



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



016-03i

“REALISMO CRÍTICO”

Jacques Maritain

Introducción al capítulo III, El Realismo Crítico,
del libro ‘Los Grados del Saber’ de 1932.

Luego de publicarse la segunda edición de ‘Los Grados del Saber’ en 1934, Etienne Gilson objetó el uso de la expresión ‘*realismo crítico*’, allí expuesta, en sus libros ‘El Realismo Metódico’ (1935) y ‘Realismo Tomista y Crítica del Conocimiento’ (1939), lo que dio lugar a una respuesta que Maritain incorporó como introducción al capítulo III, El Realismo Crítico, en la tercera edición de ‘Los Grados del Saber’, en 1939.

Para no caer en confusiones en torno a la magnitud de esta discrepancia, cabe destacar que el propio Maritain señala, en el prólogo a la tercera edición, que “entre las posiciones de Gilson y las nuestras no hay ninguna diferencia sustancial. Sin embargo, mantenemos como bien fundada la expresión ‘realismo crítico’, porque si «*en tal caso la palabra crítico no significa nada más que filosófico*», caracteriza, con todo, y muy exactamente una función especial de la Filosofía Primera, que es la de juzgarse a sí misma y juzgar sus propios principios”.

He aquí la respuesta de Maritain.

1. Con la expresión “realismo crítico” designamos aquí, no las ideas de los filósofos contemporáneos que, sobre todo en América y en Alemania, han adoptado este nombre para caracterizar sus posiciones, sino la concepción aristotélico-tomista del conocimiento. Nos parece que en verdad ésta última merece con mayor razón dicho nombre.

Etienne Gilson ha suscitado al respecto una fructuosa e interesante controversia al sostener que el realismo tomista constituye, en efecto, un realismo “metódico” y no “ingenuo”, pero que no se podría tomar como un realismo “crítico” sino cediendo, en el instante en que se pretende echarlos por tierra, a los prestigios del idealismo.

El estudio de Etienne Gilson es interesante por muchas observaciones atinadas y muy agudas; y muestra excelentemente que sería vano exigir al cogito cartesiano, aun con la introducción de cualquier enmienda, el principio de una noética realista. *“Quien comienza en idealista, escribe, termina necesariamente en idealista; no es posible hacer concesiones al idealismo. Si alguien dudara de esta afirmación, ahí está la historia que lo atestigua. Cogito, ergo res sunt [“pienso, luego las cosas son”], esto es el cartesianismo, es decir, la antítesis exacta de lo que se considera como el realismo escolástico, y la causa de su ruina. Nadie se ha esforzado más que Descartes por tender, apoyándose en el principio de causalidad, un puente entre el pensamiento y las cosas; él fue el primero en este intento: sentíase obligado a ello por haber tomado como punto de partida del conocimiento la intuición del pensamiento: es pues estrictamente verdad decir que todo escolástico que se cree realista porque acepta dicho planteamiento del problema, es en realidad un cartesiano. . . La experiencia cartesiana fue una empresa metafísica admirable: llevaba el sello del genio más puro; le debemos mucho, aunque no sea más que el haber probado brillantemente que toda experiencia de ese género está condenada por anticipado al fracaso; pero es el colmo de la ingenuidad el resucitarla con la esperanza de recoger resultados contrarios a los que siempre ha dado, puesto que es de su esencia el darlos. [...] Se puede comenzar con Descartes, pero no se puede terminar sino con Berkeley o con Kant. Hay una necesidad interna de las esencias metafísicas, y el progreso de la filosofía consiste precisamente en adquirir poco a poco una conciencia cada vez más clara de los contenidos de esas esencias. [...] Jamás de un Cogito saldrá la justificación del realismo de santo Tomás de Aquino”* [1].

1 E. Gilson, *Le Réalisme méthodique*, en *Philosophia perennis* (Mélanges Geyser) Resenburg, 1930, pp. 745-755.

¡Aurea dicta! ¡No es posible hablar mejor! Demos gracias a un filósofo nutrido en las disciplinas de la historia por su testimonio tan vigoroso, en nombre de la historia misma, acerca de las necesidades inteligibles que regulan, en medio de todos los accidentes de la causalidad material, el desenvolvimiento histórico del pensamiento. La crítica del idealismo que bajo este punto de vista sugiere es de las más oportunas. La historia atestigua a la vez la impotencia esencial del idealismo “*para pasar de la crítica a la construcción positiva*” y para conceder a la filosofía un contenido propio, distinto del de la ciencia elegida como reguladora - y la necesidad en que él se encuentra de sustituir lo real (porque no quiere partir de la cosa, sino del pensamiento) por seres de razón “*que no son sino moneda falsa*” [2].

Es exactísimo, por otra parte, que ni Aristóteles ni santo Tomás, fundamental y conscientemente “realistas”, *in actu exercito* [“vitalmente”], sintieron la necesidad de calificarse realistas en el sentido que en nuestros días damos al vocablo; no había surgido aún en Occidente, como doctrina y sistema, el error al que el realismo se opone. Pero el realismo profesado en nuestros días por los tomistas no representa sino un tránsito de lo implícito a lo explícito. Ciertamente que en sí, esta explicitación constituye un progreso. Hasta se puede pensar que el idealismo ha desempeñado aquí una función histórica necesaria. Precisamente porque la aptitud de nuestras facultades cognoscitivas de aprehender lo real es un dato o principio de naturaleza y porque un pensamiento de hombre, en razón de su vigor nativo, va hacia lo que es, con tanta mayor espontaneidad cuanto es más sana, era necesario, por decido así, el fermento patógeno del Cogito cartesiano y la manera extraviada cómo el idealismo ha planteado el problema crítico, para forzar a la inteligencia filosófica a replegarse deliberadamente y a entrar con más decisión en una fase de flexibilidad que, como tal, cualquiera que haya sido el precio pagado, contribuye a manifestar más la espiritualidad de la razón.

Si bien es cierto que el idealismo es en sí para el pensamiento una experiencia trágica – en la que, como en toda tragedia verdadera, un suicidio constituye el desenlace – también es verdad que le abre – con tal que sepa desentenderse de él por completo – con una nueva problemática nuevas posibilidades de ahondamiento a las que nunca podrá renunciar. Es necesario

2 Ibid., p. 754

en consecuencia evitar con cuidado un doble peligro: el primero consistiría en aceptar, bajo cualquier título, y aun en su parte más mínima, la posición idealista del problema crítico; y en esto estamos plenamente de acuerdo con Gilson; el segundo consistiría en rechazar toda posibilidad, sea cual fuere, de plantear como filosóficamente soluble el problema crítico. En este punto nos separamos de E. Gilson. Creemos que es posible – y es éste el oficio propio de la sabiduría – plantear este problema de una manera por completo diferente a la del idealismo.

No es exacto, a nuestro modo de ver, que el realismo no exista sino por el idealismo [3] (de este modo ninguna tesis verdadera existiría sino por el error que ella refuta, ninguna definición dogmática sino por la herejía a la cual se opone); ni que el realismo, para ser crítico, deba “pedir prestado” al idealismo “el planteamiento del problema”. No basta tampoco observar que el realismo triunfa en donde el idealismo fracasa, ni demostrar la impotencia de este último para construir una filosofía viable [4]. Sin duda es éste un signo indirecto cuyo valor debe tenerse en cuenta; pero es necesario llevar a la inteligencia la profunda persuasión de la imposibilidad absoluta, de la imposibilidad en sí del idealismo. No hay por lo demás razón para dejar al idealismo el uso y la posesión de la palabra “crítico” y del significado de la misma. “*Criticar es, en el sentido estricto, juzgar conforme a las exigencias del objeto sujeto a examen*”. [5] Y ¿cómo el juicio y la dirección de sí por sí podrían ser ajenos a una filosofía para la cual el espíritu se caracteriza por la capacidad de un retorno completo sobre sí mismo? En verdad, como lo hemos observado en una obra precedente [6], ‘Reflexiones sobre la Inteligencia’ (1924) y como J. de Tonquédec lo ha notado con insistencia, lo que ante todo se ha de reprobear a la crítica idealista es el no ser bastante crítica.

2. El problema crítico no es: ¿Cómo pasar del *percipi al esse* [“del ser percibido a la existencia”]? Siendo el pensamiento el único objeto que el mismo pensamiento percibe de una manera indubitable, ¿se puede mostrar

3 Ibid., p. 751

4 Ibid., p. 753

5 R. Garrigou-Lagrange, *Le Réalisme Thomiste et le Mystère de la connaissance*, *Revue de Philosophie*, 1931, p. 12.

6 J. Maritain, *Réflexions sur l’Intelligence*

que también aprehende cosas, algo real que lo mide? Sino que se plantea en estos términos: ¿Qué valor se debe conceder, en los diferentes grados de la elaboración del saber, al *percipere* y al *judicare* [al “percibir” y al “juzgar”]? Siendo un hecho que el pensamiento se presenta desde el primer instante como asegurado sobre las cosas y medido por un *esse* independiente del mismo, ¿cómo juzgar si, tanto al principio como en las diversas fases del conocimiento humano, esa pretensión está justificada, y cómo, y en qué condiciones, y en qué medida?

Es absurdo exigir al pensamiento filosófico que comience, antes de conocer nada válidamente, por probar que puede conocer (cosa que no podría hacer sino conociendo); es absurdo suponer de antemano que lo que no puede menos de ser juzgado verdadero por el pensamiento podría, por obra de algún genio maligno, no ser verdadero, para exigir de inmediato a este mismo pensamiento la demostración de que de hecho no es así; o admitir que el pensamiento podría no captar sino objetos-fenómenos, y exigirle demostrar que tales objetos son realidades extramentales. He ahí otras tantas “cuestiones necias” que santo Tomás, siguiendo a san Pablo, nos recomienda evitar.

Pero cuando el pensamiento ha comenzado a ejercitarse, a conocer y a filosofar, a adquirir certezas de ciencia y de sabiduría sobre las cosas y sobre el alma y sobre su causa primera, debe replegarse sobre sí mismo y sobre esa adquisición y aplicarse a conocer el conocimiento, a juzgar del mismo y a verificarlo (para luego avanzar de nuevo y volver a retornar sobre sí mismo...). Tal trabajo es tarea de la sabiduría metafísica; situada ésta en la cumbre natural de la espiritualidad entre las ciencias, puede retornar sobre los principios de éstas y sobre los suyos propios para justificarlos (si no por una demostración directa, al menos por reducción al imposible), y realizar así ese repliegue perfecto sobre sí mismo, función propia del espíritu.

Es ésta una tarea ingrata en un sentido y arriesgada (según se ha demostrado), como todo lo que es recensión, enumeración, inventario, cómputo y valuación refleja, y va en dirección contraria al movimiento directo de la naturaleza; pero a la vez tarea indispensable, porque la inteligencia, mejor aun que la mano, debe examinar sus instrumentos, y el instrumento que es ella misma; la sobriedad y la humildad de la verdadera ciencia son en este caso particularmente necesarias, así como

el respeto al objeto, que es aquí el misterio propio del conocimiento. Las verdades fundamentales, en particular la validez general del conocimiento y de los primeros principios, son confirmados aquí humildemente, por la imposibilidad de sus contradictorias; vendrá luego la tarea principal en donde la investigación puede avanzar e irse depurando indefinidamente: consiste, por una parte, en analizar y describir – respetando su integridad – el contenido objetivo del conocimiento en sus diversas fases y el testimonio que él da de sí mismo; y por otra parte, en tratar de penetrar metafísicamente en su naturaleza y en sus causas, y de hacerle, hablando con propiedad, que se conozca a sí mismo. Después de esto se podrá proceder detalladamente al discernimiento de los valores gnoseológicos y a distinguir bien lo que, en la obra del saber, depende de lo real y lo que depende de la actividad constructiva de nuestro espíritu (así el tratado de los nombres divinos en la Suma es una crítica del conocimiento teológico; de la misma manera, toda investigación del verdadero significado de la teoría física es un ensayo de crítica del conocimiento físico-matemático), como también al descubrimiento de las leyes de este tópico trascendental.

En todo esto el espíritu adquirirá un conocimiento exacto y verdadero del objeto propuesto y juzgará de él en virtud de las necesidades intrínsecas propias del saber: así habrá creado en toda propiedad una verdadera crítica del conocimiento. Pero su obra será siempre, y por esencia, un llegar a tomar conciencia, un puro repliegue sobre otra actividad que es conocimiento de las cosas, un trabajo puramente reflexivo; comprendida plenamente esta condición, el principal peligro ha sido ya salvado: la crítica del conocimiento que acaba de nacer queda libre de todo germen de contaminación idealista. Es, en efecto, esencial a todo idealismo mezclar a un proceso de pura reflexividad una preocupación constructiva (por más inconfesada que sea, por más disimulada que se presente bajo apariencias de simple rigor metódico) el cuidado al menos de supeditar previamente a este proceso la constitución de la filosofía, si es que no hace consistir la filosofía en este proceso mismo. Desde el instante en que se cae en la cuenta de que el trabajo de la crítica es pura y exclusivamente reflexivo, segundo (no sólo en el orden del tiempo sino en el de naturaleza), y que, en consecuencia, no es posible prescindir en lo más mínimo del conocimiento de lo real sino recurriendo a un proceso autofágico ilusorio, está ya uno inmunizado contra el fermento cartesiano.

“Sé que algo existe”

3. Si las observaciones precedentes son exactas, preciso es concluir que una crítica tomista del conocimiento se distinguirá desde el principio, y en razón de su manera misma de proceder, de cualquier crítica de tipo idealista, ante todo por las razones siguientes:

a) Bajo ningún concepto el puro *cogito* cerrado sobre sí mismo le proporcionará el punto de partida. La crítica, obra filosófica, lleva implícita una percepción consciente del espíritu, que vuelve filosóficamente sobre su obra previa de conocimiento; y su punto de partida no es la visualización explícita de hecho y cronológicamente primera (¿hasta qué momento de la experiencia infantil sería preciso, por lo demás, remontarse?), sino que es la percepción consciente verificada, como en derecho, y lógicamente primera, por el filósofo que saca a luz las más simples raíces del conocimiento. ¿Cómo determinar con exactitud ese punto de partida? Creemos que esta fundamental visualización consciente envuelve tres hechos primordiales que se implican recíprocamente y se imponen al análisis del filósofo: la evidencia irrecusable del principio de identidad, hecho primordial al cual conduce la resolución de los conocimientos ya adquiridos y en el que encontramos la primera conexión (de derecho) vivida del espíritu con las cosas; la veracidad general de nuestras facultades de conocimiento, que es como el primer testimonio, aun muy indeterminado, que se da a sí misma la inteligencia; la noción de verdad cuya dilucidación constituye para la crítica el primer problema que debe resolver. Si se quiere, pues, sintetizar en una fórmula la experiencia que sirve a la crítica de punto de partida, no se habrá de decir “yo pienso”, sino “ya tengo conciencia de que conozco”, “soy consciente de conocer al menos una cosa, a saber, que lo que es, es”.

El *Cogito, ergo sum* [“pienso, luego existo”] es ambiguo: pretende ser a la vez punto de partida de toda la filosofía y punto de partida de la crítica. Si buscáramos una fórmula igualmente ambigua que pudiera para estos dos fines, podríamos decir: “sé que algo ‘existe (o que puede existir)””, pero sería preciso de inmediato resolver este enunciado en los dos significados que envuelve y que deben ser diferenciados, porque uno concierne al conocimiento directo

y al movimiento primero del espíritu, y el otro al conocimiento reflejo y al movimiento segundo del espíritu. Cuando digo: “yo sé que cierta cosa es (o puede ser)”, puedo tener intención de afirmar simplemente que algo es (o puede ser); mi enunciado concierne en este caso al movimiento primero del espíritu y se refiere al punto de partida de la filosofía toda; la experiencia concreta que él traduce envuelve, por otra parte, toda la complejidad de mis actividades cognitivas, porque mi inteligencia capta ahí el ser inteligible al que ella tiende directamente, y que, percibido por ella, precisamente en cuanto posible que envuelve exigencias eternas, constituye el objeto de su primera certeza puramente intelectual (principio de identidad); mas ella lo percibe volviendo de hecho sobre cierto singular ofrecido por los sentidos y del que ella lo ha hecho surgir, y retornando asimismo, aunque de una manera totalmente implícita y por el solo hecho del juicio, sobre su mismo acto de conocer y su relación a la cosa, y sobre el yo que conoce y cuya existencia en acto – la más indubitable para mí de todas las existencias en acto – me es así conocida – pero como en germen (in actu primo) y no todavía efectivamente –, cada vez que conozco.

Si digo después de esto: “yo sé que algo es (o puede ser)” habiendo visualizado explícitamente lo que no estaba sino envuelto en el conocimiento directo, y teniendo la intención de afirmar que yo conozco que algo es o puede ser, mi enunciado concierne en este caso al movimiento segundo del espíritu, y se refiere al punto de partida de la crítica.

Por ahí se echa de ver cuál es la posición que defendemos. Siendo un hecho que la inteligencia va en primer término, no a sí misma ni al yo, sino al ser, la evidencia primera en absoluto (digo, la primera en el orden de la naturaleza, no hablo del orden cronológico, en donde con frecuencia lo que es primero en sí no está sino implícito), la evidencia primera en sí para la inteligencia es la del principio de identidad, “descubierto” en la aprehensión intelectual del ser o de lo real.

Hemos dicho que lo real en cuestión no es necesariamente de orden actual (existencial), si bien la inteligencia capta ante todo el principio de identidad como encarnado en el ejemplo de cierta existencia sensible. De por sí este principio tiene por objeto toda la extensión del ser, y ante todo, el orden de las esencias, lo real posible. Pero al mismo tiempo hemos dicho que en el orden inteligible se ofrece a la inteligencia en ese primer acto de percepción y de juicio, esta vez por

parte del sujeto, cierta realidad actual, a saber, la existencia del sujeto pensante mismo, aunque sólo de una manera implícita y preconsciente y en acto inicial, no todavía como objeto de conocimiento expreso.

Así la inteligencia abraza aquí, a la vez, en su esfera propia – lo real posible: el objeto (“todo ser. . .”) puesto ante el espíritu y percibido por él y significado en el enunciado del principio de identidad –, y lo real actual: la realidad del sujeto pensante; no percibida aún en acto último. El ser inteligible y el yo le son dados juntamente y desde el primer momento, mas el ser en el primer plano y como en el proscenio, y el yo en el último plano y como entre bastidores: pasará éste al primer plano tan sólo con el segundo movimiento del espíritu, en la intuición refleja que sirve de punto de partida a la crítica.

b) Una auténtica crítica del conocimiento no encierra tampoco ningún momento de duda real universal. Tal momento supone en efecto in *actu exercito*, la negación de aquello que se pretende ignorar aún (quiero decir, de la ordenación esencial de la inteligencia al ser); y eso es un círculo vicioso. Como en otra parte lo hemos indicado [7], la “universal duda de la verdad” de que habla santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, esa posición dubitativa, esa aporía universal que es privilegio de la me “parece que no”, por donde comienza toda investigación científica y que aquí no se detiene en nada, no es de ninguna manera una duda vivida o ejercida – ni tampoco fenomenológica –; es una duda no vivida sino significada como hipótesis por examinar, una duda concebida o representada (y en este sentido mucho más rigurosa y mucho más sincera que la cartesiana, porque no implica ficción alguna, ni una torsión arbitraria originada en la voluntad, ni ningún pseudo drama); y el término a que llega el espíritu, después de esta problematización universal, es precisamente la conciencia, clara y reflexiva, de la imposibilidad absoluta de realizar una duda universal (o una “posición entre paréntesis” universal de toda certeza sobre el ser de las cosas), y del conocimiento que poseía ya, implícito en el ejercicio de su actividad fundamental, no formulado pero presente desde el comienzo, de su ordenación esencial a la aprehensión de las cosas: porque, en todo juicio, la inteligencia se conoce tácita y virtualmente a sí misma, “cuya naturaleza es conformarse a las cosas” [8]; el realismo es vivido por la inteligencia antes de ser reconocido por ella.

7 J. Maritain, *Réflexions sur l’Intelligence*

8 Santo Tomás, ‘De Veritate’

c) En fin, una auténtica crítica del conocimiento, que comprende que es absurda la pretensión de hacer de un retorno sobre sus pasos el primer paso de una carrera, no pretende ser una condición previa de la filosofía. “*Lo que hay que hacer es librarse en primer lugar de la obsesión de la epistemología como condición previa de la filosofía*”^[9]. (Estamos al respecto en pleno acuerdo con E. Gilson) La concepción de los cartesianos y neocartesianos acerca del “radicalismo filosófico” aparece desde este punto de vista como el tipo exacto de la presunción en materia de saber humano.

La crítica del conocimiento supone antes de sí un amplio esfuerzo de saber – de conocimiento, no sólo espontáneo sino científico – y no sólo científico (en el sentido moderno de la palabra ciencia), sino filosófico y psicológico, lógico y metafísico. Y hasta forma parte del saber metafísico, suprema sabiduría de orden natural. Y si para la ordenación exterior y visible de un tratado escrito (en el que, por desgracia, se debe proceder como si el saber estuviera realizado y ultimado), conviene situar la crítica al principio de la metafísica, a modo de cierta introducción apologética – en realidad crítica, ontología y teología natural se van desarrollando simultáneamente; y están más estrechamente unidas que las virtudes morales, ya que integran un solo y mismo hábito específico. “*Es preciso que la epistemología, en lugar de ser una condición de la ontología, crezca en ella y con ella: debe explicar y a la vez ser explicada; debe sostenerla y ser sostenida por ella, como se sostienen mutuamente las partes de una verdadera filosofía*”^[10]. La crítica del conocimiento o la epistemología no existe en cuanto disciplina distinta de la metafísica. Darle una existencia aparte es poner un tercer término entre el realismo y el idealismo, entre el sí y el no: he ahí la pretensión de los modernos con su impensable noción de puro “fenómeno”, que vacía de ser al concepto mismo del ser, al más general de todos nuestros conceptos.

Así es como, desde el planteamiento mismo del problema y desde el primer paso, una crítica tomista del conocimiento se distingue de toda pseudo crítica idealista.

9 E. Gilson, op. cit., p.754

10 E. Gilson, op. cit., p. 755

4. ¿Juzgará Gilson, después de estas explicaciones, que sus objeciones en contra de la posibilidad de una crítica tomista del conocimiento no eran irreductibles y que la noción de un realismo crítico no es contradictoria como la de un círculo cuadrado?

Es claro, en todo caso, qué razones nos mueven a creer no sólo que el realismo tomista está lejos de ser realismo ingenuo (al menos si se entiende por ingenuidad ausencia de escrúpulo científico y de inquietud por la verificación; porque ingenuidad puede significar también naturalidad del proceso, reconocimiento de la primacía de la naturaleza sobre la reflexión), sino que es más bien un realismo “consciente, reflexivo y querido”, “metódico”, y además un realismo propia y verdaderamente crítico, más aún, la única doctrina gnoseológica que plenamente merece este nombre.

