo que preocupa efectivamente a nuestro autor es explicar cómo se presentan al *hombre corriente* estos valores fundamentales y universales, y no cómo construir o justificar las diversas teorías sobre la ley natural²⁹. Desde este preciso punto fluyen todas sus consideraciones.

La consecuencia más decisiva de este planteamiento, y que condiciona el resto de sus reflexiones, es que Maritain asimila en una medida fundamental la experiencia del conocimiento de la ley natural

²⁸La loi naturelle, p. 28. La idea está tomada de S. Tomás quien a su vez la toma de la reflexión jurídica y en particular del *Decreto* de Graciano (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 4).

²⁹«El punto de partida para comprender la ley natural [elemento gnoseológico] reside en advertir que no se trata de una teoría sino de un hecho. (...) El hecho de experiencia al que nos referimos es que, en relación con la conducta humana, nuestra razón —la de todos los hombres en todas las épocas— no muestra una indiferencia universal —no juzga indiferentes todos los actos que el hombre pueda físicamente realizar—, sino que (...) emite juicios de obligación: debe hacerse esto, debe evitarse aquello» (J. HERVADA, *Introducción crítica al Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona 1981, pp. 139-140).

a la experiencia del conocimiento del valor³⁰. Esto es perfectamente lógico. Si la ley natural es una dimensión cognoscitiva que se da en la experiencia del hombre común no es posible señalar otra vía de acceso a esos valores universales que la captación del valor. El elemento gnoseológico de la ley natural debe coincidir por tanto con esta vía y compartir también las mismas propiedades epistemológicas: espontaneidad, pasividad, carácter vital, encarnado y no conceptual, oscuridad y debilidad del elemento intelectual, dependencia de las inclinaciones, etc.

Éstas son, en efecto, las cualidades que Maritain asigna al conocimiento de la ley natural.

«La ley natural se manifiesta a la razón práctica en ciertos juicios, pero estos juicios no proceden del ejercicio conceptual, discursivo o racional de la razón. Proceden de la connaturalidad o connivencia por la que lo que es consonante a las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana es percibido por el intelecto como bueno y lo que es disonante como malo. Y, por esta razón, permanecen siempre más o menos inmersos en el dinamismo vital y experimental, conceptualmente inexpresable de las tendencias e inclinaciones»³¹.

Una consecuencia importante de este hecho, ya apuntada, es que el concepto es una vía inadecuada para explicar el modo en que se capta esta ley. Nuestro autor insiste mucho en este punto porque quiere evitar el error de considerar la ley natural como un conjunto de preceptos y leyes conectadas unas con otras por reglas lógicas. Esto fue precisamente lo que ocurrió a algunos iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII que creyeron dar razón de esta ley elaborando sofisticados sistemas conceptuales constituidos por conjuntos de preceptos deducidos con la Razón de la Naturaleza Humana³². Pero aunque semejante tarea pueda tener ciertamente un valor científico no sirve para explicar el modo en que la ley natural se presenta en la experiencia moral del hombre corriente porque «la ley natural *no es una ley escrita*»³³, no es un código enrollado en la conciencia que

³⁰Cfr. cap. 4, 1.a.

³¹Quelques remarques, p. 957.

³²Cfr. *La loi naturelle*, pp. 18-19 y G. CHALMETA, *El elemento gnoseológico*, cit., pp. 46-47.

³³L'homme et l'état, p. 583 (cursiva nuestra).

contendría un complejo conjunto de leyes y de reglas expresadas conceptualmente que no habría más que desenrollar y leer³⁴. La ley natural es algo bastante distinto, es el modo complejo pero natural en que las inclinaciones y tendencias fundamentales del sujeto se manifiestan a la razón práctica.

«He dicho, afirma Maritain, que la ley natural es una ley no escrita. Es una ley no escrita en el sentido más profundo de la palabra porque el conocimiento que nosotros poseemos no es el resultado de una conceptualización libre, sino que procede de juicios *ligados* a las inclinaciones esenciales del ser, o de la naturaleza viva, o de la razón que actúan en nosotros, y porque ella se desarrolla de una manera proporcionada al grado de experiencia moral, de reflexión personal, o de experiencia social de la que el hombre es capaz en las diversas edades de la historia»³⁵.

b) La via per inclinationem en la ley natural

¿Qué características peculiares adopta la *via per inclinationem* en el caso de la ley natural? La respuesta que Maritain da a esta cuestión es compleja y por eso necesariamente articulada, pero puede partir de un hecho principal y decisivo: el conocimiento por inclinación es un elemento *esencial* de la ley natural, es decir, no se trata de un posible modo en el que se puede conocer la ley natural, sino del *único modo*: *sólo* lo que se conoce por inclinación es ley natural³⁶.

«La noción auténtica de ley natural es la noción de una ley que es natural porque expresa la normalidad de funcionamiento de la naturaleza humana, pero además, porque es *naturalmente conocida*, es decir, conocida por inclinación o por connaturalidad, no por conocimiento conceptual o por medio de razonamientos»³⁷.

³⁴Cfr. Les droits de l'homme, p. 659.

³⁵La loi naturelle, p. 34.

³⁶Cfr. *La loi naturelle*, pp. 138-139. Para Maritain este punto es igualmente válido para la doctrina de S. Tomás y aunque en sus escritos sólo es posible encontrar referencias implícitas a la *via per inclinationem* «il est fondamental de comprendre que la loi naturelle telle qu'il l'entend, relève d'une *connaissance par inclination*, si on ne l'admet pas, sa doctrine perd toute sa cohérence, et on ne peut s'expliquer autrement certaines de ses affirmations» (*La loi naturelle*, p. 29).

³⁷De la connaissance par connaturalité, p. 993. Cfr. La loi naturelle, p. 30.

El modo en que se conoce la ley natural es esencial a esa misma ley, es uno de los elementos que la definen. No basta que un determinado comportamiento esté necesariamente conectado con la naturaleza humana para que entre a formar parte de la ley natural, resulta imprescindible que sea conocido por inclinación³⁸. Consecuentemente «no forman parte de la ley natural las prescripciones de la ley positiva establecidas por la razón humana, ni tampoco las exigencias de la normalidad de funcionamiento de la naturaleza humana que los hombres conocen por el ejercicio espontáneo o filosófico del conocimiento conceptual y racional»³⁹.

Esta postura podría resultar algo sorprendente sólo si no se advierte, como ya se ha dicho, que Maritain pretende dar cuenta no de un fenómeno teórico, sino del proceso interno por el que todos los hombres se sienten implicados moralmente en una serie de valores comunes. Y como este proceso no tiene lugar de modo deductivo y a posteriori sino en dependencia de las inclinaciones, la conclusión que debe deducirse es que estas características gnoseológicas no son accesorias al mismo proceso, sino esenciales. Esto es así no sólo por razones de tipo puramente epistemológico, sino porque éste es el único proceso capaz de producir juicios morales ante los cuales el hombre se siente verdaderamente obligado, es decir, es el único proceso capaz de crear una verdadera ley moral. En efecto, si un determinado razonamiento obliga en conciencia no es desde luego por su fuerza y coherencia lógica, sino porque el sujeto lo capta como una expresión adecuada y verdadera de lo que ocurre en su interior. La fuerza moral de una formulación teórica de la ley natural depende por tanto de la auténtica ley natural, la ley no escrita conocida por inclinación.

Maritain insiste en esta perspectiva porque entiende que puede evitar muchas malentendidos y desprestigios a esta importante noción. Si la ley natural, que es una ley no escrita, se confunde con las teorías de los filósofos, se corre el peligro de que se repita lo que acontecía en Alemania a finales del siglos XIX donde «se decía que después de

³⁸Cfr. *L'homme et l'état*, p. 585.

³⁹De la connaissance par connaturalité, pp. 995-997. Cfr. *Quelques remarques*, pp. 956-957. Lo contrario, sin embargo, no es cierto. El hombre puede conocer de modo conceptual reglas que inicialmente han sido conocidas por inclinación.

la feria de 1870, cada año aparecían en Leizpig al menos ocho sistemas diversos de la ley natural y J. P. Richter podía escribir que cada guerra y cada feria traen consigo una nueva ley natural»⁴⁰.

Una primera consecuencia de que la ley natural se conozca sólo por inclinación es que existe un límite al amplísimo contenido del elemento ontológico. Maritain había indicado que a esta dimensión pertenecía todo aquello que se conecta necesariamente con la naturaleza del sujeto pero ahora añade que, en sentido estricto, pertenecen a la ley natural sólo aquellos elementos que son conocidos por inclinación. Esto implica, por un lado, que el contenido verdadero de la ley natural es más reducido de lo que inicialmente parecía; pero, además, como el conocimiento moral del hombre no es siempre el mismo, implica también que la determinación estricta de ese contenido se encuentra mediatizada por la *evolución histórica* y el *ambiente social*⁴¹.

Veremos con más detalle en el apartado siguiente las consecuencias que se desprenden de esta mediación histórico-cultural. Lo que ahora nos interesa subrayar es que este elemento restrictivo no influye de modo relevante en la distinción que Maritain había operado entre principios o esquemas dinámicos y principios segundos. Al contrario, en un cierto sentido más bien la refuerza porque, aunque ambos principios se conocen por inclinación —de otro modo no serían ley natural—, no se captan exactamente del mismo modo. Los «esquemas dinámicos, con esta forma indeterminada, abierta a todo tipo de desarrollo, son el objeto de un conocimiento mucho más universal —por todas partes y en cualquier época— de lo que parecería a una mirada superficial, y la etnología, lejos de desmentirlo, lo confirma»⁴². Su universalidad es, por tanto, no sólo ontológica sino gnoseológica; no sólo son válidos para todos los hombres, sino que son conocidos por todos los hombres⁴³. El caso de

⁴⁰La loi naturelle, p. 19.

⁴¹Cfr. *ibidem*, pp. 31-32.

⁴²*Ibidem*, p. 32 (cursiva nuestra). Cfr. *ibidem*, pp. 146, 206 y *L'homme et l'état*, p. 588. Esta tesis encuentra fundamento en el concepto de «promulgación». Si algún hombre no conociera sus bienes fundamentales, no podría ejercer la libertad ni actuar humanamente.

⁴³Aunque el texto citado anteriormente es claro, otros pasajes que se refieren a la universalidad gnoseológica de los esquemas dinámicos son más ambiguos, p. ej.,

los preceptos segundos es diverso. Su conocimiento está mediatizado por múltiples factores y limitado a determinadas épocas y lugares por lo que no es posible hablar estrictamente de una universalidad gnoseológica⁴⁴.

Podría objetarse que sostener que los esquemas dinámicos son conocidos por todos los hombres es ir manifiestamente en contra de la experiencia histórica que sobreabunda en errores, perversiones y todo tipo de excepciones a cualquier posible regla⁴⁵. Maritain no ha ignorado este dato y parece ser que es una de las razones que le han conducido a no considerar el conocimiento por evidencia como la vía de acceso a la ley natural⁴⁶. De todos modos es necesario matizar.

Por un lado no hay que olvidar nunca un factor evidente, pero esencial: la libertad. Que un hombre, un pueblo o una nación actúen de modo equivocado o incluso intenten justificar acciones incorrectas no significa necesariamente que desconozcan el bien. «Tomemos, por ejemplo, la noción de esclavitud. Hoy somos conscientes de que la esclavitud es contraria a la dignidad de la persona humana. Y, sin embargo, es en nuestros días cuando han surgido Estados totalitarios que reducen al hombre a la esclavitud de modo sistemático. Eso sí, no quieren reconocer el hecho, precisamente porque hoy está demasiado aceptado que la esclavitud es contraria a la dignidad humana; por esto necesitan tanto de la propaganda»⁴⁷.

el siguiente: «les inclinations naturelles enracinées dans la raison présupposent un principe premier, évident par soi: "le bien est à faire, le mal à eviter", dont tous les hommes on connaissance. Quant aux déterminations ultérieures, elles sont soumises au progrès historique qui est caractéristique de l'humanité» (*Quelques remarques*, p. 958; cfr. *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 700).

⁴⁴Maritain ha asimilado los esquemas dinámicos a los principios *per se nota omnibus*, mientras que considera los principios segundos *per se nota sapientibus tantum* (cfr. *La loi naturelle*, pp. 126-128 y 137-138).

⁴⁵Una interesante reflexión sobre este difícil problema es la de F. D'AGOSTINO, *Pluralismo culturale e universalità dei diritti*, «Acta Philosophica», 2 (1993), pp. 217-231.

⁴⁶«Nôtre vue est faible», afirma sin ambages en *La loi naturelle*, p. 27. En una línea similar F. Viola indica que no se puede afirmar que «i precetti della legge naturale siano evidenti, cioè colti attraverso un atto d'intuizione, perchè ciò è smentito dal carattere progressivo della loro conoscenza» (F. VIOLA, *Introduzione e note*, cit., p. 32).

⁴⁷Pour une philosophie de l'histoire, p. 701.

De todas maneras, el punto fundamental para superar la objeción previa radica en distinguir entre los esquemas dinámicos en cuanto tales y su *determinación en un caso particular*. Maritain reconoce que es posible el error en la aplicación concreta de un esquema, pero no en el conocimiento del esquema en cuanto tal; éstos se conocen siempre y en todas las sociedades y los casos que parecen ir en contra de esta tesis no son realmente concluyentes⁴⁸.

Si consideramos, por ejemplo, la costumbre vigente en algunos pueblos de matar a los padres ancianos se podría concluir que en esta sociedad no vige el esquema dinámico correspondiente. Pero esta conclusión sería errónea. Significaría no advertir que lo que se ha producido verdaderamente en esa sociedad es «una aplicación errónea de las obligaciones morales hacia los padres. Están persuadidos de que actuando así, ponen en práctica el respeto debido a los padres, porque para éstos ya no hay razón para vivir si han perdido su fuerza y su autoridad»⁴⁹. El error, en definitiva, no se ha producido en el conocimiento por inclinación del esquema dinámico, sino en la intervención de la razón discursiva-conceptual que lo ha concretado de manera equivocada. Por eso se podría afirmar que, en cierto sentido, el error cometido realza el valor del esquema ya que manifiesta que éste sigue presente, aunque mal especificado.

Por otra parte —y es un punto importante— no debe olvidarse que los esquemas dinámicos no son determinaciones abstractas y conceptuales aceptadas por todos, sino la expresión intelectual —no formulable nocionalmente— de las raíces más profundas que alimentan el conocimiento por inclinación⁵⁰. Estas raíces no pueden eliminarse o modificarse porque responden a las estructuras y tendencias más radicales de la persona⁵¹ y por eso los esquemas dinámicos son también imborrables y testimonian a lo largo de la

⁴⁸En el mismo sentido se puede ver G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983, p. 53.

⁴⁹La loi naturelle, p. 207.

⁵⁰«Les principes de la morale ne sont pas des théorèmes ni des idoles, mais les règles suprêmes d'une activité concrète qui vise une oeuvre à faire dans telles et telles circonstances» (*Humanisme intégral*, pp. 534-535).

⁵¹Cfr. *La loi naturelle*, p. 194.

historia la existencia de la ley no escrita⁵².

La relación concreta que existe entre los esquemas dinámicos y los principios segundos es compleja y sólo puede ser resuelta adecuadamente a través de una consideración del progreso y evolución de la ley natural. Por ahora podemos indicar que Maritain no considera en ningún modo los preceptos segundos como deducciones lógicas de los más fundamentales⁵³, sino más bien una serie de «frutos o concreciones necesarias de esos principios comunes»⁵⁴; unos frutos que implican necesariamente una cierta carga de novedad ya que surgen en las complejas encrucijadas de la historia ante el afloramiento de nuevos elementos y situaciones.

Ya se señaló la dificultad de determinar en concreto cuál de los preceptos que realmente conocemos es un esquema dinámico y cuál es un principio segundo. Maritain había indicado un posible método para superar este escollo: la vía de las inclinaciones esenciales del sujeto. Ahora señala otro complementario: establecer cuáles son las reglas morales por las que se regía el hombre primitivo. Como en estas personas la mediación conceptual de la historia y de la sociedad era mínima se podría considerar su regulación moral como un resultado casi puro del conocimiento por inclinación de las reglas más fundamentales y básicas del hombre. Esas reglas morales, por tanto, coincidirían bastante exactamente con el contenido de los esquemas dinámicos⁵⁵.

De todos modos Maritain advierte que, aun logrando ese obje-

⁵²Como conclusión Maritain afirma que la existencia de errores no prueba nada contra la ley natural al igual que el hecho de que alguien no sepa sumar no hace que desaparezcan las matemáticas (cfr. *Les droits de l'homme*, p. 659).

⁵³«Ces préceptes propres ou spécifiques de la loi naturelle ne sont nullement des conclusions rationnellement déduites» (*La loi naturelle*, p. 30). Cfr. S. MOSSO, *Il ruolo della connaturalità affetiva*, cit., pp. 539-540.

⁵⁴La loi naturelle, p. 127. Maritain advierte que las frecuentes comparaciones que S. Tomás establece entre la razón práctica y la especulativa pueden llevar a pensar erróneamente que los preceptos segundos se deducen de los primeros como las conclusiones científicas de tipo especulativo se deducen de los principios de la ciencia. Sin embargo, no es así. Cfr. La loi naturelle, pp. 29-30, 137-139 y TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I-II, q. 94 a. 2 y 4.

⁵⁵Cfr. *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 703.

tivo⁵⁶, todavía encontraríamos otro problema debido a que «nuestro lenguaje está generalmente demasiado intelectualizado, demasiado racionalizado, para ser capaz de proporcionar expresiones más o menos adecuadas del pensamiento primitivo»⁵⁷. Habría que tener presente al formular el contenido de esos esquemas que nuestras fórmulas conceptuales modernas no son capaces de representar bien lo que estaría presente en la mente del hombre primitivo. Las reglas morales de estas personas consistirían en «cuadros generales o esbozos tendenciales» no en formulaciones preceptivas precisas, y para transcribirlas adecuadamente lo más correcto sería acudir a lo que entendemos actualmente por avisos, señales o símbolos. Lo que, por ejemplo, mostraría a un hombre primitivo el esquema dinámico sobre la vida sería una advertencia que hoy podríamos expresar como «¡La vida de un hombre!», pero no a través de un precepto del tipo «no matarás». De modo similar, el contenido del esquema que indica la fuente trascendente del ser debería expresarse con una indicación o aviso del tipo «¡La causa de las cosas!», pero no afirmando: «hay que adorar al Ser supremo»58.

c) El progreso histórico de la conciencia moral

El análisis del carácter evolutivo de la ley natural es un aspecto particularmente novedoso del pensamiento maritainiano ya que se encuentra poco desarrollado en la tradición de la ley natural⁵⁹. Probablemente por esta razón, y de modo paralelo a lo ocurrido en otros ámbitos, es posible encontrar una evolución en sus escritos sobre el tema. Inicialmente adoptará un carácter más esencialista y estático que irá modificándose lentamente a medida que tome conciencia del problema. Al final de este camino el carácter evolutivo de la ley natural será afirmado con rotundidad, come en este texto de *Pour une philosophie de l'historie*:

⁵⁶Una descripción genérica de los principales esquemas dinámicos obtenida de acuerdo con ese método se encuentra en *La loi naturelle*, pp. 196-197.

⁵⁷*La loi naturelle*, pp. 193-194.

⁵⁸Cfr. *ibidem*, pp. 32, 193.

⁵⁹Maritain hace alguna crítica a las teorías medievales sobre la ley natural por haber considerado sólo marginalmente este importante aspecto (cfr. *ibidem*, pp. 186-187).

«nuestro conocimiento de las leyes morales es, por naturaleza, progresivo. El sentido del deber y de la obligación ha estado siempre presente, pero el conocimiento explícito de las diversas normas de la ley natural aumenta con el tiempo (...) y continuará creciendo hasta el fin de la historia humana»⁶⁰.

De todos modos, y como ya se ha indicado, se trata exclusivamente de «un progreso en el conocimiento de la ley natural y no de su contenido ontológico»⁶¹. Los preceptos de la ley natural son inmutables porque lo que es bueno ahora para el hombre, por el hecho de ser hombre, no puede dejar de serlo. Por eso, desde el punto de vista de Maritain, el problema de la evolución de la ley natural es sobre todo *un problema gnoseológico* y para desentrañarlo lo que se debe hacer es explicar cómo y por qué el conocimiento moral cambia con los sujetos, las épocas y las culturas.

El problema es dificil, interesante e importante. La dificultad y el interés provienen del gran número de factores —culturales, sociales, históricos, gnoseológicos, etc.— que concurren en este proceso; la importancia reside en que ahí se juega de algún modo la batalla que la ley natural sostiene contra el relativismo de tipo historicista. Como las diferencias y variaciones de la visión moral de los hombres a lo largo del tiempo son algo evidente, para sostener la existencia de una ley natural no basta afirmar simplemente que no es un producto aleatorio y cambiante de la cultura; es necesario demostrar cómo lo que sostiene esta teoría es compatible con lo que muestra la experiencia.

El primer elemento sobre el que se construye la teorización maritainiana sobre esta difícil cuestión es el conocimiento por inclinación. No podía ser de otra manera puesto que, como sabemos, la ley natural sólo existe a través de esta vía cognoscitiva. Maritain, sin embargo, introduce aquí un cambio importante en relación a la perspectiva que había utilizado habitualmente. Normalmente había considerado el

⁶⁰Pour une philosophie de l'histoire, p. 700. Para Maritain, la evolución del conocimiento moral es un ejemplo de uno de los tipos de leyes por los que se rige la historia, las leyes vectoriales (cfr. *ibidem*, pp. 699-705: "La loi du progrés de la conscience morale"). Por otra parte considera que «c'est quand l'Évangile aura pénétré jusq'au fond de la substance humaine que le droit naturel apparaîtra dans sa fleur et sa perfection» (*Les droits de l'homme*, p. 660).

⁶¹La loi naturelle, pp. 189-190; cfr. Pour une philosophie de l'histoire, p. 701.

conocimiento por inclinación de *una sola persona* pero esta perspectiva resulta ahora claramente insuficiente ya que el sujeto de la evolución necesariamente deber ser colectivo. Lo que evoluciona en los grandes periodos de la historia no son los sujetos, sino las sociedades y las culturas. Por eso, utilizará ahora el conocimiento por inclinación refiriéndolo al *saber moral medio* de la sociedad o, utilizando su propia terminología, a la conciencia moral de la humanidad, al sentido común de la comunidad humana civilizada⁶².

Dentro del ámbito del conocimiento por inclinación la articulación de la evolución se establece más en particular alrededor de dos elementos. El primero es *el punto de partida*, es decir, el conocimiento moral básico del hombre primitivo⁶³ que está constituido concretamente por los esquemas dinámicos⁶⁴. El segundo es el *mecanismo* antropológico-epistemológico por el que ésta se lleva a cabo. Para Maritain la evolución procede en concreto mediante dinamismos específicos ligados a las inclinaciones de las personas que pueden ser esencialmente de dos tipos: *desarrollo* de las inclinaciones o *liberación* de las inclinaciones.

Por último, hay que considerar otro aspecto importante: el modo en que procedía el *pensamiento de los primeros hombres*⁶⁵. Como nuestros antepasados no comprendían las cosas del mismo modo que nosotros es importante indicar en qué consisten estas diferencias porque lógicamente tienen que jugar un papel en una evolución de tipo cognoscitivo. Maritain estima que la diferencia esencial es que en estas personas la inteligencia estaba dominada por la *imaginación* y vivían, por tanto, en un estado que se podría denominar *mágico* o *nocturno*. Eran evidentemente capaces de conocer, pero sus conocimientos se enmarcaban siempre en un entorno poco definido y preciso, sin confines claros. La situación de los hombres modernos, sin embargo, es distinta porque la imaginación ya ha sido sometida a

⁶²Cfr. Quelques remarques, pp. 969-970.

⁶³En este punto es importante la influencia de Raïssa. Cfr. R. MARITAIN, *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale* (1942), Oeuvres complètes, vol XIV.

⁶⁴Cfr. Por une philosophie de l'histoire, p. 703 y La loi naturelle, p. 188.

⁶⁵Una de la exposiciones más completas de Maritain sobre el conocimiento del hombre primitivo se encuentra en el cap. II de *Quatre essais*: "Le signe magique et le régime nocturne de l'esprit", pp. 117-142.

la inteligencia, de tal forma que se puede decir que «las sensaciones, las imágenes, las ideas, son *solares*, comprendidas en el psiquismo luminoso y regular de la inteligencia y de sus leyes de gravitación» ⁶⁶. Por este motivo y en contraposición al periodo anterior Maritain denomina a esta época *solar* o *luminosa*.

Veamos ahora, una vez reunidos todos los elementos necesarios, cómo se combinan en la propuesta concreta de Maritain.

Para nuestro autor, nuestros antepasados se encontraban inicialmente en un *estado primitivo de ignorancia*, en una situación de pobreza de conocimientos morales determinada por su limitación cultural y humana y por su incapacidad para comprender lo que requiriese un cierto grado de finura o elaboración. Maritain caracteriza esta situación como un estado de cierta *«rudeza de la naturaleza humana*, llamada a afinarse, a desarrollarse, a purificarse poco a poco con el paso del tiempo; de rudeza con respecto a la percepción de la conveniencia o no conveniencia de un acto o de una situación dada en relación a las inclinaciones naturales hacia los fines más generales de la naturaleza humana»⁶⁷.

Esta insistencia en la rudeza y pobreza de conocimientos podría producir cierta sorpresa si se considera que, de acuerdo con cuanto se ha dicho, estas personas deberían conocer al menos el primer principio de la razón práctica y los esquemas dinámicos fundamentales. Maritain aclara que se trata de una «paradoja aparente, porque la ley natural es universalmente conocida e imborrable. Por un lado en sus raíces, que son las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana y que, sin embargo, están sometidas a un desarrollo y a una liberación progresiva, y por otra parte en sus esquemas dinámicos más primitivos que, en virtud de su misma indeterminación, suponen una gran parte de ignorancia —una parte enorme de ignorancia o de imperfección— con respecto a los preceptos particulares que tendrán que ser descubiertos más tarde»⁶⁸. En otras palabras, aquellos hombres no eran completamente ignorantes si se considera la cuestión desde un punto de vista absoluto, pero sí lo eran si se compara su saber con la gran

⁶⁶Cfr. Quatre essais, p. 120.

⁶⁷La loi naturelle, p. 194.

 $^{^{68}}$ Ibidem.

complejidad del comportamiento humano y con la riqueza intelectual que las personas conseguirían acumular a lo largo de los siglos.

Ésta es la situación inicial a partir de la cual se produce el progreso del conocimiento moral que tiene lugar, como sabemos, a través de mecanismos ligados a las inclinaciones. Comenzaremos describiendo uno de ellos: el desarrollo de las inclinaciones. Este dinamismo se basa fundamentalmente sobre las inclinaciones secundarias y particulares porque, como la misma palabra "desarrollo" implica, lo que tiene lugar en este proceso es la aparición de nuevas inclinaciones causadas por situaciones originales y contingentes que surgen a medida que la sociedad avanza y se complica e interpelan a la esencia humana de manera novedosa. Y a esta interpelación sólo pueden responder adecuadamente las inclinaciones secundarias ya que las fundamentales son siempre las mismas y no pueden cambiar.

«Las inclinaciones de la razón que se refieren a estos casos particulares o a estas situaciones particulares han sido descubiertas por experiencia, en el curso de la experiencia histórica de la humanidad. Son inclinaciones esenciales en el sentido que tienen relación con la esencia del hombre. Pero en relación a ciertos actos particulares o a ciertas situaciones particulares aparecen como inclinaciones particulares que se han desarrollado progresivamente a lo largo de la historia»⁶⁹.

Por eso, el producto fundamental de este mecanismo son *principios específicos o segundos*, es decir, aquellos que aun estando ligados esencialmente con la naturaleza humana dependen de circunstancias particulares y originales⁷⁰.

El segundo camino que permite el progreso del conocimiento moral es la *liberación* de inclinaciones. En este caso, lo que aparece ante la conciencia moral de la humanidad no son aspectos particulares y secundarios, sino «inclinaciones fundamentales que están envueltas en las inclinaciones absolutamente primeras hacia los *fines más generales* de la naturaleza humana y que han podido desarrollarse en el *inconsciente* de la humanidad durante siglos de experiencia moral,

⁶⁹*Ibidem*, p. 188.

 $^{^{70}\}mathrm{Asi}$ se entiende mejor por qué Maritain no quería considerarlos como "deducciones" de los principios fundamentales.

pero que han sido reprimidas por las estructuras morales y sociales existentes, impidiéndolas de hecho manifestarse o dar lugar a un conocimiento por inclinación expresado en juicios explícitos»⁷¹.

En este caso, las inclinaciones liberadas no son inclinaciones nuevas producidas por situaciones históricas originales. Son inclinaciones que han estado siempre presentes en el hombre —por eso se puede considerar que son fundamentales, ya que no se está admitiendo un cambio sustancial de la naturaleza humana— pero que no han podido manifestarse socialmente porque la sociedad no estaba dispuesta a aceptarlas. Cuando este obstáculo desaparece surgen como si fuesen nuevas y originales, aunque en el fondo no lo son, y la persona, consultando su oscuro sonido y su llamada es capaz de aumentar y progresar en su conocimiento moral⁷².

Por último, es necesario considerar la influencia que ejerce sobre estos mecanismos las dos fases por las que pasa la inteligencia humana. Este factor no afecta tanto a la estructura del mecanismo que se acaba de describir cuanto a la *expresión* del resultado, a la formulación de la ley natural. En el estado mágico o nocturno la ley natural se conoce y se expresa mediante fórmulas vagas y genéricas en las que, además, el elemento social posee especial relevancia ya que la carencia de instrumental crítico y reflexivo conduce a las personas a una mayor dependencia de lo que determina el grupo social. Algunos ejemplos que permiten hacerse una idea de las formulaciones que se podrían realizar en este estado serían los siguientes: homicidio sometido a sanciones sociales; prohibición de la promiscuidad; de escoger mujer en la misma tribu; cuidado de los muertos considerados como miembros del grupo, etc⁷³.

Con el paso de los siglos y a medida que la inteligencia fuese progresando, estas formulaciones irían perdiendo parte de su carácter di-

⁷¹La loi naturelle, p. 189.

^{72«}Il a été ainsi, par exemple, de l'inclination à la liberté, au statut social d'homme libre, si longtemps réprimée par l'institution de l'esclavage, ou bien de l'inclination à l'égalité spécifique des êtres humains, qui est étouffée et ne peut pas passer à l'expression dans un système tel que celui des castes» (*Ibidem*). Pensamos que del mismo modo podrían liberarse inclinaciones particulares o secundarias, por lo que este mecanismo se mezclaría con el que se produce a través del desarrollo de las inclinaciones.

⁷³Cfr. *La loi naturelle*, Tableau II, pp. 196-197.

fuso y su fuerte dimensión social hasta llegar al tipo de expresiones que usamos hoy en día para comunicar y transmitir esos mismos contenidos morales. Esto significa, en la práctica, que es posible hablar de dos formulaciones fundamentales de los esquemas dinámicos con un contenido similar pero expresado diversamente: la primera correspondería a la época primitiva o de predominio de la imaginación y la segunda a la época moderna y de predominio de la inteligencia⁷⁴.

Llegados a este punto podría plantearse una dificultad de cierto relieve. ¿Es posible determinar cuándo una inclinación humana presente en un determinado pueblo o sociedad es realmente auténtica, es decir, acorde y conveniente con la naturaleza humana? Hay que tener en cuenta, en efecto, que las inclinaciones no tienen necesariamente un contenido moral unívoco ya que en el hombre existen tanto inclinaciones auténticas como desviadas⁷⁵. Y como el conocimiento por inclinación muestra como conveniente precisamente aquello hacia lo que la persona (o la sociedad) está inclinada, cuando ésta posea tendencias desviadas verá como bueno aquello que en realidad no le conviene⁷⁶.

Maritain se ha dado cuenta de la dificultad y ha propuesto dos métodos para realizar este discernimiento. El primero —denominado *empírico-histórico*— consiste en seguir el desarrollo de un esquema dinámico a lo largo de la historia y estudiar cómo se va particularizando y concretando en las diversas sociedades. En ocasiones, será posible observar que una determinación concreta de ese esquema ha conducido a consecuencias negativas para un pueblo, y que la inclinación correspondiente ha sido socialmente rechazada por ser considerada negativa para el bien común. Esto deberá tomarse entonces como un signo relevante de su inautenticidad, de su carácter contrario al bien humano. Contrariamente, si una determinación

⁷⁴Cfr. *ibidem* para una expresión detallada de esas formulaciones.

⁷⁵Maritain ha señalado, p. ej., que una inclinación desviada por las pasiones puede llevar al hombre —a través del conocimiento por connaturalidad— a conclusiones erróneas (cfr. *ibidem*, pp. 211 ss).

⁷⁶Esta dificultad no afecta a los esquemas dinámicos si se acepta que las inclinaciones más fundamentales de la persona no se desvían, pero sí a los preceptos específicos o segundos.

particular ha sido gradualmente aceptada en un número creciente de sociedades y culturas encontraremos allí una indicación de su conveniencia para la naturaleza humana⁷⁷. Si tomamos, por ejemplo, el esquema que se refiere a la vida del hombre, veremos que algunas determinaciones han conducido a «los sacrificios humanos, al asesinato de niños recién nacidos. Pero otras regulaciones, al contrario, perduran, sobreviven, son reconocidas cada vez de manera más estable y universal (p. ej., la prohibición del homicidio); estas regulaciones corresponden a inclinaciones auténticas, y son conocidas por inclinación»⁷⁸.

Es claro, de todos modos, que este método es insuficiente. Su limitación principal estriba en que «no aporta ningún principio de evaluación y los valores no pueden ser ignorados: el hecho no basta en esta materia»⁷⁹. La aplicación exclusiva del método empírico-histórico podría llevar a admitir como auténtico lo que se afianza en la sociedad simplemente porque ésta se encuentra en una situación de decadencia moral. Por eso, el método empírico-histórico «para ser válido, debe ser completado y equilibrado por un método que puede llamarse analítico y racional, y que es el método tradicionalmente usado por los filósofos. Pero este último, si es utilizado exclusivamente también corre el peligro de errar. Los dos métodos deben ser empleados conjuntamente, son complementarios»⁸⁰.

Así, el proceso global de valoración de la autenticidad de las inclinaciones puede considerarse en cierto sentido circular. La ley moral captada por inclinación y asumida en una sociedad debe ser valorada y purificada por la filosofía; pero ésta, a su vez, no es el último punto de referencia. Lo definitivo es la realidad moral primordial y originaria que sólo existe en el interior de la persona y que se capta exclusivamente por inclinación⁸¹.

⁷⁷Cfr. L'homme et l'état, p. 587.

⁷⁸La loi naturelle, p. 202.

⁷⁹*Ibidem*, p. 203.

⁸⁰Ibidem.

⁸¹Esta circularidad ha sido notada también por S. Mosso en otro contexto. «Risulta che in un certo senso l'ultima parola su ciò che è bene e su ciò che è male tocca sia alla conoscenza "naturale", sia alla conoscenza riflessa scientificamente. E' sempre un giudizio per connaturalità e perciò aconcettuale e indimostrabile, di tipo affettivo, che stabilisce la bontà o malizia di un comportamento *hinc et nunc*; mai un

Resuelta esta primera dificultad podría plantearse otra que ha sido apuntada por Viola. El problema, en pocas palabras, es el siguiente: ¿puede concebirse que, si la evolución del conocimiento moral se produce a nivel social, sólo intervenga el conocimiento por inclinación?⁸². Esta modalidad cognoscitiva, al ser no-conceptual, se adapta muy bien al conocimiento singular de la experiencia moral, pero si lo que está en juego es un *medio social* la cuestión cambia radicalmente ya que no parece posible que pueda existir ninguna sociedad sin un mínimo de conocimiento reflexivo y conceptual en el que expresar y transmitir sus costumbres y convicciones. Maritain no ha tratado directamente este problema, pero quizá podría indicarse que su teoría no implica un rechazo *per se* de todo conocimiento conceptual. Lo que afirma es que éste sólo poseerá el valor moral original de la ley natural si es integrado, transmitido y conocido a través y en dependencia de las inclinaciones del sujeto.

d) El derecho de gentes y la ley positiva

Con la descripción del carácter evolutivo del conocimiento de la ley natural se puede considerar concluida la exposición sobre el elemento gnoseológico. Maritain, de todos modos, ha añadido una ulterior especificación aunque en este caso, por decirlo de algún modo, "desde fuera"; es decir, no hablando de la ley natural, sino de aquello que *no* lo es aunque se le asemeja. Pensamos que examinar brevemente esta nueva dimensión puede ser útil para encuadrar el ámbito en el que "opera" la ley natural y también para mostrar los límites que surgen de su propia estructura.

Para Maritain la ley natural está *limitada* fundamentalmente por dos características: 1) su carácter no-conceptual que la torna poco transmitible y comunicable y 2) su conexión necesaria con la naturaleza humana. Al no ser conceptual puede reflejar muy bien lo que sucede en el interior del hombre, pero está menos capacitada para dar cuenta de las relaciones interpersonales y, sobre todo, de los modelos culturales y legislativos que conforman inevitablemente toda

giudizio scientifico-discorsivo. Ma, nello stesso tempo, è sempre un giudizio scientifico-riflessivo che stabilisce se quel giudizio per connaturalità è termine di un'esperienza autentica» (S. MOSSO, *Fede, storia e morale,* cit., p. 116).

⁸²Cfr. F. VIOLA, *Introduzione e note*, cit., p. 32.

sociedad. El segundo problema es que la mayoría de las reglas sociales poseen esencialmente un carácter histórico y contingente por lo que no están conectadas de manera necesaria con la naturaleza humana. De este modo, aunque estas reglas son esenciales en la existencia de cualquier sociedad no pueden ser explicadas por la ley natural que debe limitarse a indicar al hombre la moralidad de realidades esenciales.

Para resolver el primer problema, la necesidad de un conocimiento moral conceptual, Maritain ha desarrollado la noción de *derecho de gentes*⁸³. Esta noción se asemeja a la ley natural por su contenido antropológico ya que ambas contienen reglas que son válidas exclusivamente para la naturaleza humana, para el hombre considerado únicamente en cuanto hombre⁸⁴. La diferencia estriba en que el derecho de gentes comprende tales leyes de manera *conceptual*. «La ley natural es conocida por inclinación; el derecho de gentes es conocido por el ejercicio conceptual de la razón humana (considerada no en este o en aquel individuo, sino en la comunidad humana civilizada)»⁸⁵.

La nitidez de la distinción podría inducir a pensar que el contenido antropológico de ambas nociones es exactamente idéntico, pero esto no es del todo cierto. Existen, en efecto, muchas reglas morales que pertenecen simultáneamente al derecho de gentes y a la ley natural. «Tomemos este ejemplo: "hay que obedecer las leyes del grupo social". Esta prescripción puede ser una conclusión racional establecida por el ejercicio lógico de la razón; el sentido común de la humanidad la puede deducir de un principio más primitivo: "los hombres deben vivir en sociedad". Entonces estamos en presencia de un precepto del derecho de gentes. Pero esta misma regulación, "obedecer las leyes del grupo", es también una norma conocida no por vía de demostración conceptual, sino por inclinación, por conformidad a la tendencia radical que empuja a los hombres a vivir en sociedad. Por este título es un principio de la ley natural» ⁸⁶.

⁸³Se trata de una noción clásica a la que Maritain ha dado un contenido y características particulares.

⁸⁴Cfr. *Quelques remarques*, p. 972.

⁸⁵*Ibidem*, p. 969.

⁸⁶ Ibidem, p. 970.

Sin embargo, no todas las regulaciones del derecho de gentes pertenecen a la ley natural. Maritain estima que determinados preceptos —aunque estén conectados necesariamente con la naturaleza humana— implican un nivel de sofisticación moral y social de tal entidad que no se puede considerar que sean conocidos por inclinación. «He aquí algunos ejemplos: "no condenar a alguien sin haberlo escuchado previamente"; yo no creo, dice Maritain, que esta regla sea conocida por inclinación: no se conoce más que como una conclusión deducida lógicamente de lo que se debe en justicia a un hombre acusado. En un caso de este tipo tenemos un precepto del derecho de gentes que, a su vez, no es un precepto de la ley natural. Lo mismo sucede con "tratar humanamente a los prisioneros de guerra"»⁸⁷.

La noción de *ley positiva* responde al segundo problema planteado, dar cuenta de las regulaciones morales de orden contingente, algo inaccesible al derecho de gentes que versa siempre sobre lo universal⁸⁸. Maritain ha caracterizado la ley positiva como un conocimiento de tipo conceptual no ligado a los aspectos fundamentales de la persona humana logrando de este modo dar cuenta de buena parte de las características que la ley positiva presenta a nuestros ojos: una estructura contingente y dependiente de la inteligencia y libertad humana; un carácter fuertemente conceptual y artificial; y, finalmente, como consecuencia inevitable, una escasa fuerza moral y obligatoria, limitada —en contraste con la ley natural— a determinadas épocas y sectores sociales y sujeta a la humillación de las excepciones.

La reflexión maritainiana concluye en este punto por lo que puede ser útil resumir brevemente las características de los tres tipos de leyes que hemos considerado atendiendo al papel que desempeña la inteligencia. En la ley positiva la inteligencia interviene haciéndola *conocer* y haciéndola *existir* (es decir, es la razón quien determina en concreto qué cosa es ley positiva). En el derecho de gentes la razón hace *conocer* la ley pero no la hace existir ya que su contenido

⁸⁷*Ibidem*, p. 971.

⁸⁸En nuestro análisis prescindimos de las implicaciones estrictamente jurídicas de estos conceptos. Para la relación entre ley civil y *ius gentium* en S. Tomás vid. *S. Th.*, I-II, q. 95, aa. 2 y 4 y *In V Eth.*, lect. 12, n. 1019.

depende de la naturaleza humana. Por último, en el caso de la ley natural.

«la razón humana conoce la ley natural, pero no juega ningún papel, ni para hacerla *existir*, ni incluso para *hacerla conocer*. Se sigue que la razón increada, la Razón del principio de la naturaleza es la única razón en juego, no sólo en el *establecimiento* de la ley natural (por el hecho mismo que ella crea la naturaleza humana), sino también en *hacerla conocer*, por las inclinaciones de esta naturaleza que la razón humana escucha cuando conoce la ley natural. Y precisamente porque la ley natural depende *sólo* de la razón divina, es por lo que está investida de un carácter sagrado y obliga al hombre en conciencia»⁸⁹.

Como puede observarse, el texto, en conexión con la descripción de las propiedades epistemológicas de la ley natural, plantea un tema nuevo: la relación entre la ley natural y la razón divina. Se trata del último aspecto que debemos considerar, el elemento teológico, pero antes de afrontarlo haremos algunas observaciones sobre los dos elementos hasta ahora estudiados.

e) La tensión entre el elemento ontológico y el gnoseológico y otras observaciones

Nos parece de justicia comenzar nuestras observaciones poniendo de relieve el valor e interés de la teorización maritainiana tanto por la calidad de las reflexiones como por el tenaz esfuerzo intelectual que subyace y las fundamenta. Ese esfuerzo puede situarse fácilmente en el cuadro general de su pensamiento que es el de una inteligencia siempre deseosa de hacer fructificar nociones ya presentes en la tradición tomista o de introducir elementos nuevos dónde se advierte que ésta debería ser completada. El elemento más relevante en este último sentido es, sin lugar a dudas, la teorización acerca del carácter progresivo del conocimiento de la ley natural que constituye, como ya hemos señalado, una vistosa novedad en el interior de la tradición tomista.

Esto no obsta, sin embargo, para que junto a estos elementos positivos aparezcan otros que plantean dudas o interrogantes. En este sen-

⁸⁹De la connaissance par connaturalité, p. 997. Cfr. La loi naturelle, pp. 40, 84 y V. POSSENTI, Una filosofia per la transizione, cit., p. 128.

tido ya notamos en su momento que la teoría parecía presentar alguna dificultad ligada a la utilización exclusiva del conocimiento por inclinación en el proceso evolutivo. Pensamos que, en una línea similar, despierta también una cierta perplejidad el modo en que Maritain utiliza las inclinaciones en el proceso evolutivo. Da la impresión, en efecto, de que las considera a veces casi como sujetos autónomos, en vez de aspectos parciales de entidades mucho más complejas. Probablemente se ve obligado a ello por la misma dinámica de su teorización epistemológica que se completamente alrededor de las inclinaciones, pero parece que un análisis más atento y realista debería tener en cuenta las demás dimensiones de la persona que, evidentemente, influyen en la evolución del conocimiento moral. Estas observaciones, de todos modos, no nos parecen especialmente graves en cuanto que consideramos que la propuesta de Maritain es fundamentalmente un primer paso en un terreno inmenso y poco explorado.

Por lo que respecta al proceso psicológico del conocimiento por inclinación no hay mucho que añadir a lo que se indicó en el capítulo 4 puesto que Maritain no introduce particulares novedades al aplicarlo a la ley natural. Sí puede ser interesante, sin embargo, tocar un aspecto que en aquel momento no se trató de modo completo: la relación y dependencia entre la teoría maritainiana del conocimiento por inclinación y las sugerencias de S. Tomás al respecto.

Pues bien, sobre esta cuestión Maritain sostiene fundamentalmente dos tesis: 1) que en los escritos de S. Tomás la teoría del conocimiento por inclinación es algo implícito; y 2) que «la ley natural tal como él [S. Tomás] la entiende, depende de un *conocimiento por inclinación*. Si no se admite esto, su doctrina pierde toda su coherencia y ya no se pueden explicar algunas de sus afirmaciones» 90. Uno de los textos que sintetiza con más claridad el contenido de estas dos tesis es el siguiente:

«En la *Prima Secundae*, cuestión 94, artículo 2, [S. Tomás] nos dice que "todas las cosas hacia las cuales el hombre tiene una inclinación natural, son aprehendidas naturalmente por la razón como buenas" — *naturalmente*, es decir por inclinación, no por medio de conceptos— "y

⁹⁰La loi naturelle, p. 29; cfr. *ibidem*, pp. 84-85 y *De la connaissance par connaturalité*, pp. 981-985.

como consecuencia a realizar"»⁹¹.

¿Qué puede decirse sobre esta afirmación de Maritain? Pensamos que deben distinguirse fundamentalmente dos cuestiones. S. Tomás en éste y en otros pasajes parece que considera, efectivamente, que las inclinaciones del sujeto intervienen de algún modo en el conocimiento de la ley natural. Esto juega a favor de su primera tesis que señala cómo en el Aquinate existe una reflexión implícita sobre el conocimiento por inclinación o ligado a las inclinaciones. Esta tesis, además, puede ser reforzada acudiendo a otros lugares en los que Tomás de Aquino trata asuntos similares: el juicio por inclinación, el conocimiento por inclinación del hombre virtuoso, etc.

El problema fundamental, sin embargo, no es éste, sino el de determinar cuál es el *modo concreto* en el que intervienen para Tomás de Aquino las inclinaciones en el conocimiento moral. En este sentido, y al menos por lo que se refiere a este texto particular, da la impresión de que Maritain arrima demasiado el agua a su molino y saca unas consecuencias que no se encuentran allí de modo explícito. Como ha señalado acertadamente Scola, uno de los que ha estudiado esta cuestión con más detalle, «el hecho de que la *ratio naturalis* aprehende como buenas aquellas cosas hacia las cuales el hombre tiene una inclinación natural, no significa que las aprehende como buenas *a través* de tal inclinación»⁹². Y así, en cierto sentido, esta afirmación nos conduce otra vez al punto de partida, es decir, a constatar que S. Tomás habla de una intervención de las inclinaciones en el conocimiento moral, pero sin que sepamos determinar en qué

⁹¹La loi naturelle, p. 29. El texto de la *Summa* es el siguiente: «Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opera prosequenda».

⁹²A. SCOLA, L'alba della dignità umana, cit., p. 112 y, más en general, pp. 108-139. Cfr. también en el mismo sentido G. GRISEZ, The first principle, cit., nota 11, p. 172 y nota 75, pp. 196-197. A. di Giovanni, por su parte, considera la propuesta de Maritain sobre el conocimiento por inclinación una relectura de S. Tomás que tiene en cuenta los aportes sobre el subconsciente de Freud (cfr. A. DI GIOVANNI, «Connaturalità» e «inconscio» nella norma morale, en Fondazione e interpretazione della norma, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 173-174). Esto probablemente es cierto, pero no modifica la situación ya que no parece posible introducir conceptos freudianos en la antropología de S. Tomás sin modificarla de una manera relevante.

consiste concretamente.

En nuestra opinión, la cuestión no tiene fácil solución porque no es sencillo determinar con claridad cuál es el lugar que el Aquinate asigna a las inclinaciones en el proceso cognoscitivo. Y esto fundamentalmente por dos razones. La primera, que los textos tomistas que se ocupan de este problema normalmente mencionan las inclinaciones de pasada, como algo que parece sensato indicar, pero sin tematizar expresamente el asunto. Por eso, aunque se han vertido ríos de tinta sobre estos textos y especialmente sobre la cuestión 94, artículo 2 a la que se refería Maritain, no parece que sea posible obtener mucho más fruto de esos pasajes. Además, y se trata de una dificultad adicional, conviene no olvidar que, aunque S. Tomás menciona en ocasiones a las inclinaciones, también ha escrito otros textos que justificarían que se le asignase una visión más especulativa del modo en que se conoce la ley natural. Basta pensar, por ejemplo, en la frecuencia con que compara los principios prácticos con los especulativos o indica que los primeros principios prácticos se conocen mediante un modelo quasi-especulativo⁹³.

Pero volvamos de nuevo a Maritain pues nos queda por valorar una cuestión que quizás es la más importante: *la utilización del conocimiento por inclinación en la ley natural*. En el capítulo cuarto consideramos muy positiva la aplicación de esta noción maritainiana al conocimiento del valor porque lo que se buscaba era dar cuenta de un conocimiento concreto y personal y éste modelo cognoscitivo se adecuaba muy bien a esta necesidad. Sin embargo, la situación ahora es diferente porque la ley natural pretende poseer un valor universal y esto hace que las cosas sean más complicadas.

El problema se puede plantear desde diferentes perspectivas. Nos parece, siguiendo a Aldrich, que una de las más adecuadas, por permitir un horizonte amplio en el que es posible incluir aspectos variados, es afrontarlo como una tensión entre la descripción maritainiana del

^{93 «}Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c. Cfr. también *ibidem*, q. 90, a. 1, ad 2, q. 90, a. 2, ad 3, q. 91, a.3, q. 94, a. 1 y *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3).

elemento ontológico y la descripción del elemento gnoseológico⁹⁴. Esta tensión es bastante evidente y puede ser advertida al menos a dos niveles.

El primer nivel es esencialmente epistemológico y el problema que existe puede resumirse como sigue. El elemento ontológico tal como lo describe Maritain está constituido necesariamente por realidades universales, es decir, por comportamientos válidos para todos los hombres de todos los tiempos. Pero sabemos por otra parte que para que estos comportamientos puedan ser considerados como pertenecientes a la ley natural, es imprescindible que sean conocidos exclusivamente en dependencia de las inclinaciones del sujeto. Ahora bien, ¿es posible hablar de un conocimiento que se produzca exclusivamente por inclinación y que sea universal? No parece una cosa sencilla. Como ese tipo de conocimiento se caracteriza precisamente por ser concreto, experimental y no conceptual se puede admitir sin especiales dificultades que, a través (o en dependencia) de sus inclinaciones, el sujeto conozca su bien, pero ¿puede conocer del mismo modo un bien general, válido para todos? Da la impresión, por el contrario, de que la determinación de este tipo de bien sólo es justificable recurriendo a una intervención activa y refleja de la inteligencia que separe los elementos personales de los generales y por tanto válidos para todos los hombres.

La segunda dificultad hace referencia al *contenido* de la ley natural. Maritain indica por una parte que esta ley es inmutable y que lo único que varía con el tiempo es su conocimiento. Se trata, evidentemente, de una afirmación sensata, pero ¿es compatible con la afirmación correlativa de que el elemento gnoseológico es *esencial* en la ley natural? Si la ley natural en sentido estricto está formada exclusivamente por las leyes conocidas —ya que son las únicas que obligan moralmente— y este conocimiento varía con el tiempo ¿no se debe sacar la conclusión de que la ley natural real, la que está presente en la inteligencia de los hombres, varía con el tiempo?

Podría rebatirse que el hecho de que nosotros desconozcamos determinadas leyes no quiere decir que la ley, en cuanto tal, cambie. Esto, en parte, es verdadero, pero el problema fundamental que

⁹⁴Cfr. L. ALDRICH, *The development of Jacques Maritain's epistemology*, cit., pp. 21-22.

plantea esta postura es que si la ley no es conocida no puede jugar ningún papel efectivo ni en la sociedad ni en el debate filosófico. Y si se conoce, se conoce inevitablemente de modo parcial y progresivo, de manera que diferentes grupos de hombres poseerán diversos conceptos de leyes naturales con contenidos disímiles. Y todos podrán alegar con diversas razones que se trata de la auténtica ley natural.

El problema es tan difícil porque lo que está en juego, en definitiva, es una cuestión muy básica: la relación entre historicidad y universalidad por lo que respecta a las leyes morales. Resulta claro que hay dos extremos que deben ser evitados: la historicidad absoluta que conduciría a un relativismo exasperado y la estaticidad de las leyes que sería contraria a lo que muestra la experiencia y a la existencia de la libertad. Maritain ha intentado resolver este dilema por la vía de una renovación y modernización de la noción de la ley natural⁹⁵. Queda abierta la cuestión de si no sería quizás más adecuado intentar un camino más novedoso a través de una tematización más precisa y elaborada de las relaciones interpersonales y de la consideración de la ley natural como un fenómeno objetivo, pero también y sobre todo intersubjetivo ya que el problema de la ley natural parece plantearse no tanto a nivel personal, sino interpersonal, cuando se intentan comunicar y transmitir en un determinado medio social y cultural las propias convicciones personales.

4. El elemento teológico

a) La luz divina impresa en nosotros

El último aspecto que Maritain considera acerca de la ley natural es su dimensión teológica o trascendente. Esta faceta atiende esencialmente a la fundación última de la ley natural, pero también contiene elementos relevantes por lo que respecta a la gnoseología. Por eso la trataremos con cierto detalle.

Ante todo Maritain siente la necesidad de justificar que no se está saliendo de su ámbito, es decir, que no se ha pasado a un terreno teo-

⁹⁵Un buen resumen de las críticas más comunes a la ley natural se puede encontrar en la voz *Legge naturale* de D. LAFRANCONI, en *Dizionario teologico interdisciplinare (I)*, Marietti, Casale Monteferrato 1977, pp. 371-384.

lógico. Para ello cuenta con poderosas razones comenzando por que el carácter trascendente de la ley natural pertenece a la experiencia cultural común; no es un dato que provenga exclusivamente de una particular teología. Existe en todas las sociedades una cierta conciencia de que violar una ley moral no es ofender sólo al hombre contra quien se obra mal, u ofenderse a sí mismo; es quebrar de algún modo un orden cósmico no establecido por los hombres, sino por un ser superior. La ley natural tiene, por estas razones, un *carácter sacro*. Por otra parte, junto a esta experiencia, está la capacidad de la inteligencia humana de elevarse desde la realidad visible al Principio y Causa de las cosas y realizar un discurso coherente, aunque limitado, sobre Dios. Todos estos elementos justifican plenamente que se pueda hablar filosóficamente del elemento teológico de la ley natural.

De acuerdo con estas bases, Maritain inicia su reflexión explicando que, en el fondo, no sólo se puede hablar de esta dimensión trascendente sino que la ley natural la requiere de modo necesario como fundación última de su existencia. Como toda ley es obra de una inteligencia, al modo que las leyes positivas son un producto del intelecto humano, la ley natural requiere también una razón para explicar su origen. Y como es evidente que esa razón no puede ser la propia inteligencia humana que es posterior a ese orden, debe tratarse de una razón trascendente y superior: la Razón Divina en cuanto que dirige y gobierna todas las cosas o, en otros términos, la ley eterna⁹⁶. «Encontramos, pues, en Dios, considerado como aquél que gobierna a todos los seres creados, esta realidad que consiste en el juicio y el mandato de la razón práctica aplicado a gobernar una comunidad unificada: en otras palabras, esa realidad que nosotros llamamos ley. La ley eterna se identifica con la sabiduría eterna de Dios y con la misma esencia divina»⁹⁷.

¿Cuál es la relación precisa que existe entre la razón divina y la

⁹⁶Cfr. *Quelques remarques*, pp. 959-962. *Quelques remarques* es uno de los textos en que Maritain trata con más detalle las relaciones entre la inteligencia humana y la inteligencia divina en la ley natural. Cfr. también *La loi naturelle*, pp. 37-42

 $^{^{97}}Quelques\ remarques,$ pp. 959-960. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I-II, q. 93, a. 1.

razón humana? Maritain, recurriendo a S. Tomás, explica que se trata de una particular relación de *participación*. «Puesto que todas las cosas, afirma el Aquinate, son reguladas y medidas por la ley eterna, es necesario concluir que participan de esta ley en la medida en que reciben de ella las inclinaciones que les hacen tender naturalmente hacia sus operaciones y fines propios. Después, hay que remarcar que entre todas las criaturas, la criatura inteligente está sometida a la providencia divina de una manera particular —y más excelente—puesto que ella misma participa en el gobierno providencial, dado que provee a su propio bien y al de otros seres. Así, la razón eterna es participada por la criatura inteligente precisamente en cuanto inteligente, y por esta participación esta criatura tiene una inclinación natural a las acciones y fines que le convienen. *Esta participación de la ley eterna que existe en la criatura racional es llamada ley natural*»⁹⁸.

Maritain ha expresado esta idea clásica diciendo que la Ley Eterna *hace existir* la ley natural. Dios hace existir al hombre con sus propias características y lo hace existir en concreto como un ser capaz de comprender la realidad y de dirigir su destino. Por eso puede decirse que «la propiedad que la razón humana posee de ser la regla y la medida de la voluntad humana, una regla por la que la bondad de la voluntad es constituida y medida, (...) procede de la ley eterna que es la razón divina»⁹⁹. Pero Maritain va más allá de esta tesis clásica porque considera que la razón divina no interviene sólo desde fuera, garantizando la capacidad de la razón humana y estableciendo un orden en el mundo. Interviene también desde dentro de la propia actividad cognoscitiva humana hasta el punto que se puede afirmar, en un cierto sentido, que es la única razón que interviene en el conocimiento de la ley natural.

«No decimos aquí únicamente (según la concepción corriente en los siglos XVI y XVII) que Dios garantiza el ejercicio y el valor de nuestra razón, como si fuera nuestra razón quien instituye la ley natural o, al menos, quien la descubre o la descifra en la naturaleza, o quien la hace conocer por su trabajo y autoridad. Decimos que la razón divina es *la*

⁹⁸TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 91, a. 2 (cursiva nuestra). Cfr. *Quelques remarques*, pp. 960-961 y *La loi naturelle*, p. 39.

⁹⁹La loi naturelle, pp. 39-40.

única razón que hay que considerar aquí. (...) La noción de ley está ligada esencialmente a la de razón ordenadora. Pues bien, en el caso de la ley natural, la razón humana no tiene ninguna iniciativa ni autoridad en el establecimiento de la ley, ni para hacerla existir, ni para hacerla conocer»¹⁰⁰.

A primera vista esta afirmación puede parecer sorprendente, pero para nuestro autor se justifica porque es el único modo correcto de explicar por un lado el carácter sacro de la ley natural y por otro su propiedad de obligar de modo absoluto. La ley natural contiene imperativos categóricos porque no es una ley establecida por los hombres ya que si así fuese estaría sometida a las limitaciones, excepciones y errores de todo lo humano. Como, además, sabemos que en toda ley el elemento esencial es el racional, esto obliga a decir que la única razón que interviene allí es la razón divina. En definitiva, si la ley natural debe tener un carácter sacro, y la ley es esencialmente un producto de la razón, en la ley natural sólo puede contar de manera esencial la razón de Dios.

Esta tesis plantea lógicamente la dificultad de establecer cuál es el papel de la inteligencia humana. ¿Juega algún papel en el conocimiento de la ley natural o no juega ninguno? Se trata de un punto dificil ya que ciertamente se debe evitar a cualquier coste la eliminación absoluta de la razón humana. Maritain considera que el problema puede resolverse adecuadamente acudiendo al conocimiento por inclinación porque este tipo de saber es pasivo en un doble sentido. Lo es en cuanto al establecimiento de la ley, ya que el contenido de ese comportamiento, «la normalidad de funcionamiento de la naturaleza humana», ha sido determinado por Dios. Pero, además, es pasivo en cuanto al conocimiento de la ley porque las inclinaciones actúan simplemente como medio o canal a través del cual «la razón divina imprime su luz en la razón humana» 101. La luz divina llega a través de las inclinaciones pero ellas no la producen en ningún sentido, son meros receptores. El conocimiento por inclinación se presenta por tanto, una vez más, como un elemento esencial en la teorización de la ley natural aunque ahora desde otra perspectiva: «porque elimina toda intervención de la razón humana como factor

¹⁰⁰Quelques remarques, p. 961.

¹⁰¹La loi naturelle, p. 43.

creativo en la ley natural»¹⁰².

Maritain considera que, en el fondo, ésta es la interpretación adecuada de la noción tomista de participación y, en concreto, de los textos en los que Tomás de Aquino indica que la ley natural es una impresión de la ley eterna a través de las inclinaciones o una participación de la luz divina. Para nuestro autor estas expresiones deben entenderse en su sentido fuerte y literal, es decir, aceptando que hay una intervención explícita de la razón divina y que esta razón en el fondo es la única y la más importante 103.

«El hecho que la razón divina es la sola razón autora de la ley nos hace comprender mejor el sentido de la expresión de santo Tomás: la ley natural es una participación de la ley eterna. Es la razón divina quien está implicada» 104.

La bondad de esta concepción puede comprobarse por último por su capacidad de responder a la objeción clásica de Grocio. Este jurista «aún considerando que la ley natural supone de hecho la existencia de Dios, escribió una frase célebre en la que decía que, si por absurdo, Dios no existiera, la ley natural continuaría ejerciendo su autoridad sobre nosotros»¹⁰⁵. Grocio quería indicar que las realidades morales (la ley natural) tienen un valor por sí mismo y por eso obligan en cierto sentido independientemente de Dios; es decir, aún en el caso (absurdo) de que Dios no existiese

Maritain, sin embargo, no está de acuerdo con este razonamiento. En primer lugar piensa que poner a Dios entre paréntesis, aunque sea de modo hipotético, puede conducir a dejarlo caer en el olvido. Si prescindiendo de Dios todo sigue igual ¿para qué recurrir a él? Pero

¹⁰²*Ibidem* (cursiva nuestra).

¹⁰³«C'est pourqoui il faut donner un sens fort aux expressions de l'article 2 de la question 91: cette lumière de la *raison naturelle* par laquelle nous discernons ce qui est bien ou ce qui est mal, n'est pas la lumière discursive, mais celle de la raison jugeant par connaturalité sur le fondement des inclinations propremente humaines de notre nature, inclinations qui dérivent de la loi éternelle; elle est l'impression de la lumière divine en nous qui nous trasmet la vérité pratique» (*La loi naturelle*, p. 43).

¹⁰⁴Quelques remarques, p. 962. Cfr. M.-M. LABOURDETTE, J. Maritain nous instrouit encore, cit., pp. 657-658.

¹⁰⁵Quelques remarques, pp. 962-963.

además —y sobre todo— considera que se trata de un razonamiento erróneo que no ha tenido suficientemente en cuenta cuál es el fundamento del carácter obligatorio de la ley moral. Si se supone por hipótesis que Dios no existe, entonces la naturaleza continuará existiendo y, por la misma razón, seguirán existiendo la normalidad de funcionamiento y las exigencias del orden ideal fundado sobre la esencia humana. Pero, se pregunta Maritain, «¿por qué me obligaría a mí en conciencia un orden meramente factual? En realidad, si Dios no existe, la ley natural no tiene poder obligatorio. Si la ley natural no comprende la razón divina no es una ley, y si no es una ley no obliga» 106.

La ley natural está fundada en Dios no sólo a nivel ontológico, sino también a nivel *gnoseológico*. Y por eso y sólo por eso tiene carácter de ley *absolutamente* obligatoria. Una ley cualquiera puede ser obra de la razón humana, pero si se pretende que obligue de modo absoluto entonces la única razón que puede fundamentarla es la razón divina. Esto es lo que no ha tenido en cuenta Grocio y por eso su razonamiento no se sostiene. Aun aceptando (teóricamente) que supuesta la inexistencia de Dios las cosas seguirían con su misma naturaleza, se trataría de una naturaleza privada de la razón divina y, por tanto, de una naturaleza que no obligaría moralmente. En otras palabras, existiría la naturaleza, pero no la ley natural.

En definitiva, Maritain estima fundamentalmente que «el conocimiento de la ley natural por la razón humana no se realiza de manera conceptual ni racional. De manera que la razón humana conoce la ley natural, pero no juega ningún papel, ni para hacerla *existir*, ni incluso para *hacerla conocer*. Se sigue que la razón increada, la Razón del principio de la naturaleza es la única razón en juego, no sólo en el *establecimiento* de la ley natural (por el hecho mismo que ella crea la naturaleza humana), sino también en *hacerla conocer*, por las inclinaciones de esta naturaleza que la razón humana escucha cuando conoce la ley natural. Y precisamente porque la ley natural depende *sólo* de la razón divina, es por lo que está investida de un carácter sagrado y obliga al hombre en conciencia» 107.

¹⁰⁶*Ibidem*, p. 963.

¹⁰⁷De la connaissance par connaturalité, p. 997.

b) El problema de la autonomía cognoscitiva del hombre

Comentaremos ahora brevemente la postura de Maritain partiendo de su particular interpretación de la noción tomista de participación. Como es patente que va más allá de lo que indican los textos tomistas —y Maritain lo reconoce— nuestro análisis no se centrará tanto en la cuestión de la fidelidad al Aquinate, sino en descubrir los motivos que le han impulsado a ampliar la teoría tomista indicando que la razón divina *hace conocer* la ley natural. Sabemos ya que una de las razones ha sido la de fundar el carácter obligatorio de la ley natural, pero podemos intentar ver también si, dentro de los mismos textos de S. Tomás, ha habido algo que le ha orientado en esa misma dirección.

La pista que parece más útil en esta línea la proporciona Scola al indicar que la noción de participación referida a la ley natural, tal como S. Tomás la presenta en la Summa, tiene un límite significativo: la carencia de una explicación técnica del modo concreto en el que se produce tal participación. «¿De qué modo la ley natural es un hecho de razón? A esta pregunta fundamental la Summa no da una respuesta "técnicamente" adecuada porque esto exigiría explicar claramente cómo están impresas en nosotros por la ley eterna las inclinaciones. (...) Recurrir exclusivamente a la razón de Dios como ordenadora de la ley natural (Tomás afirma que la ley natural no es algo esencialmente diverso de la ley eterna) es correcto, pero no basta» 108. Éste puede ser, efectivamente, uno de los motivos que hayan contribuido a la particular actitud de Maritain. Observando esta laguna en el pensamiento del Aquinate habría intentado colmarla de modo que satisficiese, además, las necesidades del resto de su teorización global.

Es posible, de todos modos, una interpretación diversa. Para Abbà, por ejemplo, S. Tomás no habría colmado esa laguna simplemente porque *no debe* ser colmada. «A la pregunta sobre si la ley eterna regula la acción humana, [la *Summa*] responde que la ley eterna no la conocemos mas que a través de aquello en que se manifiesta. Y se manifiesta sobre todo y principalmente en constituir al hombre racional y partícipe, dentro de los límites de su naturaleza, de una capacidad de legislación y de gobierno en las cosas que

¹⁰⁸A. SCOLA, L'alba della dignità umana, cit., p. 121.

dependen de él. El hombre, por tanto, es remitido a sí mismo, pero por divina autorización y fundación»¹⁰⁹. Participar de la ley eterna significaría, en resumen, recibir una luz; pero el ejercicio de esa luz, su activación, correría esencialmente a cargo del hombre.

La tesis de Abbà nos parece que apunta —dejando ahora de lado los aspectos interpretativos— a lo que parece ser la verdadera dificultad en la propuesta de Maritain: su afirmación tan radical de que «la única razón que está en juego en la ley natural es la Razón eterna». ¿No es esto incompatible con el hecho de que es el hombre al fin y al cabo quien conoce las cosas únicamente y siempre con su propia inteligencia? La dificultad parece clara y ha sido notada por varios autores¹¹⁰. Nuestro autor ha intentado justificar su postura recurriendo al carácter pasivo del conocimiento por inclinación, pero la explicación no acaba de satisfacer de modo completo. Se puede aceptar, en efecto, el carácter pasivo del conocimiento de la ley natural; se puede aceptar la particular relación y dependencia de este tipo de conocimiento con la Razón Divina. Pero todo esto no obsta para que al final se deba afirmar con claridad que es la razón humana la que conoce la ley natural y que por tanto hay más de una razón implicada. No se trata de una tarea exclusiva de la razón divina.

Hay diversas razones que apoyan esta posición. La primera y más evidente es que sólo si la ley natural es conocida puede obligar moralmente: está en juego la noción de promulgación. La persona debe captar con su propia inteligencia los principios morales pues de lo contrario desaparecería el elemento gnoseológico que, recordemos, es esencial en la ley natural. Quizá Maritain podría responder diciendo que su tesis no se opone a la noción de promulgación; lo que afirma únicamente es que en el caso de la ley natural debe admitirse que esa promulgación la realiza la razón divina¹¹¹, ya que de otro modo no sería posible explicar los datos de la experiencia y en particular el

¹⁰⁹G. ABBÀ, *Lex et virtus*, cit., p. 224. Cfr. *ibidem*, p. 181.

¹¹⁰Brazzola señala la existencia de algunas «formulations trop abruptes qui ne paraissent retenir dans ce processus de connaissance d'autres intermédiaires entre la Raison divine et nous que ces inclinations naturelles» (G. BRAZZOLA, *Postface*, cit., p. 244). En el mismo sentido se expresa Scola quien añade que Maritain «forse si è lasciato troppo portare dalla giusta polemica anti-razionalista» (A. SCOLA, *L'alba della dignità umana*, cit., nota 83, p. 122).

¹¹¹Cfr. G. CHALMETA, El elemento gnoseológico, cit., p. 49.

carácter obligatorio. Aunque esto en parte es cierto, pensamos que, de todos modos, no afecta al problema de fondo, es decir, al hecho de que la actividad cognoscitiva del hombre debe ser necesariamente activa ya que éste sólo conoce cuando su razón —absolutamente humana— está en juego.

Si, por otra parte, se toma realmente en serio la afirmación de Maritain, la cuestión que se plantea es todavía más honda puesto que cuestiona la *autonomía cognoscitiva* del hombre con respecto al bien. ¿Es el hombre capaz, sin intervención explícita de Dios, de conocer la ley natural? De acuerdo con Maritain parece que habría que responder que no. El hombre sólo conoce sus bienes si Dios se los comunica a través de las inclinaciones; una comunicación que, por otra parte, parece que debería ser continua ya que sólo así poseería siempre carácter obligatorio.

En el fondo de esta cuestión parece reencontrarse un viejo dilema del pensamiento cristiano: ¿hasta qué punto debe exaltarse el valor del hombre? Exaltarlo en un grado elevado parece corresponder a la antropología que se encuentra en el Evangelio pero ¿no se corre entonces el peligro de fomentar una autonomía que lo empuje a considerarse independiente de Dios? Gilson ha mostrado como S. Agustín y su escuela optaron por la línea de disminuir a la creatura para poner de relieve su dependencia con el Creador y exaltar a éste 112 mientras que Tomás de Aquino optó por la vía opuesta convencido de que «substraer a la perfección de la creatura es substraer a la perfección de la divina virtud» 113.

Maritain, al menos en este punto particular, parece haber elegido la primera vía. Por nuestra parte consideramos más atractiva y correcta la segunda. Existe, ciertamente, una estrecha relación entre el hombre y Dios, pero no debe exagerarse tanto que la autonomía humana quede comprometida. Mientras que el fundamento directo del elemento ontológico de la ley natural (que incluye la existencia y propiedades de la razón) es Dios, el fundamento directo de que el hombre conozca la ley natural (lo que podría llamarse fundación cognoscitiva) es la razón humana. En un nivel ontológico o

¹¹²Cfr. E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 169-193.

¹¹³TOMÁS DE AQUINO, Contra gentes, III, 69.

trascendental, el hombre depende totalmente del Ser supremo, pero a nivel dinámico es autónomo, al menos parcialmente, y una prueba de ello es que puede conocer leyes naturales y morales sin conocer la existencia de Dios¹¹⁴. Con esto no pretendemos rechazar las características que Maritain atribuye a la ley natural, sino darles una orientación parcialmente diversa. La ley natural participa de la ley eterna, pero nos parece más adecuado considerar esa participación como un *don*. Dios dona al hombre la capacidad de conocer. No está prestándosela continuamente o diciéndole al oído siempre y necesariamente qué es lo bueno y qué es lo malo¹¹⁵.

c) El conocimiento práctico de Dios

Nuestro autor ha meditado sobre las relaciones entre conocimiento del bien moral y la trascendencia desde otra perspectiva distinta, la del conocimiento práctico de Dios en la elección del bien moral¹¹⁶. El punto se aleja algo de la noción de ley natural, pero puede ser interesante tratarlo brevemente ya que proporciona un complemento útil para profundizar en su visión del elemento teológico¹¹⁷.

¹¹⁴En cierto sentido, Maritain no tiene inconveniente en sostener esta tesis; el problema es que *añade* además una dependencia más fuerte. «Lorsqu'il s'agit de la raison spéculative, on peut considérer que sa valeur de connaissance est connue de nous avant de connaître Dieu, autrement il ne serait pas nécessaire de démontrer l'existence de Dieu. Cependant dans l'ordre ontologique, c'est Dieu qui fonde la valeur spéculative de nos facultés de connaître. Si nous ignorons Dieu, nous finirons par douter de notre raison. De la même manière, l'autorité de la raison, comme forme de la moralité, et la valeur des régulations de la loi naturelle sont connues de nous ou peuvent être connues de nous avant que Dieu soit connue, mais elles sont ontologiquement fondées sur la sagesse divine, sur la raison éternelle, de sorte que, finalement, si nous ignorons Dieu, nous finirons par répudier cette autorité de la raison» (*La loi naturelle*, p. 40).

¹¹⁵Sobre este punto se pueden ver las interesantes reflexiones sobre la hermenéutica del don realizadas por Juan Pablo II en GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1992³, pp. 71 ss.

¹¹⁶Cfr. Approches de Dieu (1953), Oeuvres complètes, vol. X, p. 76 y Raison et raisons, p. 329. J.R. Calo y D. Barcala lo han denominado «presencialización de Dios en el plano del entendimiento práctico» (cfr. J.R. CALO - D. BARCALA, El pensamiento de Jacques Maritain, cit., pp. 97-99).

¹¹⁷La exposición de este punto será breve y algo parcial limitándose a los

La cuestión que se plantea desde esta nueva perspectiva es la siguiente: si el bien moral se funda en el bien último, es decir, en el Bien, ¿no existirá una vía directa entre ellos de tal manera que, en la elección de uno, encontremos implícitamente el otro? Dicho de otra manera, si el orden moral ha sido instituido por Dios, ¿no se está eligiendo también a Dios al elegir un bien concreto y, por tanto, conociéndole de algún modo a través de ese bien?¹¹⁸. En los apartados anteriores se trataba de determinar la relación entre la ley natural en cuanto tal y la ley eterna. Ahora, el punto que se trata de dilucidar es si puede existir en un acto moral concreto un cierto conocimiento de Dios a partir del hecho de que la moral debe remitir de algún modo a su fundamento¹¹⁹.

Maritain ha reflexionado sobre este tema sobre todo en relación a unos actos particulares: los *actos primeros de libertad*. Estos actos se caracterizan por poseer una especial profundidad y relevancia de tal manera que en ellos el hombre decide su destino con una fuerza y radicalidad especialmente grande e intensa. Entre ellos destaca por su importancia, y quizá por eso ha sido el más estudiado por Maritain, el primer acto de libertad que realiza cada niño cuando decide con cierta hondura por primera vez sobre el bien y el mal¹²⁰.

El primer acto de libertad tiene lugar en concreto cuando el niño se da cuenta con una cierta claridad, aunque también de modo confuso, que debe hacer el bien *porque es bueno*; no porque recibirá un premio, o porque alegrará a su madre, o por cualquier otro motivo, sino simplemente por la bondad propia de la acción que se le ha

aspectos más centrales y relacionados con el tema que estamos investigando.

¹¹⁸Maritain no pretende proponer aquí propiamente hablando una «nueva vía» de carácter antropológico para demostrar la existencia de Dios, sino mostrar la existencia de un conocimiento personal de tipo práctico relacionado con la elección del bien. Cfr. L. ELDERS, *Intelletto pratico e ricerca di Dio*, en *Jacques Maritain oggi*, cit., pp. 456-462.

¹¹⁹Al plantear este problema Maritain se ha inspirado en el conocido texto donde S. Tomás se plantea cómo y en qué manera un niño decide de su vida y se determina en relación a Dios con la ayuda de la gracia en su primer acto moral. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 89, a. 6 y también I-II, q. 109, a. 3.

¹²⁰No se trata simplemente del primer acto de libre arbitrio, sino de un acto más profundo y radical en el que el niño, quizá de modo no muy explícito, decide el sentido de su vida (cfr. *Raison et raisons*, nota 2, pp. 323-324).

manifestado¹²¹. Para ello no es necesario que esté en juego algo importante; basta una pequeñez, algo nimio, siempre que el muchacho sea consciente de que allí, en esa nimiedad, se encuentra el valor y el orden moral con todas sus exigencias propias e inaplazables. Tampoco es necesario que sea capaz de razonar sobre estos aspectos o de explicitarlos conceptualmente. Basta un conocimiento oscuro o por inclinación *in actu exercitu*, un conocimiento que le permita vivir conscientemente la tensión hacia el bien y sus exigencias. Si estas condiciones se dan, si el niño es consciente de que tiene en frente al valor y al bien en su pureza, al decidir sobre ese bien honesto «se toma de la mano» y de un modo radical y profundo que determina el futuro, decide también sobre el sentido de su vida y sobre su relación con el absoluto¹²².

Maritain considera que en este acto hay fundamentalmente tres aspectos implicados que pueden salir a la luz gracias al análisis del filósofo¹²³.

- 1. El niño elige el bien (o rechaza el mal) únicamente porque es bueno (o porque es malo); porque lo capta como un motivo formal válido en sí mismo y capaz de superar todas las ventajas y conveniencias empíricas.
- 2. El bien se presenta como una realidad todavía no existente, como una realidad que debe *ser hecha*. Y esto sólo es posible si existe «un orden ideal e indeclinable de la adecuada consonancia de nuestro obrar con nuestra esencia, una ley de los actos humanos que

¹²¹La descripción más detallada del primer acto de libertad la encontramos en el capítulo V de *Raison et raisons* titulado "La dialectique immanente du premier acte de liberté", pp. 323-351. El tema se vuelve a tratar en *Neuf leçons*, pp. 863-870 y en *Approches de Dieu*, pp. 76-84, pero sin añadidos importantes.

¹²² Precisa Maritain que «il a décidé du sens de sa vie, pour autant qu'un acte de volonté humaine posé dans le temps engage l'avenir; c'est-à-dire d'une façon fragile» (cfr. *Raison et raisons*, nota 3, p. 325). El primer acto de libertad no puede, por tanto, hacerse equivalente a lo que normalmente se denomina "opción fundamental".

¹²³Nos limitaremos a analizar los elementos filosóficos que se encuentran implicados en el acto de libertad sin entrar en las consideraciones teológicas que Maritain también efectúa. Para una valoración de esta dimensión cfr. C. CLERICO, *Dottrina di Maritain*, cit., pp. 58-60.

trasciende todo el orden de los hechos»¹²⁴.

3. La existencia de un orden ideal al que las acciones deben adecuarse sólo es posible si existe un orden superior, bueno en sí mismo y por sí mismo, que sea su fundamento y justificación. Por eso, cuando la persona se decide hacia un bien concreto, se dirige también e inseparablemente al Bien que lo fundamenta y sustenta ¹²⁵. El movimiento de su voluntad no se para en el bien particular que tiene delante: lo sobrepasa; y en ese mismo movimiento tiende formalmente, «en acto vivido (*in actu exercitu*), no en acto significado, *a Dios como fin último de la vida humana*» ¹²⁶. En definitiva, al decidirse por el bien moral, el niño se decide inconscientemente pero radical y realmente también por Dios y por el Bien porque existe una unión tan estrecha entre el bien particular y el Bien último que «la elección de Dios como Fin último se identifica (*ne fait qu'un*) con el compromiso de nuestro yo hacia el bien moral con ocasión de un acto particular de elección» ¹²⁷.

Esta particular estructura de la acción humana tiene una importante consecuencia gnoseológica que es la que nos interesa más directamente. Como la elección del bien concreto es también elección real —aunque implícita— de Dios, es necesario admitir que en esa acción el sujeto adquiere un conocimiento práctico —no conceptual, pero real— del Ser Supremo por el que se decide. Esto implica a su vez que alguien que *no* conozca explícitamente a Dios podrá llegar a conocerlo de modo práctico y oscuro en la elección de un bien moral particular. En el caso del primer acto de libertad significa concretamente que un niño que no conozca explícitamente a Dios, lo conocerá sin saberlo 128 por el mero hecho de elegir un bien moral y decidirse por este bien 129. ¿Cómo es esto posible? Porque la voluntad

¹²⁴Raison et raisons, pp. 326-327.

¹²⁵Cfr. Neuf leçons pp. 866-867 y Raison et raisons, p. 327.

¹²⁶Raison et raisons, p. 327 (subrayado nuestro). En algún caso dirá Maritain que se ordena a Dios «implícitamente, pero formal y actualmente», pero la sustancia de la cuestión no cambia (cfr. *Neuf leçons*, p. 870).

¹²⁷*Neuf leçons*, p. 867.

^{128 «}Connaît Dieu sans le savoir» (Raison et raisons, p. 328).

¹²⁹No se trata, evidentemente, de que un niño elija el bien moral por amor de Dios, pues en este caso ya tiene un conocimiento explícito previo a la elección del bien moral. Para evitar equívocos Maritain pone el ejemplo de un niño educado en

«va más allá del objeto inmediato del conocimiento explícito y consciente (el bien moral en tanto que bien), y arrastra con ella —hacia ese más allá— a la inteligencia. Esta potencia, desprovista de sus armas propias, no puede estar allí en acto mas que por debajo del umbral de la conciencia en una noche sin concepto y sin conocimiento expresable. La conformidad del intelecto con este objeto trascendente y alcanzable analógicamente: el Bien separado, es operada por la voluntad, cuya rectitud, en el orden práctico, es la medida de la verdad de la inteligencia. (...) Así, Dios es conocido naturalmente sin juicio consciente, pero no por ser un objeto más o menos explícito de la inteligencia especulativa, sino únicamente como término práctico del movimiento volitivo» 130.

En resumen, el conocimiento que proporciona el primer acto de libertad es un «conocimiento puramente práctico de Dios en el movimiento del apetito hacia el bien moral en cuanto bien. Sin duda, está impregnado de un contenido metafísico, pero no captado como tal, no liberado especulativamente. Es un conocimiento puramente práctico no conceptual y no consciente, que puede coexistir con la ignorancia teórica de Dios. Así, un hombre, en virtud de un primer acto libre que tiene por objeto el bien honesto puede, sin conocer a Dios, tender a Dios como al fin de su vida y al mismo tiempo conocer (inconscientemente) a Dios sin conocerle (conscientemente)»¹³¹.

Estos son, sintetizados de un modo quizá algo denso, los aspectos centrales de la teoría maritainiana sobre el conocimiento práctico de Dios en el primer acto de libertad. Valorar con profundidad esta propuesta requeriría más espacio del que disponemos y, sobre todo, una

la selva (cfr. Neuf leçons, p. 870).

¹³⁰ Raison et raisons, pp. 328-329. Cfr. ibidem, pp. 338, 344. Maritain ha especificado que esta vía cognoscitiva no puede identificarse con ninguna modalidad de la conciencia ya sea la concomitante o espontánea, o la conciencia refleja porque ambas tienen relación con el concepto. La primera es un reflejo espontáneo y consciente del espíritu sobre su misma actividad que se consuma en una síntesis conceptual o juicio mientras que la conciencia refleja, por su parte, es una reflexión posterior sobre esos productos iniciales del espíritu. Por eso, ni una ni otra pueden dar cuenta del proceso cognoscitivo que se está describiendo ya que éste tiene lugar sin concepto ni verbo mental (cfr. ibidem, nota 4, pp. 328-329).

¹³¹*Ibidem*, pp. 329-330. En *Approches de Dieu*, p. 81, Maritain habla de un conocimiento "actual y formal" de Dios que tiene lugar en el inconsciente y que sólo el filósofo saca de la noche.

exposición previa más amplia y detallada de la teoría. Por eso nos limitaremos a breves anotaciones.

Consideramos fundamentalmente que los aspectos positivos y los límites de esta propuesta son similares a las que acabamos de señalar en relación al elemento teológico de la ley natural. En la faceta positiva debe notarse la viva conciencia que Maritain posee de la importancia de la dimensión religiosa en el acto moral y su intento de sistematizarlo sin ceder a reduccionismos tímidos y artificiales. La experiencia muestra, en efecto, que los hombres honestos están particularmente abiertos al Creador, mientras que la contumacia en optar por el mal hace más difícil su reconocimiento la contumacia en optar por el mal hace más difícil su reconocimiento el bien un deseo de absoluto y de trascendencia inscrito en su voluntad que tiende de algún modo hacia el infinito.

Maritain ha intentado introducir estos elementos en su descripción de la acción moral conectando estrechamente el bien particular y el Bien general de modo que tender hacia uno de ellos significa necesariamente tender hacia el otro; elegir uno de ellos es elegir al otro¹³³. De todos modos da la impresión de que, al igual que había ocurrido al tematizar las relaciones entre ley natural y ley divina, ha establecido una relación demasiado unívoca entre los dos extremos del problema de tal modo que elegir un bien es casi directamente elegir a Dios. Y esto trae consigo numerosos problemas y dificultades¹³⁴. Por ejemplo, si decidirse con cierta profundidad por un

^{132 «}L'homme qui a choisi pour le bien honnête se trouve instinctivement et inconsciemment disposé à reconnaître, dès que le jeu naturel et spontané de sa raison s'exerce sur le spectacle des choses visibles, et avant toute démonstration philosophique, l'existence de ce Bien invisible, de ce Bien séparé qu'il connaît déjà sans le savoir en vertu du choix du bien qu'il a effectué lorsqu'il a délibéré de luimême dans son premier acte de liberté» (*Raison et raisons*, p. 345).

¹³³Se debe reconocer, de todos modos, que las expresiones utilizadas por Maritain son en ocasiones algo imprecisas y ambiguas sobre todo cuando se refiere al carácter *inconsciente* de ese conocimiento (cfr. *Raison et raisons*, pp. 329-330). Una cosa es hablar de un conocimiento vital y experimental en la línea del conocimiento por inclinación y otra de un conocimiento no consciente.

¹³⁴Algunos autores han señalado la existencia de posibles dificultades de tipo *psicológico*. ¿Es posible establecer la existencia del primer acto de libertad? ¿Se puede analizar con tanto detalle un acto que en realidad permanece oscuro a la persona que verdaderamente lo realiza? Cfr. J.R. SANABRIA, *La dialéctica*

bien es decidirse directamente —aunque no conscientemente— por Dios ¿es posible que un ateo pueda elegir *alguna vez* un bien honesto sin rechazar *previamente* su ateísmo? O, en sentido contrario, ¿será posible rechazar un bien honesto sin rechazar a Dios en ese mismo acto?¹³⁵.

Estimamos que para resolver con profundidad estas cuestiones sería necesario ante todo disponer de análisis fenomenológicos mas cuidados y precisos. Se evitaría así el riesgo de las simplificaciones fáciles y los dilemas artificiales 136. De todos modos, lo fundamental es mantener un equilibrio entre los dos posibles extremos del problema. No se debe eliminar a Dios del campo de la elección del bien pero tampoco soluciona mucha optar por el extremo opuesto, es decir, identificar o ligar demasiado estrechamente elección del bien y elección de Dios. Aunque la persona se abre al Creador cuando acepta el orden que éste ha establecido, lo hace *indirectamente*, no llega a El de modo inmediato. Y por eso no queda eximido del esfuerzo ni de la

inmanente del primer acto de libertad según Jacques Maritain, «Revista de filosofía (México-UIA)», 5 (1972), p. 316 y M.F. DALY, Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain. A critical study, Officium Libri catholici, Roma 1966, pp. 117-127. Pensamos que estas observaciones no afectan al núcleo de la argumentación de Maritain pero apuntan, probablemente con razón, a una cierta artificiosidad en el planteamiento de este problema. ¿No se debería recurrir a estudios de psicología evolutiva para afrontar la cuestión con un completo rigor?

135 Ishiwaki considera que la postura de Maritain es correcta ya que «si la volonté, qui est née pour le bien *réel* et *infini*, a vraiment et réellement choisi le bien moral particulier, l'unique explication de son exercise, de son actuation serait qu'en realité la volonté a choisi le Bien subsistant qui est en même temps *réel* et *infini* et qui exerçe une attirance sur la volonté *par l'intermediaire* du bien particulier. Autrement dit la volonté n'a efficacement choisi le bien particulier que parce que ce bien moral qu'elle choisit, conduit nécessairement la volonté vers le Bien séparé subsistant» (J.Y. ISHIWAKI, *La connaissance de l'existence de Dieu chez M. Jacques Maritain. De cognitione, affirmatione et negatione existentiae Dei*, Excerpta ex dissertatione ad lauream, Pontificia Universitas Gregoriana, Tokyo 1970, p. 97). Aunque la justificación es interesante nos parece que se plantea en términos algo reductivos desde un punto de vista fenomenológico: lo finito contra lo infinito. En la realidad, la relación entre el bien concreto y Dios es bastante más compleja.

136 Maritain ha dedicado más espacio al problema de la relación de los ateos con el bien honesto, pero no lo trataremos con detalle porque se aleja demasiado de nuestros intereses. Cfr. *Raison et raisons*, pp. 346-351. También pueden encontrarse referencias en *Approches de Dieu* y en el capítulo X de *De l'Église du Christ*.

La ley natural 177

alegría del conocimiento y de la elección concreta y específica de Dios.

7. La Introducción de la Acción en la Existencia

El último sector de la inteligencia ética es aquel que, partiendo de una regla de ley natural, logra obtener una medida o juicio exacto sobre la acción de una persona concreta en un momento determinado. Se trata, en cierto sentido, del punto culminante del estudio ya que es el instante en que la inteligencia ética desarrolla su aspecto práctico del modo más pleno y, además, es el aspecto que más interesa al hombre corriente. Éste, en efecto, no se preocupa tanto por las leyes generales como por las acciones singulares que debe ir realizando en cada instante.

Pasar de la regla general al juicio personal no es, sin embargo, algo fácil. Es necesario tener presente la subjetividad de la persona, sus circunstancias históricas y culturales, la peculiar estructura de la acción, el juego de la inteligencia y la voluntad en el momento de la elección, etc. Maritain ha sido consciente de todas estas dificultades y ha hecho esfuerzos notables por procurar evitar los reductivismos de diverso tipo incluyendo todos estos elementos en su descripción del proceso que conduce al juicio de conciencia sobre la acción.

Probablemente sea éste uno de los motivos que le han llevado a mantener una cierta distancia frente a algunos planteamientos de la escuela tomista que conducen a estudiar la acción muy meticulosamente intentando establecer con precisión las múltiples y complejas relaciones que se establecen entre la inteligencia y la voluntad en las fases previas y posteriores a la elección. Estos estudios son, ciertamente, útiles e interesantes, pero quizá por un exceso de mentalidad analítica están sujetos al peligro de perder de vista la unidad de la acción y su componente subjetivo y, también, a caer en la compleja telaraña de la dialéctica intelecto-voluntad, que puede ser muy infructuosa.

Por eso, como decíamos, Maritain se ha esforzado por adoptar

una perspectiva distinta y ha procurado estudiar, no una dimensión abstractamente separada de la realidad, sino «el dinamismo concreto, volitivo-intelectivo, del acto libre»¹; el proceso vital y unitario que tiene lugar en el interior del sujeto desde que descubre una regla universal de comportamiento hasta que la concreta en una acción.

Ha tenido también buen cuidado, por otra parte, de no caer en la tentación, quizá demasiado común, de reducir el proceso de determinación del juicio de conciencia y de elección a un *problema lógico*. Sin desdeñar esta dimensión² ha tenido claro desde el principio que la determinación de un juicio de conciencia es una cuestión ética (o antropológica si se quiere) y que, por tanto, sólo puede examinarse de modo cabal en el interior del sujeto. Querer reducir ese complicadísimo proceso a conexiones mentales exhaustivamente expresables en silogismos (aunque sean prácticos) es una limitación incorrecta que necesariamente conduce a complicaciones y problemas muy dificilmente resolubles.

Nuestro autor ha distinguido esencialmente dos grandes momentos en el proceso que lleva al juicio personal: la interiorización de la ley natural³, que se extiende desde la captación de una regla de la ley natural hasta su transformación en un juicio de conciencia, y el paso desde el juicio de conciencia a la acción, un paso que se explica desde un punto de vista cognoscitivo mediante la emisión del llamado juicio de elección o, de acuerdo con su terminología, juicio práctico. Junto a estos dos grandes momentos o, más precisamente, por encima de ellos y como abrazándolos, ha situado a la virtud de la prudencia. Para Maritain, esta virtud no constituye un elemento adicional que debe sumarse a los anteriores, sino la capacidad de realizar bien, fácilmente y sin errores todos los dinamismos anteriores. Por eso su rango de acción se extiende a todo el proceso que estamos considerando, pero por encima, como refuerzo perfeccionamiento.

Trataremos en primer lugar del proceso de interiorización de la

¹Science et sagesse, nota 10, p. 149.

²Vid. sus reflexiones sobre el silogismo práctico en cap. 7, 2.a.

³El nombre no pretende indicar que la ley natural es externa al sujeto sino que por ser válida para todos los hombres es externa a su *subjetividad*, es decir, a lo peculiar y distintivo de cada persona.

ley natural a partir de la descripción que Maritain hace en la tercera lección de *La loi naturelle*⁴. Se trata de un texto particularmente apto para nuestros propósitos porque al girar alrededor de los juicios que el sujeto emite a medida que va concretando la ley natural subraya el aspecto cognoscitivo pero sin perder de vista la unidad del proceso antropológico.

1. La interiorización de la ley natural

a) El punto de partida: los juicios de conciencia en estado separado

El punto de partida del proceso de interiorización⁵ de la ley natural lo constituyen sus reglas o preceptos⁶. Tales reglas que, como sabemos, se captan a través del conocimiento por inclinación, son universales y válidas para todos los hombres pero, por eso mismo, son externas a la subjetividad de la persona, a lo que distingue un hombre de otro⁷. Por este motivo Maritain los ha denominado juicios de conciencia en estado separado, es decir, separados de la subjetividad del individuo⁸. Estos juicios proporcionan el marco general que debe orientar la acción pero exigen un acabamiento porque, por su carácter universal y genérico son insuficientes para dirigirla de modo completo y eficaz. «En efecto, la ley natural debe ser interiorizada para que la razón práctica ejerza su función de medir la voluntad y los actos

⁴La lección se titula *La rectitude du vouloir*. También hay contribuciones importantes a este tema en el segundo capítulo de *Court traité*.

⁵En otras ocasiones Maritain utiliza expresiones como "individualización", "subjetivización", "particularización" o, incluso, "existencialización" de la ley natural, pero siempre con el mismo significado (cfr. *La loi naturelle*, pp. 70-71).

⁶«La raison pratique, avant d'être la mesure des actions humaines, est mesurée elle-même par la loi naturelle qui est la loi universelle de la nature ou de l'essence humaine, la normalité de fonctionnement de cette nature, et qui est une participation de la loi éternelle» (*La loi naturelle*, p. 65).

⁷Las reglas de ley natural constituyen el paradigma del juicio especulativopráctico que es aquel «qui concerne l'action, mais en énonçant une vérité universelle, abstraction faite des circonstances concrètes et de la réalité singulière de l'acte à accomplir, par exemple: il faut faire le bien; il ne faut pas tuer; il faut aimer son prochain» (*La philosophie bersgsonienne*, pp. 444-445).

⁸Cfr. La loi naturelle, p. 68.

humanos, para que —en otras palabras— pueda realizar un juicio de conciencia y de conciencia recta. Porque no es la naturaleza humana en general quien actúa, sino yo, una persona humana individual, en circunstancias particulares»⁹.

En la tercera lección de *La loi naturelle* Maritain proporciona algunos ejemplos que ilustran la situación de la persona y de su inteligencia en este preciso momento. El primer caso es un joven que, en la Francia ocupada de la Segunda Guerra Mundial se plantea la posibilidad de unirse a las Fuerzas Libres. Siente en su conciencia un imperativo (juicio de conciencia en estado separado): "debes servir a tu país", pero como su madre está gravemente enferma del corazón y su partida influiría negativamente sobre esta situación duda sobre lo que tiene que hacer¹⁰. El segundo caso es similar: un joven ama a una chica y desea casarse con ella, pero no dispone de un patrimonio adecuado. El imperativo de su conciencia le dice: "no puedes ser coherente con tu amor mas que casándote"; pero en ese momento no dispone de medios para casarse.

El esquema que los ejemplos ilustran es claro: el proceso de interiorización comienza cuando una persona capta una regla universal y ve la necesidad de concretarla de acuerdo con sus circunstancias personales. Este proceso puede seguir fundamentalmente dos vías. La primera es muy sencilla desde un punto de vista intelectual y prácticamente no requiere ninguna reflexión posterior a la captación de la regla universal. «En muchos casos, explica nuestro autor, el hombre se encuentra frente a reglas simples, como las que prohíben el homicidio o el adulterio, que no plantean ningún problema moral sino el de ser efectivamente seguidas. Sin embargo, para que el hombre las siga, es necesario que en el momento de la tentación no resuenen solamente en su cabeza como meras reglas universales capaces de condenarle, pero no de moverle, sino que reconozca, por una especie de doloroso trabajo de introspección y de reflexión sobre sí, una exigencia de su deseo más individualizado y personal, de los fines a

⁹*Ibidem*, p. 66.

¹⁰Este ejemplo es utilizado por J.P. Sartre en su obra L'existentialisme est un humanisme para mostrar la inutilidad de las reglas morales ante una situación concreta. Maritain lo emplea a propósito para exponer su solución a la cuestión planteada por el existencialismo sartreano.

los que ha suspendido su vida. Si no, "no hará el bien que ama" (que ama ineficazmente, puesto que sólo lo ve como bueno en sí mismo) y "hará el mal que no quiere" (que no quiere en tanto que mal, y del que sin embargo hará actualmente su bien)»¹¹.

La segunda vía del proceso de interiorización que es, por otra parte, la más frecuente, se origina cuando «el hombre se encuentra frente a una diversidad de deberes en conflicto y de reglas múltiples que interfieren unas con otras en un contexto de circunstancias en las que se plantea el problema: ¿qué debo verdaderamente hacer? Es entonces cuando le hace falta recurrir a las *regulae arbitrariae* de la prudencia, a estas reglas que no consideran solamente las particularidades objetivas de las condiciones dadas, sino que resultan decisivas en razón de los impulsos básicos del sujeto (supuestos rectos) y de la pendiente de sus virtudes»¹². En estos casos, la regla general no es una indicación suficiente para actuar; es necesario transformarla en un juicio preciso y adecuado que sepa dar cuenta de las circunstancias individuales e irrepetibles de la persona.

Maritain ha captado este problema con una especial agudeza y lo ha expuesto de un modo muy bello.

«Jamás se presenta dos veces en el mundo el mismo caso moral. Estrictamente hablando no hay nunca un precedente. Cada vez me encuentro en la situación de hacer una cosa nueva, de tener que introducir en la existencia un acto único en el mundo que deberá ser conforme a la ley moral de una manera y en unas condiciones que son estrictamente mías y que todavía no se habían visto ¡Resulta inútil hojear el diccionario de casos de conciencia! Ciertamente, los tratados de moral me dirán la regla universal o las reglas universales que estoy obligado a aplicar, pero no me dirán cómo yo -yo único-- debo aplicarlas en el contexto único en el que me encuentro inmerso. Ningún conocimiento de las esencias morales, por perfecto, minucioso y detallado que sea, por particularizadas que éstas se encuentren (siempre serán generales), ninguna casuistica, ningún encadenamiento de puras deducciones, ninguna ciencia me puede dispensar del juicio de conciencia y, si tengo alguna virtud, del ejercicio de la virtud de la prudencia, en el que la rectitud de mi querer debe modelar la corrección

¹¹Court traité, pp. 57-58.

¹²*Ibidem*, p. 58.

de mi visión»¹³.

Esta fase inicial del proceso de interiorización se caracteriza por un predominio de la inteligencia¹⁴. Como las reglas que están en juego son universales y necesarias la voluntad tiene un escaso poder sobre ellas y la mayor parte del peso recae sobre el intelecto a quien corresponde su descubrimiento y determinación. Esto no significa que la voluntad sea irrelevante. Al contrario, resulta esencial para la misma *existencia* del proceso ya que sólo si el sujeto tiene una voluntad recta, es decir, si acepta las leyes morales que la inteligencia le presenta y está dispuesto a ponerlas en práctica, el proceso puede ponerse en marcha. La voluntad recta constituye, por tanto, un *requisito* para la existencia y la rectitud del proceso de interiorización de la ley natural¹⁵.

b) Historia, cultura, subjetividad: el juicio de conciencia en estado circunstanciado

Una vez emitido correctamente¹⁶ el juicio de conciencia en estado separado «el sujeto humano procederá a un examen de la situación. Considerará no sólo la ley natural, sino también las circunstancias, procurando discernir cómo puede aplicarla en el contexto de estas circunstancias contingentes para ser la medida de la razón. Así es como se pone en marcha un proceso de interiorización de la ley universal o de individualización del juicio de conciencia»¹⁷. El primer resultado de este proceso es el *juicio en estado circunstanciado*¹⁸.

A este juicio se llega considerando fundamentalmente dos elementos: la singularidad de la persona y el contexto de las circunstancias en las que la acción tiene lugar¹⁹; o, dicho de otro

¹³*Ibidem*, pp. 56-57. Cfr. *Art et scolastique*, pp. 634-635.

¹⁴Cfr. *La loi naturelle*, p. 68.

¹⁵Cfr. *ibidem*, pp. 72-73.

¹⁶En la explicación de cada uno de los pasos que llevan al juicio práctico, Maritain supone que el paso precedente es recto y posteriormente señala cuáles son los diversos errores que pueden darse. Cfr. *La loi naturelle*, pp. 66 y 74-75.

¹⁷La loi naturelle, p. 68.

¹⁸Cfr. *ibidem*.

¹⁹Cfr. Court traité, p. 56.

modo, las circunstancias exteriores y las interiores²⁰. Se trata, en definitiva, de introducir en el tiempo y en el espacio de una persona las reglas de la ley natural que, en sí mismas, son abstractas y universales. El juicio de conciencia en estado circunstanciado constituye el primer paso en esta dirección, pero se trata sólo de un primer paso porque analiza estos aspectos todavía con un cierto grado de universalidad y generalidad. Por eso es necesario precisar que: 1) no es un juicio concluyente, la razón busca todavía conocer qué debe hacer en concreto; 2) «es un juicio *especulativo-práctico*, porque no se ha abandonado todavía el reino de lo universal, la ley no ha sido particularizada mas que de modo incompleto»²¹.

En los ejemplos mencionados el juicio en estado circunstanciado tomaría la siguiente forma: "tengo que servir a mi país, pero esto podría suponer un grave daño para mi madre" (circunstancia general, pues no se trata evidentemente del único caso en que esto sucede). Y en el segundo ejemplo podría ser: "tengo que casarme con esta mujer pero (circunstancia de tipo general) no tengo medios para sostenerla". En ambos casos el juicio se ha concretado teniendo en cuenta las circunstancias personales, pero todavía es un "juicio dubitativo", que debe continuar indagando porque no es capaz de indicar con claridad a la persona cómo se debe comportar.

Es interesante recalcar cómo la estructura de este proceso pone de relieve que el "paso" de la ley natural a los juicios particulares no se produce por simple "deducción" a partir de una premisa más general. Ni siquiera, como dice Viola, puede considerarse «una mera aplicación de ésta al caso particular, una aplicación carente de cualquier valor cognoscitivo. Se trata, al contrario, de captar la verdad moral en toda su profundidad, en su universalidad y en su singularidad, en su necesidad y en su contingencia»²². Nos encontramos aquí, en el fondo, con una versión particular de la *compositio* característica de la razón práctica que, como veíamos en el segundo capítulo²³, se caracteriza por ir aproximándose a la acción gracias a la con-posición de los datos necesarios para introducir la

²⁰Cfr. *La loi naturelle*, pp. 66 y 68.

²¹*Ibidem*, p. 68. Cfr. *La philosophie bergsonienne*, p. 445.

²²F. VIOLA, *Introduzione e note*, cit., nota 15, p. 91.

²³Cfr. cap. 2, 2.b.

acción en la existencia. Y estos datos, evidentemente, sólo pueden surgir de la experiencia ligada a la acción particular que se está considerando.

c) El juicio de conciencia

La última fase del proceso de interiorización tiene lugar cuando el juicio de conciencia circunstanciado alcanza a tocar lo singular e individual, transformándose en lo que Maritain denomina *juicio de conciencia finalmente concretado*²⁴ o, más simplemente, *juicio de conciencia*²⁵. Este juicio consiste esencialmente en un dictamen en el que la inteligencia, habiendo logrado asumir todo lo individual y singular, se siente capaz de dictaminar lo que la persona debe hacer aquí y ahora. En los ejemplos que hemos venido utilizando podrían ser los siguientes: "Debo alistarme en las Fuerzas Libres cuanto antes"; o bien, para el caso del joven enamorado pero sin dote: "debo romper mañana con esta joven".

Por su singularidad, el juicio de conciencia se sitúa en el extremo opuesto a la ley natural. Ésta valía para todos y siempre pero era insuficiente para dirigir completamente las acciones. De modo especular, el juicio de conciencia vale sólo y exclusivamente para casos concretos y para una persona particular. Maritain estima que el lugar donde esto se advierte de modo particularmente agudo es cuando la conciencia no debe juzgar únicamente si algo es bueno o malo, sino si aquella acción es la mejor que puede realizarse en absoluto. Y el ejemplo paradigmático de esta situación lo proporcionan las acciones de los santos.

«Los santos nos sorprenden siempre. Sus virtudes son más libres que las de un hombre simplemente virtuoso. A veces, incluso en cir-

²⁴«C'est là la dernière étape du processus d'individualisation ou d'intériorisation de la loi universelle, débouchant sur une totale individualisation: avec le *jugement de conscience finalement concrétisé*, nous touchons à ce moment-là au terme de l'individualisation ou de l'existentialisation du jugement de conscience» (*La loi naturelle*, p. 70).

²⁵Algunas indicaciones útiles sobre el estado actual de las reflexiones sobre la conciencia se pueden encontrar en H. SEIDL, *Problemi attuali intorno alla giustificazione della coscienza morale*, en *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, cit., pp. 81-110 y E. KACZYNSKI, *La coscienza morale nella Teologia contemporanea*, en *ibidem*, pp. 47-80.

cunstancias exteriores similares, actúan de modo completamente diferente. Son indulgentes donde él sería severo, severos donde él sería indulgente. Cuando una santa abandona sus hijos o los expone a la revolución para entrar en religión, cuando otra deja asesinar a su hermano a la puerta del convento para no violar la clausura, cuando un santo se presenta desnudo delante de su obispo por amor de la pobreza (...) pasan la medida. ¿Qué podemos decir? Que tienen otra medida, pero que no vale más que para cada uno de ellos. (...) He aquí por qué se afirma algo más profundo de lo que generalmente se piensa cuando se dice de tales actos que son admirables pero no imitables: no son generalizables, no son universalizables; son buenos, son los mejores de todos los actos morales y no son buenos más que para el que los realiza. Henos aquí lejos del universal kantiano, y de la moralidad definida por la posibilidad de erigir la máxima de un acto en ley para todos los hombres»²⁶.

No es sencillo explicar con detalle cómo llega el hombre a emitir este juicio tan particular. Al tener que asumir la subjetividad de la perya que toda acción moral compromete siempre integralmente al sujeto que la realiza²⁷—, el juicio de conciencia casi nunca se presenta como la conclusión, lúcida e inevitable, de un razonamiento. Con frecuencia aparece por caminos oscuros e impenetrables que discurren por el interior de la incomunicabilidad característica de la persona. «Se nos dice a veces, como si fuera un descubrimiento explica Maritain—, que en los actos de opción moral más profundos y más libres —y los más sabios—, no son los motivos sobre los que la razón delibera los que juegan el papel esencial, sino el imprevisible impulso de la subjetividad inescrutable, a menudo desconcertante para la inteligencia del mismo sujeto. Pero, ¿cómo podría ser de otra manera, si es verdad que todo lo desconocido real que el sujeto lleva dentro de sí, sus secretas capacidades, sus aspiraciones radicales, la fuerza o la fragilidad de su sustancia moral, sus virtudes si las posee y la oscura llamada de su destino, deben estar presentes en el juicio de su conciencia cuando éste es libremente formulado?»²⁸.

A la vista de este precisa problemática Maritain acudirá —una

²⁶Court traité, p. 60.

²⁷Cfr. *La loi naturelle*, p. 69.

²⁸*Court traité*, pp. 58-59.

vez más— al conocimiento por inclinación²⁹. Esta vía cognoscitiva le permite, en efecto, justificar las peculiares cualidades del juicio de conciencia que son similares a las del conocimiento del valor. El juicio de conciencia se manifiesta efectivamente como una valoración no conceptual, ligada a las inclinaciones y tendencias e inmersa en la profundidad de la individualidad de la persona³⁰.

¿Cuál es el papel de la voluntad en este nivel del proceso de interiorización? Habíamos dicho que en las fases previas la facultad que dominaba era la inteligencia. Pues bien, ahora la situación se ha invertido. Con la aproximación a la acción la voluntad se ha ido haciendo cada vez más relevante hasta ocupar el plano principal y dominante. Antes constituía únicamente un requisito para la determinación correcta de los juicios morales; ahora, sin embargo, es la voluntad recta la que constituye el *criterio* para la verdad moral³¹. Maritain lo afirma con claridad: en el juicio de conciencia no es la voluntad la que debe adaptarse a la inteligencia, sino que debe suceder lo contrario.

«Para ser bueno o recto, el juicio de conciencia finalmente concretado en el grado supremo de individualización y de interiorización debe conformarse a la voluntad recta como medida de la razón. Esta medida que existe en las profundidades, en el seno mismo del sujeto y que es su propio querer, en la medida en que es recto, juega un papel decisivo en el dinamismo moral»³².

Volveremos sobre este punto en el próximo apartado³³. Ahora

 $^{^{29}\}mathrm{Cfr.}$ P. VIOTTO, La «scienza pratica» nel realismo esistenziale di Maritain, cit., pp. 117-119.

³⁰Cfr. Court traité, p. 59.

³¹Lógicamente, continúa existiendo una dependencia de la razón. La «rectitude du vouloir dépend elle-même de la raison pratique comme éclairée par une juste connaissance et de la loi naturelle et des circonstances en question: c'est parce que la raison connaît la vrai fin de l'existence humaine, la vrai fin des vertus, que la volonté peut tendre droitement à ses vrais fins. La volonté, à elle seule, est aveugle et présuppose une connaissance de la raison» (*La loi naturelle*, p. 69).

³²La loi naturelle, pp. 70-71.

³³Cfr. cap. 7, 2.b. De todos modos, puede ser interesante precisar ya que, estrictamente hablando, la voluntad recta actual es la medida de la inteligencia sólo para el juicio práctico-práctico. En el juicio de conciencia juega un papel muy importante, pero no definitivo, como lo prueba el hecho de que se puede obrar en contra de la conciencia, mientras que no se puede obrar en contra de un juicio

sólo nos interesa añadir que, también como consecuencia de esta fuerte dependencia de la voluntad, Maritain estima que nunca es posible poseer una certeza matemática acerca de la rectitud del propio juicio moral. «La rectitud del querer es un hecho existencial conocido solamente por Dios (...) con certeza total. Yo lo conozco sin certeza en lo que se refiere a la rectitud actual en el mismo momento del acto de elección porque, en efecto, por el hecho de que yo obedezco a mi conciencia tengo motivos para suponer que mi voluntad es recta en ese momento dado. Se trata, sin embargo, de indicaciones inciertas porque mi conciencia pudo haber sido desviada, deformada u oscurecida por mi culpa; yo confío en que mi voluntad es recta pero no tengo una certeza infalible, matemática»³⁴.

d) Universalidad versus singularidad: más allá de Kierkegaard

Maritain debe en gran medida al existencialismo y en particular a Kierkegaard, *le champion du singulier*³⁵, su aguda percepción de la importancia de lo singular y de su irrepetibilidad. Sin embargo, en el pensamiento del filósofo danés ha encontrado también una dificultad: la debilitación de la racionalidad de la decisión singular. En su lucha contra el sistema hegeliano, Kierkegaard remarcó tanto la importancia de la individualidad que acabó separándola de lo universal y de lo general, es decir, desarraigándola³⁶.

Para superar esta dificultad Maritain se ha esforzado en recalcar la *unidad* del proceso de interiorización manteniendo con fuerza los dos extremos de su dinamismo: la *universalidad* y la *singularidad*. Además ha intentado mostrar que no sólo no existe contraposición o desgarro entre ambos, sino una continuidad grande de tal manera que se puede decir que en cada paso del proceso se encuentran contenidos

práctico-práctico recto.

³⁴La loi naturelle, p. 70.

³⁵Cfr. *La philosophie morale*, pp. 856 ss.

³⁶«La grande erreur de Kierkegaard, au milieu de ses grandes intuitions, a été de séparer et d'opposer comme deux mondes hétérogènes le monde de la *généralité*, ou de la loi universelle, et celui du témoignage unique, injustifiable devant la raison des hommes, rendu par le "chevalier de la foi". Alors il lui fallait sacrifier l'éthique, ou du moins la "suspendre". En réalité ces deux mondes sont en continuité» (*Court traité*, p. 61; efr. *La loi naturelle*, p. 76).

los pasos previos³⁷. Ya hemos visto la fuerza con la que ha insistido en la singularidad del juicio de conciencia: el acto moral es único, por lo que son siempre insuficientes todas las reglas de la ciencia y los consejos que podamos recibir de otros. Veamos ahora cómo remarca también la necesidad absoluta de la ley en la vida moral.

Maritain toca este punto al referirse a la crítica que algunos existencialistas —Sartre entre ellos— han hecho de la norma ética. Para estos autores, como las normas son universales, resultan constitutivamente incapaces de afectar a las acciones. Por eso, todo esfuerzo por multiplicarlas o desarrollar sistemas morales cada vez más complejos con la esperanza de alcanzar lo individual está necesaria e ineluctablemente condenado al fracaso. La única postura sensata y razonable que cabría adoptar es la de tomar conciencia de este hecho y sacar las consecuencias: abandonar las normas morales por su impotencia e ineficacia ante la acción concreta.

Maritain reacciona ante este planteamiento acusando a estos filósofos de comportarse de manera similar a los bárbaros porque sacrifican el universal ético sin darse cuenta de lo que hacen³⁸. «Se imaginan que la moral dispensa de la conciencia y que suple con sus reglas de oro ese órgano móvil y delicado que cuesta tan caro, y su juicio completamente personal, y el juicio también completamente personal e irreducible a cualquier tipo de ciencia de la virtud de la prudencia, que cuesta un precio más inquietante todavía»³⁹. Pero además, continúa Maritain, ni siquiera parecen conscientes de otro aspecto muy importante: que «suprimiendo la generalidad y la ley universal se suprime la libertad, para no dejar mas que lo informe que surge de la noche, que es su simulacro. Porque suprimiendo la generalidad y la ley universal se suprime la razón, en la que la libertad tiene toda su raíz»40. El proceso de interiorización requiere siempre como punto de partida una regla universal que dé sentido a la determinación particular. En caso contrario la decisión singular será sólo un punto perdido en el espacio, sin sentido y sin referencia.

³⁷Cfr. *La loi naturelle*, p. 77.

³⁸Cfr. *Court traité*, p. 63.

³⁹*Ibidem*, pp. 63-64.

⁴⁰Court traité, p. 64. «Totius libertatis radix est in ratione constituta» (TOMÁS DE AQUINO, *De Verit.*, q. 24, a. 2).

Por eso, la norma siempre está presente. Incluso en el problemático caso de Abraham, donde parece que se actúa en contra de toda regla ética, y que por eso ha sido blandido por los defensores de un existencialismo sin esencia, existe una ley activa y presente.

«Abraham, alcanzado en pleno corazón por la orden personal de Dios y por la contradicción que le desgarraba, todavía tenía una ley universal y la primera de todas: adorarás a Dios que es incomprehensible y le obedecerás. Y Abraham sabía oscuramente, no mediante tratados de teología moral, sino por el instinto del Espíritu Santo, que la muerte de su hijo escapaba a la ley que prohíbe el homicidio, porque estaba ordenada por el señor de la vida»⁴¹.

También se ha criticado el universal ético alegando que el hombre no puede someterse a una regla impersonal y anónima porque esto iría en contra de su dignidad. Pero esta crítica tampoco es consistente porque la persona nunca obedece sólo a una regla general. Siempre, por muy abstracta y externa que parezca, tiene que encarnarla en su vida y hacerla suya. «Incluso cuando un hombre obedece a la ley como esclavo de la ley, porque quiere un acto malo pero tiene ante todo miedo del infierno y de la cólera de Dios, no nos encontramos ante la simple subsunción lógica de un caso particular bajo una ley general, de un acto anónimo que connota un se cualquiera bajo una regla que dice lo que todo hombre debe hacer. Es su propio miedo, el miedo que muerde su conciencia y le hace temblar ante la posibilidad de perder su alma, quien aplasta bajo la ley su voluntad de mal, y le hace identificar su yo único y precioso entre todos, su yo turbado y rebelde, con el todo hombre sujeto al precepto universal»

«Y cuando un hombre obedece fielmente a la ley, porque al querer ante todo la justicia no quiere este acto malo que hoy le tienta y que la ley prohíbe, es su deseo personal —más profundo y más fuerte que la atracción seductora—, su propio apetito de los fines —que quiere ante todo para sí mismo— quien adecúa su voluntad (que ha permanecido voluntad de bien) a la ley, y quien hace que su *yo* se identifique con el *todo hombre* sometido al precepto universal».

⁴¹Court traité, p. 61. Cfr. La loi naturelle, pp. 148-150; R. MARITAIN, Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale, pp. 43-52 y TOMÁS DE AQUINO, S. Th., II-II, q. 54, a. 6, ad 1.

«Y cuando obedece a la ley como amigo de la ley, porque el Espíritu de Dios le transforma en un único espíritu y amor con el Principio de la ley, porque al hacer de sí mismo lo que la ley ordena no está ya bajo la ley, es su amor personal —ahora soberano y soberanamente libre— de su Dios y de su Todo, quien le hace seguir a la ley convertida en su ley, convertida en llamada personal a través de la cual le llega la palabra de Aquel a quien ama; una ley con respecto a la cual ya no es un yo que hay que identificar con todo hombre, sino este hombre, este hombre llamado por su nombre, a la cual ella se dirige, en su pura soledad con Dios»⁴².

En definitiva, lo que Maritain quiere remarcar en estos textos es que la obediencia a la ley universal nunca se plantea para el hombre como un problema lógico y abstracto porque, si así fuera, la crítica sartriana sobre el sometimiento al universal sería válida. Lo que el hombre concreto tiene delante cuando se plantea obedecer a una regla moral es su propio ser, su propia estructura personal que le pide una determinada actitud ante la llamada y las exigencias del valor.

2. El juicio práctico: la revelación del hombre a sí mismo

Hemos indicado que el juicio de conciencia concluye el proceso de interiorización al proporcionar al sujeto una valoración completamente singular sobre lo que debe hacer. Sin embargo, esta afirmación debe ser ahora parcialmente modificada porque existe un juicio *posterior* al de conciencia.

«Sólo el juicio de conciencia plenamente particularizado me dice lo que yo debo hacer de manera completamente individual, pero se trata de un juicio todavía especulativo-práctico, de un juicio de la razón que todavía mira, que todavía intenta conocer. Lo que yo decidiré realmente hacer no es siempre lo que yo debo hacer, sino lo que yo quiero hacer. Mi acto de decisión libre no es lo mismo que mi juicio de conciencia, es lo que yo llamaré juicio *práctico-práctico*»⁴³.

El hecho fenomenológico que se encuentra en el fondo de esta

⁴²Court traité, pp. 62-63. «Dans toute acte authentiquement moral, l'homme, pour appliquer et en appliquant la loi, doit incarner et saisir l'universel dans sa propre existence singulière, où il est seul en face de Dieu» (*ibidem*, p. 63).

⁴³La loi naturelle, p. 71; cfr. ibidem, p. 73.

distinción es claro: existe una diferencia entre lo que el sujeto *sabe* que debe hacer y lo que de hecho *hace*⁴⁴. La prueba más patente aparece cuando se consideran las acciones en las que se obra *contra* el juicio de conciencia. Pero también se puede advertir cuando la persona obra correctamente si se tiene presente que la inteligencia no actúa de igual modo cuando conoce la bondad de una acción que cuando introduce un juicio en la existencia.

La distinción es clásica y el esfuerzo por comprender mejor la diferencia entre estos dos momentos de la acción y los juicios intelectuales internos anejos a cada uno de ellos ha dado origen a un largo y complejo debate filosófico⁴⁵. En general, el problema suele plantearse como un intento de distinguir la conciencia (con su juicio anejo) de la elección (a la que correspondería otro juicio distinto, el último) y de determinar en cada momento el papel de la inteligencia y de la voluntad. Maritain no ha tomado una postura explícita en el interior de este debate por lo que nosotros tampoco lo haremos. Nos limitaremos simplemente en lo que sigue a exponer su pensamiento y a reflexionar sobre él. De todos modos nos parece útil anteponer una clarificación terminológica que ayude a orientarse entre la abundante terminología producida por el debate. Este, en efecto, ha sido particularmente fecundo en este aspecto dando origen a multitud de expresiones: juicio de conciencia, juicio prudencial, juicio de libre

⁴⁴«Iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua est examinans; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis, et differunt iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis» (TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 17, a. 1, ad. 4. Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4, ad 2).

⁴⁵Cfr. p. ej., L. LEHU, La raison règle de la moralité d'après Saint Thomas, Gabalda, Paris 1930, especialmente pp. 187-188, 206, 208-209; O. LOTTIN, Morale fondamentale, Desclée, Tournai-Paris 1954, pp. 448-461; TH. DEMAN, La prudence, Revues des jeunes, Desclée 1949, pp. 478-523. Algunas contribuciones recientes al debate son T. BELMANS, Au croisement des chemins en morale fondamentale, «Revue Thomiste», 89 (1989), pp. 246-278; R. MACINERNY, The Right Deed for the Wrong Reason: Comments on Belmans, «Doctor communis», 43 (1990), pp. 234-239 y de nuevo (como respuesta a este artículo) T. BELMANS, Le «jugement prudentiel» chez saint Thomas. Réponse a R. McInerny, cit., pp. 414-420.

arbitrio, juicio de elección o decisión, juicio práctico, práctico, práctico, práctico, etc.

En nuestra opinión —y pensamos que concordamos con Maritain—, el criterio fundamental que se debe tener presente es que sólo existen dos juicios antropológicamente relevantes: el juicio de conciencia, del que ya hemos hablado, y que consiste fundamentalmente en una *valoración*, y el juicio presente en la elección que, más que un juicio en sentido estricto, es el *acto intelectual presente en la decisión moral*. En general, no suele haber grandes discrepancias en el modo de referirse al juicio de conciencia, mientras que existe mucha variedad en el modo de llamar al juicio de elección (que reúne la mayor parte de los nombres antes elencados). De todos modos, para resolver los problemas que pueden plantearse, basta con identificar la realidad a la que se está haciendo referencia.

En la anterior lista algunos nombres mencionaban la prudencia porque el problema al que estamos haciendo referencia en ocasiones viene tratado como una relación entre la *conciencia* (valoración) y la *prudencia* (acción). Aunque esta perspectiva en parte es correcta pensamos que puede contribuir a aumentar la confusión por que introduce una noción nueva, la de *virtud* que, en realidad, se sitúa en un plano diverso. La virtud, en efecto, es fundamentalmente un *refuerzo* de un proceso que, al menos en principio, toda persona puede realizar de modo puntual u ocasional. En ese sentido pensamos que no se debería comparar el juicio de conciencia con el juicio prudencial, sino el juicio de conciencia con el juicio de elección y colocar sobre ambos, como un fortalecimiento del dinamismo completo, la virtud de la prudencia.

La misma cuestión vista desde otra perspectiva se reconduce a admitir que el juicio de elección puede tener dos orígenes: el ejercicio ocasional de las diversas facultades humanas o el ejercicio seguro y estable propio de una persona virtuosa⁴⁶. Y como en cualquiera de estos casos sus propiedades esenciales no cambian nos parece que resulta más claro considerar primero las propiedades inherentes a los diversos juicios y, en un segundo momento, el tema de la virtud. Ésta es la perspectiva que hemos adoptado.

⁴⁶Cfr. *La loi naturelle*, p. 75. Cfr. S. RAMÍREZ, *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979, pp. 85-86.

a) Un juicio esencialmente práctico

Para comprender a fondo el juicio práctico lo primero que debemos hacer es caracterizarlo de un forma más precisa, y la pista que parece más adecuada la proporciona la terminología empleada por Maritain. Los nombres más usados, juicio práctico, juicio práctico-práctico, juicio prácticamente-práctico, ponen claramente de manifiesto que si algo caracteriza a este dictamen es la *practicidad extrema*⁴⁷. Este primer punto, en efecto, lo distingue ya con claridad de los diversos juicios de conciencia porque, aunque éstos también son prácticos —son, en efecto, emitidos por la razón práctica—, lo son en un grado menor y, por eso, como recordaremos, Maritain los denominaba simplemente especulativamente-prácticos⁴⁸.

La practicidad extrema de este juicio puede contemplarse desde diferentes perspectivas. Una de ellas aparece si se observa que proporciona la última medida a la acción, es decir, la medida definitiva con la que ésta entra en la existencia. Resulta fácil advertirlo cuando la decisión se opone al juicio de conciencia. A pesar de que este juicio es completamente individual, si el hombre no lo utiliza, su influencia práctica sobre el comportamiento es nula. La acción pasa a la existencia de acuerdo con otros criterios, en concreto con los del juicio práctico. Pero también se puede entrever esta diferencia en el caso de que ambos juicios concuerden. Cuando se actúa de acuerdo con la conciencia, la medida que regula la acción no es exactamente el juicio de conciencia. En efecto, ya anteriormente se había realizado ese juicio y, sin embargo, no se había actuado. Ahora la inteligencia emite un juicio distinto —aunque de acuerdo con el primero—; un juicio que mide realmente la acción y que es el juicio práctico.

En el fondo estamos ante una aplicación, la más extrema, de la distinción que Maritain había establecido entre el conocimiento y la dirección⁴⁹. El juicio de conciencia consiste esencialmente en un *conocimiento* (práctico y completamente singular) de lo que debe ser

⁴⁷Maritain usa estos términos de manera indistinta.

⁴⁸Aquí se encuentra la razón de la peculiar terminología empleada por Maritain al referirse al juicio inscrito en la acción. La reduplicación del adjetivo práctico, que podría parecer innecesaria, tiene el objetivo de distinguir este juicio de los juicios también prácticos (aunque en menor grado) de la conciencia.

⁴⁹Cfr. cap. 2, 2.c.

hecho; pero sólo el juicio práctico *dirige* efectivamente. Por eso es práctico en grado extremo. Es un juicio directivo, un juicio en el que la inteligencia práctica realice su actividad más perfecta y principal: dirigir⁵⁰.

La distinción entre ambos juicios tiene evidentemente un fuerte componente voluntario porque el paso desde el juicio de conciencia al juicio de elección es, al fin y al cabo, un asunto que compete esencialmente a la libertad. Este aspecto será tratado con detalle más adelante, pero puede ser interesante introducirnos ya en esta dimensión a través de las consideraciones que Maritain hace sobre el silogismo práctico. Dentro de su brevedad, éstas apuntan hacia un elemento central: la relevancia que tiene en estas fases últimas de la acción la *voluntad actual* del sujeto.

En el caso concreto del silogismo práctico la importancia de la voluntad actual se manifiesta en la existencia de *dos tipos* distintos de silogismos. El primero, al que Maritain denomina *especulativo-práctico*, es precisamente aquél en el que la voluntad actual del sujeto, lo que desea aquí y ahora, no es considerada. En este caso se parte de una premisa universal, se aplica una menor y se concluye con un *juicio* de conciencia, pero no con una acción ya que el sujeto no se siente impelido a actuar por unas consideraciones que no han tenido en cuenta la actitud de su libertad en ese instante⁵¹. El segundo tipo de silogismo, por el contrario, contiene de algún modo la voluntad actual del sujeto y por eso, aunque el razonamiento pueda ser prácticamente similar al anterior, el resultado no será un mero juicio, sino una acción. En este tipo de silogismo —al que Maritain denomina

⁵⁰Esta visión del juicio práctico concuerda casi a la letra con la que Abbà da de S. Tomás: «Il giudizio che è scelta e azione è singolare non solo nel senso che esso è circostanziato, ma ancor più nel senso che è il giudizio effetivamente operativo in quest'azione particolare, è il giudizio in cui s'identifica il soggetto agente, che è agente in forza della sua volontà dominata dall'attrativa di un fine; è quindi il giudizio assunto come forma specificante da questa singolare volontà tesa ad un fine» (G. ABBÀ, *Lex et virtus*, cit., p. 210).

⁵¹El ejemplo que utiliza es el siguiente: «"Le meurtre est défendu par la Loi. Or cet acte qui m'attire est un meurtre. Donc cet acte est défendu par la Loi". La conclusion exprime la règle de la raison, que je connais et dont je détourne les yeux quand je pèche. Ce syllogisme considère l'acte et sa loi; le sujet n'y intervient pas, sinon pour être *soumis* à l'universel, comme un *x* individuel quelconque qui fait partie de l'espèce» (*Court traité*, nota 3, p. 57).

práctico-práctico— «es la disposición existencial del sujeto en la afirmación libre de su único yo la que decide la conclusión»⁵². Y, por este motivo, a la conclusión sigue una acción concreta⁵³.

G. Abbà ha mostrado que en S. Tomás puede encontrarse también un *doble* proceso de interiorización que responde, en buena medida, a este doble silogismo maritainiano. La primera modalidad de ese proceso aparece cuando no se tiene en cuenta la voluntad actual del sujeto. En este caso la conclusión a la que se llega, aunque es circunstanciada, tiene todavía un cierto carácter universal y no acaba de mover al sujeto a la acción. A este tipo de conclusión, que se denomina *in universali*, pertenece el juicio de conciencia. Por el contrario, cuando desde el principio se asumen los deseos actuales del sujeto —perspectiva *in particulari*— el resultado final será inevitablemente una acción⁵⁴.

Otro modo diverso de caracterizar al juicio práctico es considerarlo como aquel que *está presente en la decisión o elección*. Esta perspectiva no es, en el fondo, distinta de la anterior pero sirve para poner de relieve que este dictamen sólo puede comprenderse adecuadamente en el interior de la elección. Toda elección necesita una cierta forma intelectual para poder dar una tonalidad y contenido concreto a la acción por la que se opta; pues bien, esa forma intelectual es precisamente el juicio práctico. Por eso, aunque es

⁵²Ibidem.

⁵³«Le second syllogisme sera par exemple: "Le meurtre est défendu par la Loi. Or cet acte qui m'attire est un meurtre et me ferait dévier de mes suprêmes amours. Donc je ne le ferai pas (et vive la loi!)" ou au contraire: "Le meurtre est défendu par la Loi. Or cet acte qui m'attire est un meurtre et j'y mets mes suprêmes amours. Donc je le ferai (et tant pis pour la loi universelle!)" (Ibidem). Resulta claro, por otra parte, que no se trata de un silogismo en sentido estricto. Cfr. S. MOSSO, Fede, storia e morale, cit., pp. 208-209.

⁵⁴«Secondo la teoria tomista, finché il soggetto considera una possibile azione particolare soltanto in se stessa, la sua considerazione resta ancora *in universali*, anche se è circostanziata e produce una norma specifica circostanziata. E' di questo tipo la considerazione della coscienza; concludere "questa è l'azione che devo fare in questa situazione" è ancora un giudizio astratto, nel senso che esprime una valutazione dell'azione considerata in se stessa, prescindendo dai desideri attuali dell'individuo agente, desideri dai quali soltanto può scaturire la scelta o l'azione dell'individuo» (G. ABBÀ, *Felicità*, *vita buona e virtù*, cit., p. 248 y, más en general, pp. 244-254).

perfectamente correcto decir que juicio práctico y decisión de la voluntad son simultáneos, a Maritain le parece, en cierto sentido, insuficiente. Hablar de simultaneidad parece implicar que se está frente a dos realidades distintas y separadas que se unen en un determinado momento; sin embargo, la unión que se da entre juicio y decisión (entendida como la dimensión voluntaria de la acción) es más profunda. En sentido estricto, estos dos factores no son realidades separadas que se unen, sino dimensiones de la misma y única realidad. Son «los elementos que componen un solo y único acto instantáneo, el acto del libre arbitrio»⁵⁵.

En resumen, explica Maritain, lo que está en juego en el juicio práctico es «la razón, no sólo mirando, sino decidiendo. El juicio práctico-práctico, que es uno con la decisión libre, es recto si se conforma con los juicios de conciencia rectos o que se presumen tales. Este juicio es, por necesidad, completamente individualizado como el juicio de conciencia, pero está tomado en relación a los que yo soy *hic et nunc* por mi libertad, por mi ser de libertad del que soy yo mismo el autor en el momento de la decisión libre. Está seguido por el acto exterior efectuado por los poderes de ejecución. Así se realiza el proceso de participación de la ley eterna que tiene su fin en el mismo acto efectuado»⁵⁶.

b) La rectitud de la voluntad actual como medida del juicio práctico

Un paso ulterior en la comprensión del juicio práctico lo podemos realizar preguntándonos cuál es el criterio que utiliza para emitir sus valoraciones o, en otras palabras, quién determina el contenido que

⁵⁵Le péché de l'ange. Essai de ré-interpretation des positions thomistes (1956), Oeuvres complètes, vol. X, p. 976. Cfr. *ibidem*, pp. 977, 981 y nota 51, pp. 1013-1104. En este artículo Maritain estudia directamente un problema que no es antropológico, el pecado del Ángel, pero lo hemos utilizado parcialmente para nuestro trabajo porque pensamos que los datos esenciales del problema —la relación entre intelecto y voluntad— no varían de forma sustancial con respecto a lo que sucede en el hombre. Por otra parte, es claro que nosotros hablamos de los ángeles por extrapolación de lo que ocurre en nuestra propia experiencia. Además, el texto es particularmente interesante para nuestro asunto porque es tardío y toca con bastante profundidad y extensión el problema que estamos tratando.

⁵⁶La loi naturelle, p. 71.

debe poseer el acto para que sea bueno. Pues bien, Maritain indica claramente que esa medida no la establece únicamente la inteligencia, sino que depende fundamentalmente de la voluntad recta.

«Para que el acto que se va a producir sea bueno, moralmente recto, es necesario no sólo que sea conforme al acto de la razón que lo mide, sino a una medida encarnada en las profundidades de mi subjetividad y que es mi propia voluntad en tanto que esta voluntad es recta. Esto es volver a decir, según la tesis clásica de la filosofía tomista, que la verdad del intelecto, cuando juzga en el orden práctico algo completamente individual, no es la conformidad con las cosas, sino la conformidad con el apetito recto, con la tendencia rectificada de la voluntad»⁵⁷.

El criterio de verdad del juicio práctico es, en otras palabras, el deseo estrictamente actual de la voluntad: lo que este hombre, cultural e históricamente individual, quiere aquí y ahora. «Al realizar el juicio práctico-práctico bajo la moción de la voluntad, la inteligencia no juzga por relación al ser que tal bien parcial es el bien absoluto. Juzga, con relación a la voluntad, que este bien parcial es hic et nunc el medio del bien absoluto, es bueno pura y simplemente en relación a la voluntad así dispuesta»⁵⁸.

La postura de Maritain podría parecer, en principio, algo sorprendente, ¿cómo es posible que el criterio de verdad no lo establezca la inteligencia, sino la voluntad recta? Intentaremos en lo que sigue responder a esta cuestión⁵⁹.

El punto de partida correcto para afrontar este argumento consiste en darse cuenta de que en la acción el predominio absoluto corresponde a la voluntad libre y que, por eso, el juicio práctico, que es el juicio sobre la acción, debe también someterse de algún modo a

⁵⁷*Ibidem*, p. 79.

⁵⁸La philosophie bergsonienne, nota 53, p. 449. Maritain entiende por bien absoluto lo que la voluntad quiere de tal modo que lo va a realizar. «C'est seulement lorsque l'intelligence (présupposant la volonté dans son acte d'élection lui-même) détermine la singularité de l'acte à poser en fonction du vouloir singulier lui-même que le sujet a néccesairement du bien absolu, et qui joue alors le rôle de majeure, que l'on a affaire à un jugement practico-pratique déterminé, à un jugement complètement individué, propre à l'acte en question en tant même que mien» (ibidem, nota 48, p. 445; cfr. ibidem, pp. 446-447).

⁵⁹Los razonamientos siguientes están únicamente inspirados en los textos maritainianos porque nuestro autor no ha respondido explícitamente a esta cuestión.

la libertad. Aunque la inteligencia puede emitir diversos juicios de conveniencia, ninguno de ellos es capaz de determinar al apetito de modo absoluto porque, en el momento radical de la elección, el hombre decidirá voluntaria y libremente lo que quiere hacer. Esta decisión es inevitablemente la definitiva, la que va a modelar la acción y la que obligará en última instancia a la inteligencia a emitir una forma racional, un juicio práctico que modele la acción de acuerdo con este criterio.

Esta descripción nos ofrece ya una primera luz acerca de por qué la medida de este juicio es la voluntad recta, pero para aferrar la cuestión de modo completo es necesario considerar los dos tipos de voluntad que se puedan dar en la persona: la voluntad desviada y la voluntad recta. En el primer caso, esta facultad solicitará de la inteligencia una forma intelectual práctica (que le permita actuar) pero desordenada (porque el hombre desea actuar mal). Y el intelecto, al adaptarse a la voluntad, producirá un juicio práctico (que le permita actuar), pero no verdadero, porque modelará la acción de acuerdo con los deseos de la persona que discordan de lo que realmente le conviene.

Cuando, por el contrario, la voluntad es recta las cosas suceden de manera diferente. También ahora esta potencia solicitará de la inteligencia una forma práctica (pues lo que quiere es actuar), pero en este caso solicitará una forma práctica buena (que le permita actuar bien). Así, cuando la inteligencia se amolde al querer de la voluntad producirá no sólo un juicio práctico, sino también un juicio verdadero, es decir, una forma intelectual que hará que la acción sea buena y conveniente para el hombre. Por esta razón, sólo en este último caso puede decirse que la voluntad es la medida del juicio práctico. Como este juicio, por su misma estructura, siempre va a estar sometido a la voluntad, sólo cuando ésta sea recta le resultará posible emitir valoraciones prácticas y buenas, convenientes moralmente para el sujeto.

Si consideramos esta misma cuestión desde el punto de vista del *error*, un aspecto que Maritain ha tratado más, la dependencia con la voluntad recta se pone de manifiesto en que *no es posible un error de carácter puramente intelectual en el juicio práctico*, implica siempre una culpa de la voluntad. El motivo es claro. Que el juicio práctico-práctico sea erróneo significa que la persona *realiza* una acción

desordenada y que, por tanto, comete un pecado. Pero pecar es una realidad esencialmente voluntaria por lo que la culpa (que coincide con el error en el juicio práctico) debe achacarse a la voluntad. Veámoslo con un poco más de detalle.

Sabemos, por un lado, que el juicio práctico verdadero tiene esencialmente el mismo contenido que el juicio de conciencia. Como este último contiene todos los datos necesarios para determinar lo que debe hacerse aquí y ahora, lo normal, en una persona recta y virtuosa, será que sus juicios de conciencia se transformen de modo natural en juicios prácticos⁶⁰. Sin embargo, no siempre ocurrirá esto. En ocasiones, el juicio práctico se separará del juicio de conciencia y, al actuar con una forma intelectual distinta de la sugerida por la conciencia, la persona *realizará* una acción mala⁶¹.

¿Quién tiene la culpa de que esto ocurra? ¿La inteligencia que ha confundido a la voluntad con un juicio erróneo sobre el bien o la voluntad que no ha aceptado el juicio de conciencia? La culpa la tiene evidentemente la voluntad. Se obra mal simplemente porque, una vez alcanzada la regla de conciencia, la persona no quiere aplicarla al caer en la cuenta de que se opone a sus deseos. Lo que sucede entonces es que la voluntad solicita otra medida distinta a la inteligencia y, sin considerar la regla de conciencia⁶², moldea su acción con esta nueva medida y la introduce así en la existencia⁶³. Pues bien, es interesante

⁶⁰«Le jugement practico-pratique, qui ne fait qu'un avec la décision libre, est droit s'il est conforme à des jugements de conscience droits ou présumés tels» (*La loi naturelle*, p. 71).

⁶¹Cfr. Le péché de l'ange, nota 7, pp. 979-980.

⁶²Cfr. *ibidem*, pp. 1014-1015. Se trata de una no consideración de la regla *voluntaria*, es decir, no causada por mera ignorancia (*to be ignorant of*, desconocimiento), sino por ignorar (*to ignore*, no tener en cuenta) una regla conocida (cfr. *ibidem*, pp. 1013-1014 y *La philosophie bergsonienne*, p. 455). Lógicamente no se peca por el mero hecho de no considerar la regla, puesto que es imposible que el hombre la tenga siempre presente, sino por proceder al acto libre conociéndola, pero sin emplearla para modelar la acción.

⁶³Cfr. De Bergson à Thomas d'Aquin, pp. 140-141. Maritain ha desarrollado una tesis original con respecto a la no consideración de la regla cuya exposición más detallada se encuentra en el capítulo V de De Bergson à Thomas d'Aquin. No la expondremos aquí porque se refiere a un problema en su esencia extraño a nuestros intereses: las relaciones entre la libertad creada y la libertad increada. Lo que pretende en particular en este texto es explicar por qué los tomistas afirman que el

observar que en este tipo de acción (pecado) no se produce ningún error intelectual, sino que todo depende de la voluntad.

No ha habido, por un lado, error en el juicio especulativo-práctico (de conciencia) porque la persona sabía lo que debía hacer; «y tampoco ha habido error en su *juicio práctico-práctico en cuanto referido a su medida inmediata* (que es la disposición actual del apetito): "esta conducta es decididamente buena para mí *teniendo en cuenta mi disposición actual determinada por mi voluntad libre, o lo que yo soy por mi querer libre*"»⁶⁴. La inteligencia ha juzgado *prácticamente* bien en relación al deseo actual de la voluntad. Se ha amoldado a sus aspiraciones. Por eso se puede afirmar que, desde el punto de vista estrictamente práctico, el juicio realizado es verdadero en el sentido de que dirige al hombre a lo que realmente quiere, aunque se trate de algo desordenado.

«Aunque este juicio es pura y simplemente falso, es sin embargo verdadero *secundum quid* para un ser cuya voluntad tiene esas disposiciones. Más aún, en cierta manera efectúa lo que afirma: el acto de querer desordenado (...) convierte en adelante —por su misma acción (*de par lui*)— el bien desordenadamente querido en su bien supremo y su felicidad, lo que quiere a toda costa»⁶⁵.

En resumen, el juicio práctico depende totalmente de la voluntad porque su misión consiste precisamente en satisfacerla. Si ésta es recta su valoración será correcta, pero si es desviada el juicio será también incorrecto, no desde un punto de vista práctico, pero sí considerando lo que conviene realmente al hombre desde un punto de vista moral.

٠

hombre tiene la primera iniciativa en el mal y sólo la segunda en el bien (cfr. S. Th., I-II, q. 112, a. 3, ad 2: «defectus gratiae prima causa est ex nobis»). Algunas críticas a la tesis maritainiana pueden encontrarse en J. DE FINANCE, Essai sur l'agir humaine, cit., p. 202 y J.M. NICOLAS, La liberté humaine et le problème du mal, en Jacques Maritain, son oeuvre philosophique, cit., pp. 191-217.

⁶⁴Le péché de l'ange, nota 7, pp. 979-980.

⁶⁵*Ibidem*, pp. 979-980.

c) La libertad como señorío de la voluntad sobre el juicio práctico que la determina

En nuestro análisis ha ido emergiendo paulatinamente la fuerte dependencia del juicio práctico con la libertad y lo hemos considerado, en cierto sentido, lógico e inevitable. Como este juicio es el que mide la acción real, esa medida debe depender de la voluntad. Maritain, sin embargo, no se ha limitado a esta consideración, sino que ha entrevisto en esta dependencia algo mucho más radical: el *núcleo* mismo de la libertad de elección, lo que la define y constituye su esencia⁶⁶. «La libertad, afirma nuestro autor, consiste en *el señorio de la voluntad sobre el juicio práctico que la determina*»⁶⁷.

La cuestión merece un examen atento. A lo largo de todo el libro se ha planteado de diversos modos el problema de la relación entre inteligencia y voluntad, pero ahora nos encontramos, por así decir, en el punto crítico, en el instante en que la tensión entre ambas debe ser definitivamente resuelta. La elección no deja lugar a ulteriores consideraciones o reenvíos: elegir implica decidir, optar, determinarse para siempre en un sentido o en otro. Vale la pena, por tanto, analizar con detalle este punto ya que aquí se juega, de alguna manera, toda la comprensión del diálogo entre inteligencia y libertad⁶⁸.

⁶⁶Para Maritain existen dos significados fundamentales de la libertad: libertad de elección y libertad de espontaneidad o de autonomía. La primera es el libre arbitrio, que todo hombre posee por su propia naturaleza. La segunda se conquista gradualmente con esfuerzo a medida que la persona, mediante elecciones adecuadas, se va perfeccionando y adquiriendo autonomía e independencia. Cfr. M. LORENZINI, *L'uomo in quanto persona*, cit., pp. 63-67 y J. DE FINANCE, *I diversi tipi di libertà in Maritain*, en *Jacques Maritain*, *protagonista del XX secolo*, (a cura di R. Carmagnani e P. Rizzuto), Massimo, Milano 1983, pp. 109-123.

⁶⁷De Bergson à Thomas d'Aquin, p. 78. Maritain apoya esta definición en la tradición tomista citando textos de Juan de S. Tomás y Tomás de Aquino. «Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum ad quem movet, sed etiam super judicium a quo movetur: et hoc est necessarium ut voluntas habeat plenum dominium suarum actionum» (JUAN DE S. TOMÁS, Phil. nat., IV, q. 12, a. 2). «Homo non solum est causa sui ipsius movendo, sed judicando, et ideo est liberi arbitrii; ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo» (TOMÁS DE AQUINO, De verit., q. 24, a. 1). Citados en La philosophie bergsonienne, nota 57, p. 452.

⁶⁸«Tout le problème psychologique du libre arbitre consiste dans la relation du jugement pratique et de la volonté» (*La philosophie bergsonienne*, p. 444).

Maritain ha tratado este argumento fundamentalmente en dos textos: el capítulo XI de *La philosophie bergsonienne* titulado *La liberté* y elaborado en 1913 (con notas de 1930) y el capítulo III de *De Bergson à Thomas d'Aquin* titulado *L'idée thomiste de la liberté* y elaborado en 1938⁶⁹. La perspectiva adoptada en ambos escritos es la misma: nuestro autor se sitúa en el instante previo a la elección e intenta determinar cuál es en ese momento la actitud y el papel que juegan la inteligencia y la voluntad buscando así sentar las bases que permitan establecer cuál de las dos potencias predomina después, cómo y por qué.

Esa situación puede ser descrita básicamente en dos puntos.

- 1. Como la voluntad es una potencia racional sólo puede actuar mediatizada por un juicio, ya que de otro modo la acción resultante sería irracional e inhumana. Ahora bien, ese juicio debe tener unas características especiales. No puede ser simplemente un juicio especulativo-práctico (ni siquiera el de conciencia) porque este tipo de dictámenes prescinden de la voluntad actual del sujeto, de lo que quiere en este preciso momento, y la persona, lógicamente, no puede actuar sin contar con lo que ella quiere. Lo que la persona necesita para pasar a la acción es «un decreto que se refiera en particular a esta acción en tanto que mía, en tanto que acción concreta y singular relacionada con mi fin y con mi querer personal y singular de mi fin. Es decir, necesita absolutamente un juicio prácticamente-práctico de la inteligencia»⁷⁰.
- 2. Por su parte, el objetivo de la inteligencia práctica es emitir un dictamen que se adecúe lo mejor posible a las condiciones singulares del sujeto, de modo que pueda elegir correctamente y sin equivocarse. Sin embargo, por sí sola y sin una intervención expresa de la

⁶⁹Como el contenido de los dos textos es básicamente idéntico seguiremos principalmente el segundo por ser el más maduro. En *La philosophie bergsonienne*, Maritain reconoce una fuerte dependencia de dos artículos de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Intellectualisme et Liberté chez saint Thomas*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», (1907), pp. 649-673 y *ibidem*, (1908), pp. 5-32. Como es lógico, dada la similitud de los estudios, la dependencia resulta también válida para el segundo escrito.

⁷⁰La philosophie bergsonienne, p. 446. Maritain señala que ésta es una tesis esencial de la psicología moderna citando a William James, Dürr, Ach, Michotte, Prüm (cfr. *ibidem*, nota 47, p. 444).

voluntad, es incapaz de emitir un juicio práctico. ¿Por qué? Porque ese juicio versa necesariamente sobre algo particular y ningún bien particular (por sí mismo) conviene al sujeto de tal modo que deba *necesariamente* realizarlo. Le convendrá en algunos aspectos, pero en otros no, porque deja fuera inevitablemente otros bienes y las correspondientes líneas causales que se seguirían si la elección fuera diferente.

Sólo la beatitud infinita mueve necesariamente a la voluntad y si la inteligencia fuese capaz de presentarle este bien se movería de modo inevitable. Sería el único caso en el que el juicio de conciencia coincidiría de modo automático con el juicio práctico. Pero esto sólo sucede en el cielo⁷¹. Aquí abajo, «es imposible que usando sólo la inteligencia decida nunca: "tengo que hacer, *hic et nunc*, este acto, de modo absoluto". Y esto por la invencible indeterminación que hay en la relación de este bien particular objetivamente considerado con lo único que quiero necesariamente, la felicidad»⁷².

Parece, por tanto, que la descripción de la actividad de la inteligencia y de la voluntad en el momento previo a la elección conduce a una situación de *impasse*, a un círculo, a una mutua dependencia férrea entre las dos potencias que se necesitan recíprocamente: la inteligencia necesita una decisión de la voluntad para emitir un juicio práctico y a su vez la voluntad requiere un juicio práctico para poder emitir una decisión. Pues bien, afirma Maritain, en este forcejeo el poder último y definitivo corresponde a la voluntad.

«La voluntad triunfa sobre esta indeterminación de la inteligencia: se determina; es decir, del juicio especulativo-práctico inadecuado para determinar eficazmente el querer, hace pasar el intelecto a un juicio práctico-práctico determinado, el único capaz de determinar eficazmente el querer. Es ella quien interviene mediante un acto que surge de

⁷¹«Voilà une surprenante conséquence! Saint Thomas déduit la liberté (ici) de la néccesité (là); c'est parce que la volonté est *intérieurement et naturellement nécessitée* au bonheur, au bonheur absolument saturant, qu'elle est *libre* à l'égard de tout le reste: à l'égard de tout le reste, c'est-à-dire à l'égard de *tout* ce qu'elle peut vouloir ici-bas, —car où est-il le bonheur absolument saturant?» (*De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 75). Cfr. *La philosophie bergsonienne*, pp. 439-444 y J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, cit., pp. 199-207.

⁷²De Bergson à Thomas d'Aquin, p. 79.

las profundidades de la personalidad, mediante un acto *de la persona en cuanto persona*, y donde el *fiat* práctico alcanza en la criatura la mayor semejanza posible con el *fiat* creador. Es ella quien interviene para especificar el juicio práctico, el mismo juicio que la determina»⁷³.

La voluntad se muestra así en su potencia de algún modo creadora. «Sin que, estrictamente hablando, podamos *crear* nada (ex nihilo), sin embargo, hacemos ser a nuestro arbitrio lo que antes no era, y nos formamos también a nosotros mismos, gracias a lo cual somos personas, e intervenimos como dioses en el orden del mundo, por actos de una influencia sin fin»⁷⁴. A su vez, esto nos permite comprender mejor por qué el acto humano, en su nivel más profundo, es radicalmente imprevisible de modo que nadie lo conoce, ni siquiera el mismo sujeto. Como ningún conjunto de circunstancias es capaz de determinar completamente a la persona, es preciso esperar a que ella se decida para que los hombres y Dios y ella misma sepan qué es lo que ha decidido ser; cuál es el camino que ha elegido. Por eso «el acto libre no es solamente el acto de la persona como tal, sino —y quizás se trata de la misma cosa— la revelación de la persona a sí misma. Con toda la super-comprehensión de causas que se quiera, no podréis preverlo. Ni siquiera Dios lo prevé. Hablando exactamente, Dios no prevé nuestros actos libres, los ve, todos los momentos del tiempo están presentes a su eternidad creadora»⁷⁵.

d) De posibles cortocircuitos

Aquí concluyen las aportaciones principales de Maritain sobre el juicio práctico y sobre su relación con la libertad de elección, pero no podemos finalizar este punto sin afrontar una cuestión que ha sido largamente debatida. Si dejamos de lado algunos aspectos sugerentes y

⁷³*Ibidem.* «L'operation par laquelle elle triomphe de l'indetermination, par laquelle elle *se* détermine, c'est l'oeuvre même du *libre arbitre*» (*La philosophie bergsonienne*, p. 448).

⁷⁴La philosophie bergsonienne, pp. 453-454. Cfr. S. MOSSO, La decisione morale della persona come «creazione», cit., pp. 88-97.

⁷⁵De Bergson à Thomas d'Aquin, pp. 82-83 (cursiva nuestra). «Si Dieu connaît d'avance les actes libres, ce n'est pas qu'il les voie prédéterminés dans leur cause, dans la volonté créée, c'est parce qu'il les voit eux-mêmes présents à son éternité, et parce que de toute éternité il les veut ou les permet» (La philosophie bergsonienne, p. 453).

vamos al núcleo de su explicación, ¿no nos encontramos con un círculo vicioso en el que la inteligencia y la voluntad se autoimplican mutuamente?⁷⁶. Da la impresión, en efecto, de que la inteligencia depende de la voluntad; pero ésta, a su vez, depende de la inteligencia, de modo que el proceso podría continuar indefinidamente sin que resulte evidente cómo es posible superar esta dialéctica para llegar a la acción.

De una manera esquemática podríamos expresar el círculo al que nos referimos en los términos siguientes:

- 1) la inteligencia no puede emitir un juicio práctico incondicionado sino en función de lo que el sujeto desea actualmente a través de su voluntad;
- 2) la voluntad no puede moverse más que siendo determinada por un juicio completamente práctico que tenga en cuenta sus deseos;
- 3) consecuentemente, ninguna de las potencias puede actuar ya que cada una necesita de la otra y ninguna de ellas puede poseer una prioridad cronológica precisa.

La confirmación expresa del círculo la proporcionaría el mismo Maritain al afirmar que «la voluntad se determina por un juicio que ella misma determina». Sostener esto, en efecto, ¿no significa proponer una tautología o una contradicción?

Maritain considera que no. Para nuestro autor, la dificultad que se propone en términos tan contundentes en realidad puede resolverse acudiendo a una tesis clásica: la reciprocidad de las causas.

«Hay causalidad recíproca entre las causas, decía Aristóteles; las causas diversas que integran un mismo acto se causan mutuamente desde puntos de vista diferentes. El acto libre aparece como el fruto común de la inteligencia y de la voluntad que se envuelven vitalmente en una misma y única co-determinación instantánea: la inteligencia determina a

⁷⁶Esta dificultad ciertamente no es exclusiva de la explicación maritainiana. Tiene una larga tradición filosófica a sus espaldas y surge casi inevitablemente si se adopta una cierta actitud dualista (es decir, de fuerte separación) entre inteligencia y voluntad. Una síntesis sugerente de los problemas que surgen desde esta perspectiva se puede encontrar en J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, cit., pp. 212 ss. Un intento de solución desde la perspectiva escolástica se puede encontrar en S. RAMÍREZ, *La Prudencia*, cit., pp. 154-209: "Interferencia causal entre la recta razón prudencial y el apetito recto sin círculo vicioso".

la voluntad en el orden de la causalidad objetiva o formal-extrínseca, la voluntad determina a la inteligencia en el orden de la causalidad eficiente; dicho de otro modo, la *especificación* (por la inteligencia) depende aquí del *ejercicio* (de la voluntad). El mismo juicio que, al ser puesto eficazmente, especifica y determina el acto de querer, toma su valor de eficacia existencial de la voluntad que, por así decir, versa sobre el bien particular en cuestión la sobreabundante motivación de la que rebosa por su determinación hacia el bien infinito»⁷⁷.

El asunto es, evidentemente, complejo, y Maritain advierte que ni siquiera es fácil ilustrarlo ya que los posibles ejemplos se refieren casi inevitablemente a realidades materiales, mientras que la cuestión que se está abordando es profundamente espiritual. De todos modos, piensa que esta interrelación de potencias podría compararse con un río que, antes de comenzar a fluir, pudiera elegir entre diferentes cauces ideales (los diversos juicios del intelecto). Cuando el río elija un cauce preciso quedará inevitablemente determinado por él, pero el río (la voluntad) es totalmente dueño de elegir el cauce por el que desea discurrir⁷⁸.

¿Resuelve de modo suficiente esta explicación la dificultad que se planteaba? Es difícil decirlo. La postura maritainiana es coherente y podría ser reforzada precisando algunos puntos que pueden haber quedado algo oscuros. Por ejemplo, aunque en el texto que acabamos de proponer se habla de *determinación de la voluntad por parte de la inteligencia*, estimamos que Maritain no considera que la inteligencia posee una cualidad *eficiente* que empuje al apetito a la realización de la acción. La inteligencia causa sólo en el aspecto formal, es decir, en la medida en que establece o fija el contenido del acto. En esta misma línea podría señalarse que la intervención final de la voluntad no debe verse como algo externo al proceso electivo que, a última hora y desde fuera, permitiría concluir el proceso. La voluntad está presente

⁷⁷De Bergson à Thomas d'Aquin, p. 80; cfr. La philosophie bergsonienne, pp. 448-449. Además de Aristóteles y Tomás, a quienes se debe el núcleo de esta explicación, Maritain se apoya más directamente en Cayetano: «Dans l'acte du libre arbitre, écrivait Cajetan, la volonté plie le jugement là où elle veut» (De Bergson à Thomas d'Aquin, p. 81) y en Garrigou-Lagrange, de quien toma la siguiente frase «La volonté est ainsi cause de l'attrait même qu'elle subit».

⁷⁸«Voilà une image de l'acte du libre arbitre, la volonté est un torrent maître des rives qui le contiennent» (*De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 81).

desde el inicio en el movimiento que lleva al acto libre ya que este proceso normalmente habrá comenzado por el deseo de la persona de obtener un determinado fin (intención). La elección no es más que la conclusión de todo ese dinamismo, aunque pone especialmente de manifiesto «el primado (...) del ejercicio sobre la especificación y de la causalidad del querer sobre la del intelecto en su mutua interrelación»⁷⁹.

De todos modos, y a pesar de estas consideraciones ulteriores, nos parece que la explicación de Maritain no es completamente convincente. Podríamos argumentar en este sentido procediendo a un análisis detallado del mecanismo del proceso pero esto sería probablemente demasiado largo y, por otra parte, quizás al final no habríamos tocado el fondo de la cuestión. Por eso nos limitaremos a apuntar una observación de carácter general que se refiere a la validez de las categorías filosóficas a las que Maritain ha recurrido para resolver la dificultad. Durante todo el proceso de interiorización Maritain había usado categorías claramente antropológicas (y éticas): juicio, voluntad, subjetividad, inclinaciones, etc. Sin embargo, ahora, en el último momento y para explicar la elección parece deslizarse hacia categorías más estrictamente metafísicas: causa formal, causa eficiente, interrelación de las causas, etc. ¿Es esto lícito?

Probablemente sí, pero también produce la impresión, en cierto sentido, de ser una salida por la puerta trasera. Mientras que las categorías antropológicas pueden ser confrontadas directamente con nuestra experiencia moral y nuestra experiencia humana esto resulta más complicado para algunas categorías metafísicas⁸⁰. ¿A qué corresponden *exactamente* en el interior de la persona la categoría de causa formal o de causa eficiente⁸¹? ¿Qué significa afirmar que el

⁷⁹Le péché de l'ange, p. 982.

⁸⁰Por categorías metafísicas entendemos aquí las que el tomismo considera que son válidas para toda la realidad, es decir, las que proceden de la ciencia metafísica entendida como investigación del ser en cuanto ser. En nuestra opinión, tales categorías tienen una utilidad para la ética pero están limitadas por su carácter general que les impide captar con toda la profundidad y riqueza de matices necesarios las realidades humanas. Por eso, no puede esperarse que resuelvan los problemas últimos de la antropología o de la ética.

⁸¹Evidentemente, en el tomismo existe un referente antropológico para estas nociones, pero lo que aquí queremos simplemente apuntar es la dificultad que

problema del libre arbitrio se resuelve acudiendo a la interrelación de las causas formal y eficiente? No es excesivamente claro, o, por lo menos, parece alejado de nuestra experiencia diaria. La dialéctica cerrada entre las causas se mantiene en pie por su estructura interna pero tiene la debilidad de no tener referentes antropológicos claros. Además, por otra parte, parece que debe haber un momento de ruptura, un momento en el que la voluntad diga: ¡ahora! Y, si para eso necesita un juicio práctico, el problema se vuelve a plantear desde el principio⁸².

3. La prudencia

Hasta ahora hemos considerado el proceso de interiorización y elección como una realidad puntual, es decir, como un dinamismo que tiene lugar ocasionalmente cuando el hombre ejercita determinadas potencias. Pero ya habíamos comentado que el juicio de conciencia y el juicio práctico podían tener también otro origen; podían ser, en concreto, el fruto de un comportamiento virtuoso y, más específicamente, prudente. Este tipo de comportamiento es el propio de aquellas personas que gracias a un particular desarrollo de sus potencias son capaces de emitir *siempre*, aunque la situación sea difícil o compleja, juicios de conciencia correctos y transformarlos en juicios prácticos.

Estudiaremos ahora en qué consiste esta peculiar capacidad humana comenzando por una somera descripción de las características que Maritain asigna a la virtud de la prudencia. Después examinaremos el papel específico que le corresponde en el proceso que conduce a la elección.

a) La prudencia como virtud

De acuerdo con el tomismo, Maritain entiende la virtud como un hábito operativo bueno⁸³, es decir, como una cualidad estable de las

plantea el ajuste entre el sentido técnico (obtenido de la metafísica) y la realidad ética-antropológica que la experiencia nos presenta.

⁸²Algunas indicaciones ulteriores de los motivos que, en nuestra opinión, causan esta dificultad y de la línea que debería seguirse para superarlas se pueden encontrar en el Epílogo.

⁸³La estructura general de la noción maritainiana de virtud es la misma de la escolástica. Ésta distingue entre hábitos *entitativos*, que perfeccionan la naturaleza

potencias operativas del alma que permite actuar de una manera especialmente eficaz, segura y adecuada en un determinado campo⁸⁴. Al contrario de lo que a veces se tiende a pensar, la virtud no tiene nada que ver con una costumbre rutinaria o mecánica, no es algo acartonado y obtuso, sino una realidad sumamente enriquecedora y creativa. Es una capacidad operativa, «una cualidad interior o una disposición estable y profundamente enraizada que eleva al sujeto y a sus potencias naturales a un grado más alto de formación y de energía vital, o que le coloca en posesión de una fuerza o una excelencia intrínseca»⁸⁵. Por eso, «cuando un hábito, un "estado de posesión", una cualidad dominadora —un demonio interior si se quiere— se ha formado en nosotros, se convierte en nuestro bien más preciado [y] nuestra fuerza más inflexible, porque es un ennoblecimiento dentro del reino de la naturaleza humana y de la dignidad humana»⁸⁶.

Las virtudes son tantas como ámbitos operativos, ya que su esencia consiste precisamente en reforzar la actividad del hombre en sus diversas vertientes. La prudencia es una de esas virtudes y se caracteriza en concreto por perfeccionar la *dirección* de la actividad humana. Por eso ha sido definida clásicamente como «la recta determinación intelectual de los actos que hay que realizar»⁸⁷. La

del sujeto, y hábitos *operativos* que perfeccionan el dinamismo de las potencias. Las virtudes pertenecen a esta última clase. Por razón de la estabilidad también se suele distinguir entre los hábitos o virtudes que son permanentes (*difficile mobilis*) y las *disposiciones* que consisten sólo en una cierta tendencia que puede desaparecer mucho más fácilmente (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 49, a. 2).

⁸⁴«Cet habitus est une *vertu*, c'est-à-dire une qualité qui triomphant de l'indétermination originelle de la faculté intellective, aiguisant et trempant à la fois la pointe de son activité, la porte à l'égard d'un objet défini à *un certain maximum de perfection, donc d'efficacité opérative*. Toute vertu étant ainsi déterminée à l'*ultimum* dont la puissance est capable (cfr. Aristóteles, *de Coelo*, lib. 1), et tout mal étant une manque et une infirmité, la vertu ne peut porter qu'au bien; impossible d'user d'une vertu pour mal faire; elle est essentiellement *habitus operativus boni* (*S. Th.*, I-II, q. 55, a. 3)» (*Art et scolastique*, p. 629).

⁸⁵L'intuition créatrice, p. 164. «Les habitus sont des surélévations intrinsèques de la spontanéité vivante, des développements vitaux qui rendent l'âme meilleure dans un ordre donné et qui la gouflent d'une sève active: *turgentia ubera animae*, comme les appelle Jean de Saint-Thomas» (*Art et scolastique*, p. 628).

⁸⁶L'intuition créatrice, p. 164.

⁸⁷*Ibidem*, p. 163. «Prudentia est recta ratio agibilium» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 9).

prudencia dice en cada momento cómo hay que comportarse y cuál es la acción concreta y precisa que hay que introducir en la existencia.

Esto hace que tenga una estructura muy peculiar. Normalmente las virtudes se dividen en intelectuales y morales. Las primeras perfeccionan la actividad intelectual y las segundas la actividad de la voluntad⁸⁸. En principio, la prudencia debería pertenecer al primer grupo ya que, fundamentalmente, es actividad intelectual, determinación recta y dirección de la acción que hay que realizar. Sin embargo, su clasificación no es tan sencilla porque sabemos que para determinar correctamente lo que se debe hacer es necesario *querer* hacerlo. Y esto significa que en la prudencia la voluntad debe jugar un papel importante⁸⁹.

Ya antes habíamos hablado de la importancia de la voluntad recta como requisito para el establecimiento del juicio de conciencia correcto. Ahora nos encontramos en el mismo punto pero con una diferencia importante: la prudencia no requiere simplemente una voluntad recta ocasional o puntual, requiere una voluntad recta estable, constante. En efecto, si ésta no existiera, el sujeto podría llegar a determinar correctamente qué es lo que tiene que hacer en una particular ocasión pero, como unas veces obraría bien y otras mal, no podría desarrollar una virtud, un hábito permanente y estable.

A esta fuerte componente voluntaria de la prudencia se puede acceder también desde otra perspectiva: considerándola una virtud de la inteligencia práctica⁹⁰. Ya hemos indicado que la escolástica distingue netamente entre virtudes morales y especulativas, pero — atendiendo a la experiencia— señala también la existencia de un grupo particular intermedio: las virtudes de la inteligencia práctica que son, fundamentalmente, el arte y la prudencia. Este tipo de virtudes es intermedio porque, aunque son especulativas (de la inteligencia) buscan la producción de una obra: la obra de arte, la acción buena. Y como producir algo es imposible sin una cierta

⁸⁸Una buena exposición del concepto de virtud moral se puede encontrar en M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, pp. 165-221.

⁸⁹Por eso se dice que la prudencia es una virtud intelectual-moral (cfr. *La loi naturelle*, p. 72).

⁹⁰Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 2.

intervención de la voluntad encontramos de nuevo, por otro camino, esa caracterización de la prudencia como virtud intelectual-moral⁹¹.

Otra consecuencia de la intervención de la voluntad en la prudencia es que ésta toma parte en el mecanismo de *conexión de las virtudes*⁹². Con este término se busca indicar que las virtudes y, en particular, las virtudes morales, no pueden existir aisladamente. Quien es casto, por ejemplo, deberá ser necesariamente fuerte ya que, de otro modo, no podría superar las tentaciones difíciles y perdería también la virtud de la castidad. Y la misma relación se podría establecer con otras virtudes: la justicia, la templanza, la humildad, etc⁹³.

Este mecanismo no vige necesariamente para las virtudes intelectuales ya que una persona, por ejemplo, puede ser un consumado especialista en una determinada área del conocimiento humano y ser, sin embargo, injusta. Pero sí afecta a la prudencia porque «para que la razón pueda realizar un juicio recto de conciencia finalmente concretado y un juicio prácticamente-práctico recto, la prudencia presupone la rectitud de la voluntad (tales juicios son imposibles si la voluntad no es recta) y, consecuentemente, presupone las demás virtudes morales que están conectadas entre sí»⁹⁴. Por otra parte, y es la contrapartida de esta afirmación, si alguien quisiera ser justo o fuerte o temperante, pero no supiera qué es lo justo, lo fuerte o lo temperante en cada momento, no podría lograrlo de ningún modo. Eso significa que las virtudes morales, para poder existir, necesitan a su vez de la prudencia.

Una última característica de esta virtud es la infalibilidad. Maritain, siguiendo la tradición, estima que la prudencia no puede

⁹¹El tomismo considera el arte mucho más intelectual que la prudencia porque la elaboración de un obra no compromete tanto a la voluntad como una elección moral. Del mismo modo se puede decir que la única "rectitud" que precisa la persona para determinar correctamente las reglas de la producción es desear el fin concreto del arte, mientras que la prudencia requiere una voluntad recta "total". Cfr. *L'intuition créatrice*, p. 169, *Art et scolastique*, p. 633 y S. RAMÍREZ, *La prudencia*, cit., pp. 169-171.

⁹²Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. Th., I-II, q. 65.

⁹³Sobre la posición de Aristóteles en este punto, explicitada para el caso de la justicia, se puede consultar A. MACINTYRE, *Whose justice? Which rationality?*, cit., cap. 7: "Aristotle on Justice".

⁹⁴La loi naturelle, p. 72.

errar, aunque precisa, para evitar extrapolaciones incorrectas, que «el hombre virtuoso no es infalible, porque le ocurre a menudo que obra sin usar su virtud; pero la virtud, en sí misma, no se equivoca jamás»⁹⁵. Esto es así, en cierto sentido, por la propia definición de la virtud. Al ser un hábito operativo bueno, si se equivocara e indicara que lo malo es lo bueno se estaría en cierto modo contradiciendo a sí mismo. Iría contra su propia constitución⁹⁶. De todos modos, y como ya se ha señalado, esto no implica que un hombre virtuoso deba obrar necesariamente bien porque la persona dispone siempre de su libertad, y es libre para usar su virtud o para no usarla, para actuar con su virtud o contra ella.

b) La prudencia en el proceso de interiorización de la ley natural

Como la prudencia se preocupa de establecer la medida de las acciones habita y actúa en el interior del proceso de interiorización; pero como, además, es la virtud práctica por excelencia y lo que más le interesa es la dirección de la acción, su lugar propio y específico lo constituyen los instantes últimos y terminales de este dinamismo. En las primeras fases está presente «en el sentido de examinar, discutir, valorar las circunstancias, o adquirir incluso un conocimiento especulativo de las condiciones en las que el acto de elección se va a realizar»⁹⁷. Pero su actividad principal se sitúa «sobre todo en la segunda zona en la que la voluntad se convierte en la regla de los actos humanos, de suerte que su dominio se extiende desde los juicios de conciencia hasta los juicios prácticamente-prácticos y la decisión libre»⁹⁸. La prudencia debe, fundamentalmente, colaborar a que el sujeto emita estos juicios de manera habitualmente correcta.

Para determinar el juicio de conciencia la prudencia utiliza todas las capacidades que la inteligencia ética pone a su disposición y, en

⁹⁵L'intuition créatrice, p. 165. Cfr. Art et scolastique, pp. 630-631.

⁹⁶Desde un punto de vista operativo la infalibilidad se explica por la connaturalidad que se establece entre el hombre virtuoso y el objeto de su virtud. Al determinar al agente en una cierta línea de la realidad, los hábitos o virtudes favorecen que conozca y juzgue con facilidad de todo lo relacionado con esa línea (cfr. *Art et scolastique*, p. 629).

⁹⁷La loi naturelle, p. 72.

⁹⁸Ibidem.

particular, su poder creativo e inventor. Las acciones son siempre distintas y personales y el mérito de la prudencia está en saber adaptar las reglas morales a cada circunstancia y en descubrir las que deben aplicarse en una situación nueva. Por eso, Maritain subraya con frecuencia que, a diferencia de las artes -sobre todo de las mecánicas⁹⁹—, la prudencia «no tiene caminos ciertos y definidos ni reglas fijas. Su punto fijo es el fin recto al que tienden las virtudes morales y su oficio es determinar el justo medio. Pero para alcanzar este fin y para aplicar los principios universales, consejos y preceptos de la ciencia moral a la acción particular que hay que realizar, no hay reglas preestablecidas; porque la acción está envuelta en un tejido de circunstancias que le dan un carácter individual y la hacen cada vez un caso verdaderamente nuevo»100. También por estas mismas razones, la prudencia no puede ser sustituida por ninguna ciencia, ya que éstas sólo son capaces de proporcionar reglas generales insuficientes para la acción¹⁰¹.

A primera vista, podría parecer incompatible que la prudencia sea una virtud —por tanto estable y profundamente arraigada— y que sus reglas posean la capacidad de variar con originalidad en cada acción. Pero el problema desaparece si se tiene en cuenta que se trata de una virtud *operativa*, es decir, de una cualidad que lleva a obrar¹⁰². La prudencia no es estable porque proporcione siempre la misma regla (eso no sería ninguna perfección), sino porque proporciona siempre la regla adecuada —aunque distinta en cada caso— para actuar.

La tarea principal de la prudencia no es, de todos modos,

⁹⁹Maritain tiene interesantes desarrollos sobre las reglas del arte: su formación, su transmisión, la importancia de la *via disciplinae*, etc. Cfr. *Art et scolastique*, cap. VI y *L'intuition créatrice*, pp. 169-179.

¹⁰⁰ Art et scolastique, p. 634. Cfr. S. Th., II-II, q. 47, a. 15. Entre las Bellas Artes y la prudencia existe, sin embargo, una gran afinidad. porque el artista tiene por objeto un trascendental, la belleza, que nunca se agota y que cada obra de arte debe realizar de modo único. Por eso, las reglas de este arte comparten la sutilidad infinita de las reglas de la prudencia. Cfr. Humanisme intégral, p. 535 y L'intuition créatrice, p. 175.

¹⁰¹Cfr. Court traité, p. 56; La loi naturelle, pp. 75-76 y Art et scolastique, p. 635.

¹⁰²Un desarrollo claro de este punto puede encontrarse en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica*, cit., especialmente pp. 99-121.

establecer las normas que deben guíar la acción a través del juicio de conciencia. Esto es muy importante, pero si se limitase a ello no alcanzaría el máximo grado de practicidad: la dirección efectiva del comportamiento 103. Y la misión principal de esta virtud es precisamente ésta, lograr que el hombre se comporte correctamente, que *obre* de acuerdo con la razón. El paradigma del hombre prudente, en efecto, no es aquél que se limita a decir qué cosa debe hacerse, sino el que da el siguiente paso y se comporta de modo correcto. La prudencia, por tanto, no puede detenerse en el juicio de conciencia; debe llegar al de elección, lo cual puede sintetizarse diciendo que su «objeto propio es hacer que nuestros juicios de conciencia y nuestros juicios prácticos sean verdaderos y rectos cada vez que juzgamos en vista de la acción» 104.

Esto significa, a su vez, que la prudencia debe ser capaz, con la fuerza de su acto más perfecto —el *imperium*¹⁰⁵—, de transformar de modo habitual los juicios de conciencia rectos en juicios de elección¹⁰⁶. En efecto, como un hombre prudente es aquél que obra rectamente, esto implica que sus juicios prácticos, es decir, lo que hace, deben coincidir habitualmente con sus juicios de conciencia, es decir, con lo que sabe que debe hacer. En la capacidad de dar habitualmente ese paso radica la coherencia moral que tiene como fuente la vida virtuosa. «La virtud de prudencia, cuando existe, hace efectuar un juicio de conciencia recto y un juicio práctico recto, va hasta el final del dinamismo moral, hasta el juicio que se efectúa en la decisión libre y que la condiciona. Se ve entonces por qué, si estamos refiriéndonos a un hombre profundamente bueno y virtuoso, es prácticamente equivalente decir: su juicio de conciencia y su decisión libre»¹⁰⁷.

¹⁰³«Bien que le jugement prudentiel implique toujours un connaître, sa vérité propre ne consiste pas à connaître ce qui est, mais à diriger ce qui doit être fait» (*Les degrés du savoir*, p. 1087).

¹⁰⁴La loi naturelle, pp. 71-72.

¹⁰⁵Cfr. *Art et scolastique*, p. 634.

¹⁰⁶La prudencia posee esta fuerza porque habita en la voluntad y forma parte del movimiento voluntario, ahora potenciado y perfeccionado, que tiende hacia la acción.

¹⁰⁷La loi naturelle, pp. 73-74.

Epílogo

Al comenzar esta obra nos habíamos propuesto estudiar y exponer el pensamiento de Jacques Maritain sobre la racionalidad ética como un medio de contribuir al debate filosófico que actualmente se está desarrollando sobre este argumento. A lo largo de estas páginas hemos incluido además alguna valoración sobre sus opiniones porque, teniendo en cuento la riqueza y multiplicidad de matices de su propuesta, nos ha parecido que sólo en el interior de cada contexto era posible captar y valorar con exactitud su posición.

Ahora, una vez que tenemos ante la vista la posición maritainiana en toda su extensión, nos queda una última tarea que llevar a cabo: valorarla de modo global tanto desde un punto de vista interno como en relación a otras corrientes de pensamiento. Para ello, procederemos en tres momentos distintos. En primer lugar haremos una valoración general de su pensamiento. Después consideraremos su utilidad para el debate actual sobre la inteligencia ética y, por último, indicaremos las líneas que, en nuestra opinión, deberían seguirse tanto para superar lo que parece presentarse como un límite en su obra como para desarrollar fructuosamente las vías abiertas por su reflexión.

Para valorar globalmente su propuesta resulta claro que el punto primario de referencia debe ser la tradición tomista. Maritain parte de S. Tomás y desde allí renueva, modifica y desarrolla. Ésta es la lógica interna de todo su pensamiento; una lógica que, en ocasiones, conduce a importantes novedades; en otras a equilibrios precarios y en algunas menos a situaciones difíciles y problemáticas, pero tanto los avances como los posibles problemas deben juzgarse siempre en relación a esta tradición. Como, de todos modos, esta valoración ya ha sido realizada con algún detalle en las páginas precedentes nos centraremos ahora exclusivamente en cuatro puntos que, en nuestra opinión, resumen de algún modo la esencia de esa valoración, tanto

por lo que tiene de positiva, como por los límites que muestra.

En primer lugar Maritain ha innovado notablemente por lo que respecta a la comprensión de la inteligencia práctica de acuerdo con los requisitos de fidelidad a la tradición tomista. Ya hemos visto, en efecto, que esta renovación ha consistido esencialmente en retomar un tema que esa misma tradición había olvidado momentáneamente. De todos modos, no es posible retomar un argumento sin modificarlo y repensarlo, y Maritain lo ha hecho de modo original y potente. Su mérito principal consiste en haber remarcado con fuerza el carácter perfectamente intelectual del acto de dirigir y en indicar que la inteligencia práctica logra su máximo desarrollo y perfección precisamente en la actividad directiva.

Un segundo punto interesante es su revalorización del conocimiento moral espontáneo, tanto a través de la experiencia moral como del conocimiento por inclinación. Ya hemos valorado técnicamente estas propuestas¹; por eso, lo que nos interesa subrayar ahora es su acierto en insistir en un punto que quizás la tradición tomista no siempre ha puesto de relieve con la suficiente fuerza: el conocimiento ético central y determinante no es el conceptual, no es el que procede de los sistemas racional-discursivos, sino el que se origina en la experiencia interna de la persona y que resulta de una vivencia moral compleja y subjetiva.

De aquí se sigue una consecuencia para la ética que puede ser interesante señalar. Si los contenidos morales de la persona se forman en su experiencia interna, el filósofo moral deberá ser consciente del valor secundario que posee necesariamente todo sistema de filosofía moral y, consiguientemente, deberá orientar su tarea de tal modo que logre influir y actuar en ese nivel fundamental. Sólo así su labor será capaz de contribuir a modificar sustancialmente los comportamientos sociales. Esta perspectiva, por otra parte, es hoy particularmente necesaria ya que los medios de comunicación social influyen de manera tan profunda en la transmisión y formación de los valores éticos que están haciendo cada vez más irrelevantes a nivel social los intentos de transmisión de esos valores por canales meramente conceptuales.

¹Cfr. fundamentalmente el cap. 4.

215

Maritain ha intentado también renovar la noción de ley natural introduciendo mediaciones culturales, históricas y subjetivas. Esta modificación era claramente necesaria para poder continuar proponiendo hoy en día esta noción como un medio técnico para explicar la estructura de la moralidad humana. Como va hemos expuesto nuestras reservas sobre los límites inherentes a este tentativo no volveremos sobre ello². Un punto adicional que sí puede comentarse —ya que resume de algún modo esas observaciones— es la tensión que es posible advertir dentro de la sistematización maritainiana entre el conocimiento del valor y la ley natural. El primero se presenta como un conocimiento singular, personal y, por eso, válido para un momento dado mientras que las reglas de la ley natural son universales y genéricas. La dificultad que plantean estas dos perspectivas es clara: ¿son compatibles ambas realidades como dimensiones primeras del conocimiento moral o no obliga esta contraposición a hacer retroceder la ley natural a la situación de conocimiento segundo? La respuesta a esta cuestión no es sencilla pero sabemos que si la perspectiva correcta fuera la última, la teoría maritainiana de la ley natural se vería seriamente afectada.

Un último aspecto interesante de su reflexión es el esfuerzo por introducir la subjetividad en el interior del sistema tomista. La carencia de esta dimensión es un límite claro de esta tradición y Maritain ha intentado repararlo. Los resultados nos parece que pueden considerarse esencialmente positivos como lo muestran, por ejemplo, los interesantes desarrollos sobre la interiorización de la ley natural que hemos expuesto en el capítulo séptimo. Esta actitud y orientación, además, tiene el mérito evidente de facilitar la relación de esta tradición con otras líneas más actuales y predominantes de pensamiento.

²No albergamos dudas sobre la posibilidad de acudir a la ley natural para justificar (o rechazar) de modo *genérico* un comportamiento moral ya que de este modo lo que se pretende afirmar fundamentalmente es que el hombre tiene un particular modo de ser del que se sigue un específico orden moral. Nuestras dudas versan sobre la posibilidad de que la noción técnica-filosófica de ley natural, es decir el desarrollo filosófico de esta intuición moral fundamental basado en las categorías de ley y de naturaleza pueda servir hoy para explicar de modo adecuado los problemas éticos y para competir eficazmente con las corrientes culturales contrapuestas.

Por lo que respecta al segundo punto que nos habíamos propuesto examinar, el debate sobre la racionalidad ética, pensamos que al menos los dos primeros elementos que acabamos de mencionar —la revalorización de la noción de inteligencia práctica y la importancia atribuida a la dimensión primera y experimental del conocimiento moral— pueden ser útiles en cualquier reflexión sobre la inteligencia ética. De todos modos, para valorar más profundamente la utilidad de la propuesta maritainiana es necesario confrontarla con el debate dentro del área tomista. La comparación más interesante es la que enfrenta a Maritain con la concepción de la razón práctica de G. Grisez, J. Finnis y J. Boyle. Como ya dijimos³ Maritain posee una visión de la inteligencia ética bastante similar a la de estos autores (y, por eso mismo, se encuentra necesariamente algo más alejado de las posiciones de Hittinger, MacInerny, Smith, etc). Estimamos, sin embargo, que se diferencia del primer grupo por un mayor enraizamiento en la antropología y en la metafísica lo que conduce, entre otras cosas, a que los perfiles de sus nociones y de sus divisiones formales sean más suaves y a la consiguiente atenuación de algunas dificultades latentes.

Grisez, Finnis y Boyle, por ejemplo, establecen una fuerte separación entre la inteligencia práctica y la especulativa. Maritain también lo hace, pero quizá de un modo menos abrupto al considerar que la inteligencia práctica sólo tiene sentido en una profunda unión con la voluntad y al remarcar desde el inicio el carácter analógico del conocimiento práctico. Estos autores sostienen por otra parte que el conocimiento de los bienes primeros se produce de una manera evidente que no requiere justificación ulterior (aunque en un segundo momento puedan ser defendidos a través de la dialéctica). Maritain también acepta un cierto conocimiento práctico primario (los esquemas dinámicos), pero introduce una fuerte mediación históricocultural para explicar su desarrollo lo que elimina la sensación de obviedad exagerada que puede producir la primera postura. Podrían añadirse más ejemplos en este sentido pero nos parece que los que acabamos de mencionar son suficientes para dar a entender lo que queremos decir. Esto lleva a pensar que podría ser interesante conceder mayor espacio a Maritain en el debate sobre la razón

³Cfr. cap. 2.

217

práctica que se está sosteniendo actualmente, sobre todo en el ámbito norteamericano⁴.

Por último, y para concluir, deseamos exponer una posible vía en la que podrían encontrar solución y desarrollo algunos problemas internos al pensamiento maritainiano. A lo largo del texto hemos señalado en diferentes ocasiones que algunas de las dificultades que aparecían en su teoría daban la impresión de estar causadas por su fuerte arraigo en la teoría tomista. Esta dependencia es la que, evidentemente, le ha permitido alcanzar unas cimas filosóficas elevadas pero estimamos también que es la que le ha impedido superar radicalmente en algunas ocasiones determinadas dificultades. Para resolver esos problemas, en nuestra opinión, sería necesario una antropología más estrictamente personalista y, aunque Maritain puede considerarse ciertamente personalista, lo es sólo como un iniciador de esa corriente en el ámbito tomista y, por eso mismo, no lo es en sentido pleno.

Probablemente resultará más claro lo que queremos decir si descendemos a temas concretos. Un ejemplo patente, puesto que ha constituido un tema clave de toda esta investigación, es la distinción entre inteligencia práctica e inteligencia especulativa. Como sabemos, Maritain separa netamente estos dos aspectos de la inteligencia humana revalorizando la inteligencia práctica (y ética). Ahora bien, ¿es posible distinguir con tanta claridad estas dos dimensiones en la experiencia humana? En nuestra opinión es bastante más complicado de lo que parece a primera vista; por ejemplo, cualquier ciencia, aun la más especulativa, no deja de ser, al fin y al cabo, más que el resultado de una actividad humana. Y no sólo de una actividad intelectual, sino de una actividad humana interpersonal que incluye relaciones, viajes, encuentros, diálogos, etc. La ciencia es el resultado concreto de esa actividad y no de una teórica (e irreal) actividad

⁴Sobre la posición de G. Abbà pueden confrontarse los numerosos comentarios hechos a lo largo del texto. Por lo que respecta a MacIntyre la comparación es más complicada porque ha adoptado hasta el momento una perspectiva fundamentalmente histórica ligada a la elaboración y repensamiento de la idea de tradición filosófica. Maritain no es completamente ajeno a este planteamiento y se pueden encontrar indicaciones en este sentido, por ejemplo, en *La philosophie morale*, pero su perspectiva más común, y el estudio que hemos realizado, son principalmente sistemáticos.

exclusiva de la inteligencia⁵. Esto significa, en otras palabras, que la inteligencia especulativa es también, en buena medida, inteligencia práctica. Con esta observación, evidentemente, no estamos proponiendo prescindir ahora de toda la reflexión maritainiana sobre la inteligencia práctica puesto que los elementos principales sobre los que se basa nos siguen pareciendo irrenunciables. Pero sí deseamos apuntar que una separación muy fuerte en dos tipos exclusivos de actividad intelectual puede ser, en el fondo, una división algo arbitraria y artificial.

Un problema similar surge de la relación y distinción entre inteligencia y voluntad. Es evidente que existen unas dimensiones antropológicas en la persona que corresponden a lo que normalmente se comprende bajo esos términos, pero lo que no es tan inmediato es que el modo adecuado de conceptualizar esta presencia sea a través de potencias muy separadas entre sí y con características muy definidas. Ya hemos tenido oportunidad de comprobar que esto plantea muchas dificultades. Quizás el caso más paradigmático es el del juicio práctico, donde esa particular formulación antropológica parece destinada casi inevitablemente a establecer un círculo dialéctico que resulta muy difícil romper para llegar a la acción. Por otra parte, este tipo de planteamiento conlleva casi siempre un problema adicional: el olvido del yo. El fondo último de cualquier estructura antropológica es, ineluctablemente, un yo irreducible a sus potencias; pero el intento de explicar la acción a partir de esa conceptualización rígida de estas dimensiones humanas suele olvidarlo con una cierta frecuencia⁶.

Esta última carencia también está presente de algún modo en Maritain. Hemos visto cómo se ha esforzado por introducir la subjeti-

⁵Estos aspectos han sido puestos de relieve recientemente, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, por autores como Kuhn, Polanyi, etc.

⁶La cuestión es ciertamente bastante compleja y lo que nos interesa únicamente en este momento es señalar tanto la existencia del problema como la dirección en la que estimamos que debería buscarse la solución: una formulación menos rígida de las potencias y más impregnada por la subjetividad de la persona. Se trataría en esencia de recoger una dimensión de la tradición filosófica clásica algo olvidada (se puede encontrar por ejemplo en S. Agustín cuando habla de la interpenetración de las potencias humanas como un ejemplo para entender la Trinidad; cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, Corpus Christianorum, L, IX, V, 8) pero formulada de un modo que tuviese en cuenta los avances de la filosofía y psicología contemporánea.

vidad en sus reflexiones, y lo hemos valorado positivamente; pero nos parece que lo ha conseguido sólo de modo fragmentario. Por un lado, este aspecto no está presente siempre, pero sobre todo —y es lo más importante— no lo está de un modo radical porque esto es difícilmente compatible con sus raíces tomistas donde el sujeto y su interior tiene poco espacio. Estimamos que K. Wojtyla ha expuesto de modo claro y equilibrado cuáles son los términos del problema. «Para Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción ya que posee la subsistencia de la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. Sin embargo, da la impresión, de que en su visión objetivista de la realidad no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia de las que se ocupan sobre todo la filosofía y la psicología moderna. Sea como fuere, este modo de ver las cosas implica que, aquello en lo que se manifiesta particularmente la subjetividad de la persona, sea presentado de modo exclusivamente o casi exclusivamente objetivo»⁷.

Estimamos, en definitiva, que en la raíz de las dificultades que acabamos de mencionar puede entreverse, por un lado, el intelectualismo aristotélico con su insuficiente valoración de la praxis y quizá también —y correlativamente— una incompleta asunción por parte de Maritain de las exigencias del yo. El personalismo ha intentado responder a estas dificultades a través de la teorización de la relación persona-acción y ésta es, en nuestra opinión, la vía que debe seguirse para resolver desde los fundamentos estos problemas⁸. No es éste, de todos modos, el momento para especificar la propuesta personalista que, además, es múltiple y variada. Nos parece suficiente haber señalado que la reflexión maritainiana puede encontrar en la estructura de la teoría personalista la solución para algunos de sus límites y aporías y la forma desarrollada de algunas de sus aspiraciones más profundas.

⁷K. WOJTYLA, *I fondamenti dell'ordine etico*, cit., p. 143.

⁸Éste es el tema esencial de la obra de K. Wojtyla, *Persona e atto* y en una óptica similar se sitúa *L'action* de Blondel.

Bibliografía

1. Obras de Jacques Maritain

Se elencan a continuación, por orden cronológico, las obras de Maritain que han sido utilizadas en esta investigación.

1913

La philosophie bergsonienne. Études critiques, Oeuvres complètes¹, vol. I, pp. 5-612.

1920

Art et scolastique, Oeuvres complètes, vol. I, pp. 615-788.

Éléments de philosophie. Premier fascicule: Introduction générale à la philosophie, Oeuvres complètes, vol. II, pp. 9-272.

1922

Antimoderne, Oeuvres complètes, vol. II, pp. 923-1136.

1923

Éléments de philosophie. Deuxième fascicule: L'ordre des concepts (Logique), Oeuvres complètes, vol. II, pp. 275-763. Este libro se encuentra dividido en dos partes: I. Petite Logique (1923), pp. 275-664; II. Grande Logique (1934), pp. 665-763².

¹Las *Oeuvres complètes* comprenden la obra conjunta de Jacques y Raïssa Maritain. Está promovida por el Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain con la colaboración de Editions Universitaires Fribourg (Suisse) y Editions Saint Paul (Paris). Por el momento han aparecido 14 de los 15 volúmenes previstos. Al final de cada uno de los volúmenes, en los *Annexes bibliographiques*, se pueden encontrar abundantes referencias bibliográficas sobres las obras que lo componen.

²Esta segunda parte se ha publicado por primera vez en las *Oeuvres complètes* a partir de un manuscrito. A pesar de estar datada más tarde los editores han preferido publicarla conjuntamente con la primera parte de la obra.

1924

Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, Oeuvres complètes, vol. III, pp. 1-426.

1925

Trois Réformateurs, Oeuvres complètes, vol. III, pp. 429-655.

1929

Clairvoyance de Rome³, Oeuvres complètes, vol. III, pp. 1025-1218.

Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, Oeuvres complètes, vol. IV, pp. 257-1111.

1933

De la philosophie chrétienne, Oeuvres complètes, vol. V, pp. 225-316.

1934

Septs leçons sur l'être, Oeuvres complètes, vol. V, pp. 517-683.

1935

Frontières de la poésie et autres essais, Oeuvres complètes, vol. V, pp. 685-817.

Science et Sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale, Oeuvres complètes, vol. VI, pp. 1-250.

Saint Thomas et le droit, Oeuvres complètes, vol. VI, pp. 1007-1015.

Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté, Oeuvres complètes, vol. VI, pp. 291-634.

1937

Du savoir moral (título original: Del saber moral), Oeuvres complètes, vol. VI, pp. 923-949.

1938

Situation de la poésie, Oeuvres complètes, vol. VI, pp. 835-891.

1939

Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Oeuvres complètes, vol. VII, pp. 51-279.

1942

³Se trata de una obra colectiva. Maritain escribió al menos el *Avant-Propos* y el cap. V: *Le sens de la condamnation*.

Les droits de l'homme et la loi naturelle, Oeuvres complètes, vol. VI, pp. 617-695.

1944

De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de Métaphysique et de morale, Oeuvres complètes, vol. VIII, pp. 9-174.

1947

Court traité de l'existance et de l'existant, Oeuvres complètes, vol. IX, pp. 9-140.

Raison et raisons: essais détachés, Oeuvres complètes, vol. IX, pp. 239-438.

1950

La loi naturelle ou loi non écrite, Editions Universitaires, Collection Prémices, Fribourg (Suisse) 1986⁴.

1951

L'homme et l'état (título original: Man and the State), Oeuvres complètes, vol. IX, pp. 471-736.

Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Oeuvres complètes, vol. IX, pp. 739-939.

De la connaissance par connaturalité (título original: On knowledge through connaturality), Oeuvres complètes, vol. IX, pp. 980-1001.

1952

Quelques remarques sur la loi naturelle, Oeuvres complètes, vol. X, pp. 955-974.

1953

Approches de Dieu, Oeuvres complètes, vol. X, pp. 9-99.

L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie (título original: Creative intuition in art and poetry), Oeuvres complètes, vol. X, pp. 101-601.

1956

⁴Este libro no está incluido en la edición oficial de las obras completas. Comprende la transcripción dactilográfica de unas lecciones orales impartidas por Maritain en Eau Vive (en 1950) que fue publicada sólo póstumamente y, por tanto, sin que Maritain pudiera revisar el contenido. La primera edición fue publicada en italiano gracias a la traducción de F. Viola bajo el título *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1985.

Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes, Oeuvres complètes, vol. X, pp. 975-1044.

1957

Pour une philosophie de l'histoire (título original: On the Philosophy of History), Oeuvres complètes, vol. X, pp. 603-761.

1960

La philosophie morale I: Examen historique et critique des grands systèmes, Oeuvres complètes, vol. XI, pp. 233-1040.

1965

Carnet de notes, Oeuvres complètes, vol. XII, pp. 125-427.

1966

Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent, Oeuvres complètes, vol. XII, pp. 663-1035.

1967

De la grâce et de l'humanité du Jésus, Oeuvres complètes, vol. XII, pp. 1037-1176.

1970

De l'Église du Christ. La personne de l'Église et son personnel, Oeuvres complètes, vol. XIII, pp. 9-411.

2. Obras de Raïssa Maritain

Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale (1942), Oeuvres complètes, vol. XIV, pp. 567-617.

Les grandes amitiés (1941-1944), Oeuvres complètes, vol. XIV, pp. 619-1083.

3. Obras sobre el pensamiento de Jacques Maritain

ALDRICH, L., The development of Jacques Maritain's epistemology of the natural law, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1993.

BONIFAY, J.M., La nature de la science politique dans l'oeuvre de Jacques Maritain, Atalta, Vauvenarges 1969.

BARS, H., Maritain en notre temps, Grasset, Paris 1959.

BRAZZOLA, G., *Introducción, Postface* (pp. 239-247) *y notas a La loi naturelle ou loi non écrite*. El *Postface* fue previamente publicado en «Nova et vetera», 2 (1986), pp. 141-146.

- BURGOS, J.M., *Cinco claves para comprender a Jacques Maritain*, «Acta Philosophica», 4 (1995), pp. 5-25.
- CALO, J.R., BARCALA, D., *El pensamiento de Jacques Maritain*, Cincel, Madrid 1988.
- CAMPANINI, G., L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain, Morcelliana, Brescia 1975.
- CASPANI, A.M., Per un'epistemologia integrale: la conoscenza per connaturalità in Jacques Maritain, «Doctor communis», 1 (1982), pp. 39-67.
- CLERICO, C., *Dottrina di Maritain sulla Morale come scienza pratica*, Dissertatio ad lauream, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1959. Existe un extracto con el mismo título publicado en Modena en 1968.
- CHALMETA, G., *Intuición ética e intuición estética en Jacques Maritain*, «Anuario Filosófico», 2 (1987), pp. 139-147.
- Jacques Maritain: El elemento gnoseológico en la constitución de la ley moral natural, Extractum ex dissertatione ad Doctoratum, Pontificia Universidad Urbaniana, Roma 1989.
- DALY, M.F., Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain. A critical study, Officium Libri Catholici, Roma 1966.
- DEMAN, T., *Sur l'organisation du savoir moral*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 23 (1934), pp. 258-280.
- ELDERS, L., *Intelletto pratico e ricerca di Dio*, en *Jacques Maritain oggi*, (a cura di V. Possenti), Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 456-462.
- FINANCE, J. DE, L'ontologia della persona e della libertà, en Jacques Maritain oggi, (a cura di V. Possenti), Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 156-173.
- *I diversi tipi di libertà in Maritain*, en *Jacques Maritain*, protagonista del XX secolo, (a cura di R. Carmagnani e P. Rizzuto), Massimo, Milano 1983, pp. 109-123.
- ISHIWAKI, J.Y., La connaissance de l'existence de Dieu chez M. Jacques Maritain. De cognitione, affirmatione et negatione existentiae Dei, Excerpta ex dissertatione ad lauream, Pontificia Universitas Gregoriana, Tokyo 1970.
- LABOURDETTE, M.-M., Connaissance pratique et savoir moral, en *Jacques Maritain. Son oeuvre philosophique*, «Revue Thomiste», 1-2 (1948), pp. 142-179.

- *J. Maritain nous instrouit encore*, «Revue Thomiste», 4 (1987), pp. 655-663.
- LORENZINI, M., L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990.
- MACINERNY, R., Art and Prudence. Studies in the thought of Jacques Maritain, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana, USA) 1988.
- MANCINI, I., Come leggere Maritain, Morcelliana, Brescia 1993.
- MCCOOL, G.A., From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism, Fordham University Press, New York 1992.
- MORENO, F., Actualidad de Jacques Maritain, Marracci, Santiago (Chile) 1987.
- MORRA, G., Il fondamento teologico della morale, en Jacques Maritain (a cura di A. Pavan), Morcelliana, Brescia 1967.
- MOSSO, S., Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain, Massimo, Milano 1979.
- La decisione morale della persona come «creazione» secondo la concezione tomista di J. Maritain, en Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, VI, pp. 88-97.
- Il ruolo della connaturalità affettiva nella conoscenza morale secondo Jacques Maritain, en Jacques Maritain oggi, (a cura di V. Possenti), Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 525-546.
- NICOLAS, J.M., La liberté humaine et le problème du mal, en Jacques Maritain. Son oeuvre philosophique, «Revue Thomiste», 1-2, (1948), pp. 191-217.
- PAVAN, A., La formazione del pensiero di J. Maritain, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1985².
- POSSENTI, V., La vita preconscia dello spirito nella filosofia della persona di Jacques Maritain, en Jacques Maritain oggi, (a cura di V. Possenti), Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 228-242.
- Per una filosofia della transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain, Massimo, Milano 1984.
- RAMÍREZ, S., Sur l'organisation du savoir moral, «Bulletin Thomiste», 4 (1935), pp. 423-432.
- RIGOBELLO, A., *Il personalismo di J. Maritain e di Emmanuel Mounier*, en *Jacques Maritain*, (a cura di A. Pavan), Morcelliana, Brescia 1967, pp. 57-81.

- SANABRIA, J.R., La dialéctica inmanente del primer acto de libertad según Jacques Maritain, «Revista de filosofía (México-UIA)», 5 (1972), pp. 297-321.
- SCOLA, A., L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain, Jaca Book, Milano 1982.
- SERRETI, M., Etica e antropologia filosofica. Considerazioni su Maritain e Wojtyla, «Sapienza», (1985), pp. 15-31.
- VIOLA, F., Jacques Maritain et les problèmes épistemologiques actuels de la science juridique, «Nova et vetera», 53 (1978), pp. 279-290.
- Introduzione e note a "Nove lezioni sulla legge naturale" (traducción italiana de La loi naturelle ou loi non écrite), Jaca Book, Milano 1985.
- VIOTTO, P., La «scienza pratica» nel realismo esistenziale di Maritain, «Per la filosofia», 23 (1991), pp. 110-119.

4. Otra bibliografía utilizada

- ABBÀ, G., Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino, LAS, Roma 1983.
- Felicità, vita buona e virtù, LAS, Roma 1989.
- AGUSTÍN (san), De Trinitate, Corpus Christianorum (serie Latina), L.
- ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafisica*, Eunsa, Pamplona 1984.
- ANSALDO, A., El primer principio del obrar moral y las normas morales específicas en el pensamiento de G. Grisez y J. Finnis, Dissertatio ad lauream, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1989.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, (traducción de T. Calvo), Gredos, Madrid 1978.
- Etica Nicomáquea, (traducción de J. Pallí), Gredos, Madrid 1985.
- BELMANS, T.-G., Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de S. Thomas, Editrice Vaticana, Roma 1980.
- Au croisement des chemins en morale fondamentale, «Revue Thomiste», 89 (1989), pp. 246-278.
- Le «jugement prudentiel» chez saint Thomas. Réponse a R. McInerny, «Revue Thomiste», 91 (1991), pp. 414-420.

- BENÉYTEZ, G., *La libertad en el pensamiento de Karol Wojtyla*, Excerpta e dissertationibus in philosophia, Universidad de Navarra, Pamplona 1991, vol. I, n. 2, pp. 89-176.
- BERTI, E., Le vie della ragione, Il Mulino, Bologna 1987.
- BIFFI, I., *Il giudizio «per quandam connaturalitatem» o «per modum inclinationis» secondo san Tommaso: analisi e prospettive*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 66 (1974), pp. 356-393.
- BOYLE, J., FINNIS, J., GRISEZ, G., *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, «The American Journal of Jurisprudence», 32 (1987), pp. 99-151.
- BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Ediciones Encuentro, Madrid 1992.
- CAFFARRA, C., Primum quod cadit in apprehensione practicae rationis (I-II, q. 94, a. 2). Variazioni su un tema tomista, «Euntes Docete», 39 (1986), pp. 387-408.
- CALDERA, R.T., Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin, J. Vrin, Paris 1980.
- CAYETANO, Commentaria in Summam Theologiae, S. Thomae Aq., Opera Omnia, ed. Leonina, Romae 1888-1906.
- D'AGOSTINO, F., *Pluralismo culturale e universalità dei diritti*, «Acta Philosophica», 2 (1993), pp. 217-231.
- D'AVENIA, M., La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.
- DEMAN, Th., La prudence, Revue des jeunes, Desclée 1949.
- FINANCE, J. DE, *Essai sur l'agir humain*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1962.
- *Etica generale*, Tipografia meridionale, Cassano Murge (Bari) 1975.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Natural Law and the "Is"—"Ought" Question. An invitation to professor Veatch, «Catholic Lawyer», 26 (1980-1981), pp. 265-277.
- Fundamentals of Ethics, Clarendon Press, Oxford 1983.
- GAHL, R., Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez, Finnis and Boyle, Excerpta ex dissertatione ad lauream, Roman Atheneum of the Holy Cross, Rome 1994.

- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Intellectualisme et libertè chez saint Thomas*, «Revues des Sciences Philosophiques et Théologiques» (1907), pp. 649-673 y (1908), pp. 5-32.
- GILSON, E., Lo spirito della filosofia medioevale, Morcelliana, Brescia 1988.
- GIOVANNI, A. DI, «Connaturalità» e «inconscio» nella norma morale, en Fondazione e interpretazione della norma, Morcelliana, Brescia, 1986, pp. 171-191.
- GREDT, I., *Elementa Philosophiae aristotelico-tomisticae*, Herder, Friburgo 1929⁵.
- GRISEZ, G., The first principle of practical reason. A commentary on the Summa theologica, 1-2, Question 94, Article 2, «Natural Law Forum», 10 (1965), pp. 168-201.
- The Way of the Lord Jesus, I. Christian Moral Principles, Franciscan Herald Press, Chicago 1983.
- GUARDINI, R., Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica, La Scuola, Brescia 1987.
- HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, EUNSA, Pamplona 1981.
- HITTINGER, R., A Critique of the New Natural Law Theory, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1987.
- HUME, D., A Treatise of Human Nature (1740), en British Moralists, Raphael.
- INCIARTE, F., *Practical truth*, en *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 201-215.
- JAEGER, W., Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale, La nuova Italia, Firenze 1968.
- JOHNSTONE, B., The Structures of Practical Reason: Traditional theories and Contemporary Questions, «The Thomist», 50 (1986), pp. 417-446.
- JUAN DE SANTO TOMÁS, Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi, Marietti, Torino 1930.
- Cursus Theologicus, Desclée de Brouwer, París.
- KACZYNSKI, E., *La coscienza morale nella teologia contemporanea*, en *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, (a cura di A. Lobato), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, pp. 47-80.

- KALINOWSKI, G., Le problème de la vérité en morale et en droit, Lyon 1967.
- LAFRANCONI, D., voz Legge naturale en Dizionario teologico interdisciplinare (I), Marietti, Casale Monteferrato 1977, pp. 371-384.
- LEHU, L., La raison règle de la moralité d'après Saint Thomas, Gabalda, Paris 1930.
- LIVI, A., Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali, Japadre, Firenze 1969.
- LOBATO, A., Coscienza morale e storicità dell'uomo in San Tommaso d'Aquino, en Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo, (a cura di A. Lobato), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, pp. 9-46.
- LOTTIN, O., Morale fondamentale, Desclée, Tournai-Paris 1954.
- LLANO, A., Filosofia della conoscenza, Le Mounnier, Firenze 1987.
- MACINERNY, R., *The Principles of Natural Law*, «The American Journal of Jurisprudence», 25 (1980), pp. 1-15.
- The Right Deed for the Wrong Reason: Comments on Belmans, «Doctor communis», 43 (1990), pp. 234-239.
- Aquinas on Human Action. A Theory of Practice, The Catholic University of America Press, Washington 1992.
- MACINTYRE, A., Tras la virtud, Editorial Crítica, Barcelona 1987.
- Whose justice? Which rationality?, Duckworth, London 1988.
- Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición, Rialp, Madrid 1992.
- MANZONI, A., *Osservazioni sulla morale cattolica*, Edizione Paoline, Torino 1986.
- MELINA, L., La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di S. Tommaso all'Etica Nicomachea, Città Nuova Editrice, Roma 1987.
- MILLÁN-PUELLES, A., La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista, Rialp, Madrid 1994.
- MOORE, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903.
- PERO-SANZ, J.M., El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista, Rialp, Madrid 1964.
- RAMÍREZ, S., La prudencia, Palabra, Madrid 1979.

- RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Vienna 1987.
- La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica, Armando, Roma 1994.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica. Il rapporto fra libertà & virtù*, Edizioni Ares, Milano 1988.
- Ética general, Eunsa, Pamplona 1991.
- SANGUINETI, J.J., *Logica e gnoseologia*, Urbaniana University Press, Roma 1983.
- Logica filosofica, Le Monnier, Firenze 1987.
- SEIDL, H., *Problemi attuali intorno alla giustificazione della coscienza morale*, en *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, (a cura di A. Lobato), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, pp. 81-110.
- SIMON, Y., *Critique de la connaissance morale*, Desclée de Brouwer, Paris 1934.
- SMITH, J.E., *Humanae vitae: A Generation Later*, The Catholic University of America Press, Washington 1992.
- THIRY, L., Speculativum-practicum secundum S. Thomam, quo modo se habeant in actu humano, «Studia Anselmiana», 9 (1939).
- TOMÁS DE AQUINO, Opera omnia, Edición Marietti.
- Contra Gentes
- De Potentia (Quaestiones disputatae)
- De Veritate (Quaestiones disputatae)
- Expositio super Dionysium De divinis nominibus
- Expositio super librum Boethii de Trinitate
- Scriptum super Libros Sententiarum
- Sententia libri Ethicorum
- Sententia super De Anima
- Sententia super Posteriora Analytica
- Summa Theologiae I, I-II, II-II, III.
- VICENTE ARREGUI, J., El carácter práctico del conocimiento moral según S. Tomás, «Anuario Filosófico», 13 (1980), pp. 101-128.
- El papel de la estética en la ética, «Pensamiento», 176 (1988), pp. 439-453.
- VOLPI, F., La rinascita della filosofia pratica in Germania, en Filosofia pratica e scienza politica, (a cura di C. Pacchiani), Francisci editore, Padova 1980, pp. 11-97.

WOJTYLA, K., Amore e responsabilità, Marietti, Genova 19834.

- I fondamenti dell'ordine etico, Cseo, Bologna 1980.
- Persona e atto, Editrice Vaticana, Roma 1982. (GIOVANNI PAOLO II), Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1992³.

Índice General

Prólogo1	
1. Introducción5	
1. La inteligencia práctica en la tradición tomista5	
2. Jacques Maritain: entre la tradición y la novedad7	
3. Estructura y características del trabajo10	
2. La Originalidad de la Inteligencia Práctica	
1. Las bases del problema15	
a) Tres etapas de reflexión15	
b) Inteligencia práctica versus inteligencia especula-	
tiva: unidad, distinción, analogía20	
2. La emergencia de la originalidad	
a) Lo operable en cuanto que operable28	
b) El flujo compositivo hacia la acción	
c) Dirigir: acto de la inteligencia práctica	
c.1) Primera aclaración: el fin del agente y el fin	
del conocimiento práctico	
bate con S. Ramírez40	
d) Dirigir hacia un fin	
e) Sobre la voluntad	
3. La formulación definitiva	
a) Modelar la actividad humana	
b) Creatividad: sobre la acción que no existe47	
c) La inteligencia en la voluntad50	
4. Sobre la verdad práctica	
a) La originalidad de la verdad práctica	
b) Dos formulaciones53	
c) Algunas observaciones56	
3. La Originalidad de la Inteligencia Ética59	
1. La experiencia moral59	
a) Características epistemológicas de la experiencia	

moral	60
b) El contenido de la experiencia moral: obligación,	
valor, fin	62
2. El doble movimiento de la inteligencia ética	67
a) El conocimiento del valor	68
b) La dirección hacia el fin	71
3. Algunas cuestiones particulares	73
a) La forma de la moralidad	74
b) El reto del emotivismo	78
c) La "falacia naturalista": ¿existe un camino del ser	
al deber-ser?	80
4. El Conocimiento por Inclinación del Valor	85
1. El origen de la propuesta maritainiana	
2. Premisas antropológicas	
a) El preconsciente espiritual	89
b) Los dos tipos de inclinaciones	93
3. El proceso psicológico del conocimiento por inclina-	
ción del valor	
a) La descripción de Neuf leçons	
b) Las aportaciones de la teoría estética	
4. Valoración de la propuesta maritainiana	
a) Méritos	
b) El problema del concepto	
c) Las inclinaciones como medio intencional	
d) Límites	108
5. El Primer Principio o el Preámbulo de la Ley Natural	113
1. Hay que hacer el bien, hay que evitar el mal	114
2. Modo de conocimiento y estructura lógica del primer	
principio	
3. Elementos para una comprensión del primer principio	119
4. El primer principio como preámbulo de la ley natural	122
6. La Ley Natural o la Ley No Escrita	127
1. Introducción: los tres elementos de la ley natural	
El elemento ontológico	

3. El elemento gnoseológico de la ley natural	136
a) Una ley no escrita	
b) La via per inclinationem en la ley natural	138
c) El progreso histórico de la conciencia moral	
d) El derecho de gentes y la ley positiva	152
e) La tensión entre el elemento ontológico y el	
gnoseológico y otras observaciones	155
4. El elemento teológico	160
a) La luz divina impresa en nosotros	160
b) El problema de la autonomía cognoscitiva del hombre	165
c) El conocimiento práctico de Dios	
,	
7. La Introducción de la Acción en la Existencia	
1. La interiorización de la ley natural	1//
a) El punto de partida: los juicios de conciencia en estado separado	177
b) Historia, cultura, subjetividad: el juicio de concien-	1//
cia en estado circunstanciado	180
c) El juicio de conciencia	
d) Universalidad versus singularidad: más allá de	101
Kierkegaard	185
2. El juicio práctico: la revelación del hombre a sí	
mismo	188
a) Un juicio esencialmente práctico	
b) La rectitud de la voluntad actual como medida del	
juicio práctico	194
c) La libertad como señorío de la voluntad sobre el	
juicio práctico que la determina	198
d) De posibles cortocircuitos	201
3. La prudencia	205
a) La prudencia como virtud	205
b) La prudencia en el proceso de interiorización de la	

ley natural	209
Epílogo	213
Bibliografía	221
1. Obras de Jacques Maritain	221
2. Obras de Raïssa Maritain	224
3. Obras sobre el pensamiento de Jacques Maritain	224
4. Otra bibliografia utilizada	227
Índice general	237