



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



027-02

DEL SABER MORAL

Jacques Maritain

Transcripción parcial del Capítulo II del libro 'Para una Filosofía de la Persona Humana', que reúne conferencias dictadas por Maritain en Buenos Aires, Argentina, en 1936.

I

Hoy quiero hablaros del saber *moral* o *práctico*. Difícil cuestión es la relativa a la naturaleza y a *la organización del saber moral*: cuestión que no solamente interesa a la misma filosofía, sino también a la forma en que consideramos nuestra propia vida. De ella sólo trataré hoy algunos aspectos, primordiales a mi entender, y que son los que importa dilucidar ante todo. Veamos cómo se presenta el problema, o cuál es el estado de la cuestión.

Sabemos, por una parte, que los antiguos filósofos, desde los socráticos hasta los últimos representantes de la escuela estoica, edificaron sistemas de ética filosófica independientes de la revelación judeo-cristiana. Aristóteles echó las bases de una ética natural que vino a ser parte de la herencia de la civilización occidental y que los moralistas cristianos han utilizado ampliamente.

Por otra parte el Evangelio nos propone una regla de vida supra-filosófica, una moral del reino de Dios, y los Doctores de la Fe, particularmente San Pablo, San Agustín y Santo Tomás, nos enseñan que la salvación y el sentido de la vida humana dependen del orden sobrenatural y de las virtudes sobrenaturales. El justo vive de la fe; si somos pacientes, si permanecemos firmes en las pruebas, es porque esperamos. ¿Y qué esperamos? Ver a Dios como Él se ve a sí mismo. Sin la caridad soy como campana que retiñe, un poco de ruido vano. Toda nuestra vida moral está suspendida así de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Si no puedo ser salvo sin esas virtudes sobrenaturales (que han sido prometidas, por lo demás, a todo hombre de buena voluntad) ¿cómo viviría sin ellas rectamente?

De ahí deriva, en el orden mismo de la crítica del conocimiento y de la epistemología, el problema de la filosofía moral: ¿Existe una filosofía moral distinta de la teología, de la ciencia de la fe? Y suponiendo que así sea ¿debe constituir ella una filosofía moral independiente, un sistema de ética natural independiente de la fe? (Ya sabemos que distinguir no es separar, son cosas muy diferentes; nada hay más distinto que Dios y la criatura, pero nada hay más dependiente que la criatura respecto a Dios...).

Agregaré que el problema de la filosofía moral tiene en nuestros días especial importancia. En efecto, a la consideración del filósofo se impone una cantidad de problemas derivados de la etnología, de la sociología, de la filosofía de la cultura, de la psicología concreta y de la psicología trascendente, que interesan a la condición concreta del ser humano. Según la manera como el filósofo conciba la filosofía moral y la organización del saber moral, tratará dichos problemas en forma muy distinta.

Tenemos un ejemplo particularmente apremiante de ello en los estudios de mística comparada. Es inevitable que el pensamiento del filósofo se dirija a las cosas de la vida espiritual y de la vida mística, de la gracia y de la santidad, puesto que tales cosas se hallan en el corazón del universo humano existencialmente considerado. De hecho comprobamos que muchos filósofos, aunque animados de verdadero anhelo de objetividad, tratan de esas cosas en forma defectuosa y que altera el objeto. En consecuencia, ¿cómo podrá el filósofo, sin salirse de su órbita, tratar de esas cosas con un método que no sea defectuoso, ni destruya su objeto como los reactivos colorantes matan el protoplasma vivo? La investigación que emprendemos debe permitirnos responder a esta pregunta.

II

Ante todo son necesarias ciertas explicaciones, relativas a la naturaleza del saber moral o práctico en cuanto se opone al saber *especulativo*. Esa distinción, de importancia verdaderamente fundamental, entre el saber especulativo y el saber práctico, remonta a Aristóteles. Éste nos dice que el conocimiento especulativo conoce para conocer y que el conocimiento práctico no conoce para conocer sino para obrar y para dirigir la acción. Importa comprender aquí que no se trata de una simple diferencia de actitud del sujeto pensante; por el contrario, la diferencia de las finalidades penetra el objeto mismo del saber, de suerte que desde el principio difiere la manera como proceden hacia la verdad y se constituyen como ciencias la ciencia práctica y la ciencia especulativa.

La noción de ciencia práctica se ha perdido para los modernos, con gran detrimento de la inteligencia. Quienes la han hallado de nuevo la han desnaturalizado extremándola y repudiando todo conocimiento especulativo de ella, lo que equivale a desconocer la inteligencia misma. Así, para Karl Marx toda ciencia es de suyo, y esencialmente, transformadora de las cosas, y su verdad consiste en verificarse por la acción, la *praxis*. Pero en general, prescindiendo de la concepción marxista del saber, debe decirse que los modernos desconocen el saber práctico y confunden una ciencia práctica con una ciencia aplicada, cosa muy distinta.

Ciencia aplicada es una ciencia especulativa por su esencia y cuyas conclusiones son utilizadas para obrar. La ciencia práctica no ha comenzado siendo especulativa, es práctica por su esencia y desde su constitución; aun en sus partes más teóricas tiende desde el origen hacia un efecto que ha de introducirse en la existencia. Si un hombre estudia la aritmética por sí misma y otro la estudia para dar con una combinación infalible en el juego de la ruleta, el fin de estos hombres difiere pero en ambos casos la aritmética sigue siendo lo que es en su esencia: una ciencia de orden especulativo, cuyo objeto consiste en las leyes de ciertas naturalezas independientes de nosotros, que son los números.

Si, por el contrario, consideramos el orden que los antiguos llamaban *factibile*, es decir el hacer, en otros términos el orden del arte, el objeto mismo de una ciencia como la medicina se nos presenta como un efecto que la razón humana tiende a producir en la existencia, a saber, la salud o la curación en el hombre. Si en nuestro tiempo hay tal confusión entre los mismos médicos respecto de la naturaleza de su arte, es porque se ha olvidado la noción de ciencia práctica y se toma la medicina como una ciencia especulativa aplicada, una biología aplicada o una fisiología aplicada; la curación por producir deja de ser entonces objeto de ciencia y la medicina científica se convierte en una medicina sin enfermos, que se ocupa de reacciones de laboratorio cada vez más numerosas pero no de hombres a quienes curar.

Si consideramos, igualmente, el orden que los antiguos llamaban *agibile*, o el obrar, el orden ético – que es el único de que nos ocupamos ahora –, el objeto mismo de la moral se nos presenta como una obra que la razón humana tiene que hacer, creación de la inteligencia y de la libertad que ha de hacerse surgir en el ser según la regla conveniente. Hablando en general, es la conducta humana. Aquí el conocimiento no se asienta sobre una cosa o naturaleza que lo circunscriba; es como una forma en cuyo seno tiene origen y consistencia un acto por cumplir. La moral, como la economía, la política, el derecho, es por naturaleza (así como en otro orden la medicina o la arquitectura) una ciencia de orden práctico.

Así, saber especulativo y saber práctico son como las dos ramas en que se divide, desde el origen, el conocimiento humano. En la estructura interna del conocimiento especulativo sólo la inteligencia interviene, pero en la estructura interna del conocimiento práctico también la voluntad interviene desde el principio, en grados por lo demás muy variables, y aun cuando sólo sea para presentar el objeto de conocimiento, para plantear el problema y obligar a la inteligencia a buscar la solución. Si la inteligencia humana sabe naturalmente que debe hacerse el bien y evitarse el mal es porque percibe este primer principio como solicitado por el impulso y movimiento de la voluntad hacia la acción, así como para poder obrar conforme a este primer principio la voluntad provoca a la inteligencia a elaborar la ciencia moral.

De tal divergencia genérica fundamental entre saber especulativo y saber práctico deriva gran número de consecuencias; sólo trataré ahora de dos de ellas.

La primera es que la cosa en que desemboca al final la inteligencia práctica (o ética) para *conocerla*, es idéntica a la cosa en que desemboca la voluntad para *quererla*, es a saber la existencia histórica y contingente, la existencia concreta de un acto de libertad. El conocimiento especulativo conoce la existencia como lugar de realización de las necesidades inteligibles, pero el conocimiento moral conoce la existencia en sus mismas condiciones concretas e históricas y, si puedo decir así, en lo que en ella hay de más existencial, a saber en las emergencias de la libertad. Y así la condición concreta, el estado de existencia del sujeto actuante, está contenido en el objeto mismo del saber práctico como tal, porque el término del conocimiento práctico se encuentra en la misma existencia.

La segunda consecuencia es que el conocimiento práctico implica como un movimiento continuo de pensamiento, un gran flujo inteligible que desciende, particularizándose, hacia la acción concreta que ha de efectuarse en la existencia, de suerte que su carácter práctico, presente desde el origen, se intensifica progresivamente para llegar a ser totalmente dominador en la virtud de prudencia.

Hablo de la prudencia en el sentido noble o filosófico de la palabra, no de la prudencia de un Talleyrand o de un Franklin, sino de la de un Tomás Moro o de una Teresa de Ávila. Hay, pues, dos momentos o grados esencialmente distintos en el conocimiento práctico o moral: en primer lugar el momento de la ciencia, momento en que el conocimiento moral constituye todavía una ciencia, un conjunto orgánico de verdades generales, que aun cuando responde a interrogaciones de la voluntad lo hace con respuestas cuya verdad sólo tiene como regla formal la rectitud con que la inteligencia, una vez movilizada por la voluntad, consulta la experiencia y reúne sus percepciones y sus juicios. (Este momento de la ciencia moral se subdivide a su vez, en mi opinión, según se trate de una ciencia moral especialmente práctica como la de Santo Tomás en la II parte de la Suma, o de una ciencia moral prácticamente práctica como la de Pascal, Montaigne o San Juan de la Cruz. Pero no deseo entrar por hoy en esta discusión). Existe, pues, un primer momento del conocimiento práctico: la ciencia moral.

El segundo momento es el de la virtud de prudencia, que no es una ciencia y que ninguna ciencia, por muy casuísticamente complicada que se la suponga, es capaz de suplir, porque ella alcanza la acción en su misma singularidad, en su relación única con los fines actualmente queridos por mi persona incomunicable y con las circunstancias en que ésta se halla colocada. En este segundo momento el conocimiento práctico o moral ya no constituye una ciencia sino una virtud moral al par que intelectual, la virtud de prudencia, que presupone el poder de apetición actualmente recto y cuya veracidad tiene por regla formal la rectitud de la voluntad. Y es muy de notar que, mientras la más aguda y perfecta punta de la sabiduría especulativa se encuentra en el saber más elevado por sobre el tiempo, en la sabiduría de gracia, la más aguda y perfecta punta de la sabiduría práctica se halla, por el contrario, en el conocimiento más sumergido en el tiempo y que ni siquiera es una ciencia, en el conocimiento de prudencia.

Porque un hombre en quien la sabiduría práctica ha alcanzado la perfección es un hombre que obra bien, que juzga de los acontecimientos y que decide de su conducta conforme a las virtudes morales, a la virtud de prudencia y las demás, al paso que se puede saber perfectamente toda la filosofía moral y todas las ciencias morales y obrar como un insensato. Son cosas que ocurren.

J. J. Rousseau ha hablado admirablemente de los deberes del educador y exhortado a las madres a criar ellas mismas a sus hijos. Si hemos de creerle (¿y por qué no le creeríamos?), él abandonó sus propios hijos en la Inclusa. Sería propio de una psicología rudimentaria acusarlo de hipocresía. Es que no supo salvar la distancia, del espesor de una hoja de papel, de una tela de araña, de un cabello de hada, pero infranqueable para quien carece de las virtudes morales, que media entre el juicio, ineficaz aún, de la ciencia moral y el juicio armado y ferrado de la virtud de prudencia. Como sabéis, Juan Jacobo era bueno, pero no era virtuoso. Y puede creerse que la generosidad de los consejos que prodigaba a los hombres en sus discursos de ciencia moral, venía a ser como una compensación de la impotencia de su bondad para realizarse en el dominio de la prudencia y en la acción.

III

Esta tarde no nos ocupamos de la virtud de prudencia sino de la ciencia moral y de la filosofía moral.

Hechas las consideraciones que preceden, podemos abordar la doble cuestión que formulábamos hace un instante: ¿Existe una filosofía moral distinta de la teología? Y suponiendo que así fuera, ¿debe constituir ella una filosofía moral independiente? A esta pregunta pensamos que debe responderse: existe una filosofía moral distinta de la teología, pero que sólo es adecuada a su objeto (la conducta humana) si se apoya en la teología, o, empleando el vocabulario escolástico, si se subalterna a la teología. ¿Por qué? Porque el objeto de la filosofía moral, como recordaba hace un momento, es decir, los actos humanos, es abordado en su misma existencialidad y como en cuanto regulables en su movimiento concreto hacia el fin concreto.

Es claro que un saber propiamente dicho de los actos humanos, una ética orgánica y constitucionalmente verdadera, no puede hacer abstracción de las condiciones de existencia fundamentales y universales impuestas al hombre aquí abajo y de hecho sólo es posible, por consiguiente, si son conocidos el verdadero fin asignado a la vida humana y las condiciones concretas, el estado de hecho en que la naturaleza está existencialmente colocada con relación a dicho fin.

Pero la fe nos enseña cosas a ese respecto que la razón por sí sola no conoce. Nos dice que estamos hechos para ver a Dios como Él se ve y también nos dice que nuestra naturaleza quedó herida desde el primer pecado. Eso que llaman "*estado de naturaleza pura*" habría podido existir pero de hecho no ha existido nunca para la naturaleza humana; ésta existe encima y debajo de su propio nivel.

Imposible sustraerse a las consecuencias de la irrupción de la fe en las estructuras de nuestro conocimiento. Una filosofía moral puramente natural y adecuada al obrar humano habría podido existir como habría podido existir el estado de naturaleza pura; en realidad ni una ni otra existen. En razón de acontecimientos propiamente capitales para el género y la naturaleza humanos, como son la

creación del hombre en el estado de gracia adámico, la caída y la redención, para la constitución de la ética pura y simplemente dicha son indispensables las verdades teológicas. Sólo a la luz de esas verdades es adecuadamente conocido el objeto moral. Para filósofos incrédulos las verdades en cuestión se presentan como hipótesis superiores aptas para fundamentar el trabajo. Y para el filósofo creyente son hipótesis con garantía aparte y certificadas desde arriba, es decir, que son verdaderos principios. Y así el dominio del obrar humano, el universo del hombre, de su libertad, de su conducta y de su cultura, depende de dos saberes, de dos sabidurías: la Teología moral y, bajo de ella, la *filosofía moral adecuadamente considerada*, es decir, subalternada a la teología, que los consideran desde diferentes puntos de vista cada una.

Los escolásticos trabajaron mucho la teoría de la *subalternación* de las ciencias; se veían obligados a ello para precisar mejor sus ideas sobre la misma Teología, a la cual definían como una ciencia humana subalternada, por medio de la fe, a la ciencia intuitiva propia de Dios y de los espíritus que ven la esencia divina. Una ciencia subalternada no se constituye como ciencia (es decir como conocimiento debidamente armado para ser verdadero y adecuado a su objeto), sino recibiendo de la ciencia subalternante los principios que le son necesarios, como la óptica recibe sus principios de la geometría y como la acústica recibe los suyos de la ciencia de los números y de sus proporciones.

La filosofía moral adecuadamente considerada está subalternada a la Teología en cuanto que para conocer adecuadamente su objeto (los actos humanos) necesita completar y perfeccionar los principios de la razón natural (que son sus principios propios), con las verdades teológicas. La teología es un saber que tiene sus raíces en el cielo y que logra conclusiones verdaderas sobre el misterio, natural y sobrenatural a la vez, de la conducta humana. La filosofía moral adecuadamente considerada es un saber que tiene sus raíces en la tierra pero que, gracias a estar injertada de verdades teológicas, tiene una savia lo bastante vigorosa para poder lograr conclusiones verdaderas sobre este mismo misterio, natural y sobrenatural a la vez, de la conducta del ser humano.

La filosofía moral no establecerá un tratado de las virtudes infusas, ni del pecado original y de la gracia, ni del pecado mortal, ni del pecado venial; justamente porque también tiene que considerar esas realidades, presupone, conoce, explota

tales tratados teológicos. La teología moral no establecerá un tratado de ciencia política pura y simple, ni emprenderá el estudio de las conexiones culturales entre el mundo griego y el mundo budista, o las incidencias de la clase y de la nación sobre el bien temporal de los estados modernos. Cuando haya de juzgar de estas cosas será como de una materia previamente elaborada por la filosofía moral.

Puede decirse en general que la teología considera las cosas humanas, aun en sus caracteres y momentos más naturales, en función del misterio de la vida divina, y que la filosofía moral adecuadamente considerada las considera, aun en sus caracteres y momentos más sobrenaturales, en función del misterio de la existencia creada. La teología considera la conducta humana, con sus fines naturales y temporales tanto como con su fin eterno y sobrenatural, principalmente según que la vida del hombre está ordenada a ese fin sobrenatural o al perfecto conocimiento de Dios. La filosofía moral adecuadamente considerada considera ante todo la conducta humana, en su fin eterno y sobrenatural tanto como con sus fines naturales y temporales, según que la vida del hombre – sin hallarse en estado de naturaleza pura – está ordenada a dichos fines naturales y a obras temporales, que por estar referidos al fin último sobrenatural, se hallan elevados pero no abolidos. Se impone esta distinción porque la naturaleza y la gracia forman dos mundos heterogéneos que en el hombre se encuentran, uno de los cuales está perfeccionado pero no destruido por el otro.

A esta diferencia de perspectiva formal corresponden otras diferencias características. Sólo notaremos aquí que la problemática diferirá en los dos casos. Schopenhauer, por ejemplo, y muchos otros pensadores, han intentado construir una metafísica del amor profano; si no lo lograron fue sobre todo por falta de ciertos datos propiamente cristianos, sin los cuales el corazón humano no puede revelarse a sí mismo. Y hay que confesar que es gran detrimento para la conciencia moderna el carecer de tal metafísica.

Pero ¿es el teólogo quien debe suscitar primero los múltiples problemas de esto? El filósofo cristiano hallará en las Cuestiones 26, 27 y 28 de la Prima Secundae (de la Suma Teológica) los supremos principios reguladores que necesita, pero los medios de tratar este asunto a su manera los hallará en su sabiduría profana y en su experiencia de los dolores del mundo. Por su parte el teólogo lo considerará a su modo con los materiales que le haya proporcionado el filósofo.

La filosofía de la historia, o mejor dicho, la sabiduría de la historia es asunto de teología, pero también asunto de filosofía cristiana. Ésta tiene mayor disposición que la teología para sentir la importancia propia del tiempo y de lo temporal, no solamente en cuanto medios respecto de la eternidad, sino en sus finalidades (infravalentes) y sus mismos valores creados. Ella se preocupará por el sentido de la historia humana y no sólo en cuanto a la obra de salvación eterna en que ésta colabora, sino en cuanto a la obra terrestre e inmanente al tiempo que en ella se realiza. Y a la preocupación del filósofo, me parece, seguirá la del teólogo.

IV

Tales son, muy sumariamente expuestas, las posiciones que hemos defendido tocante a la naturaleza de la filosofía moral. A decir verdad se limitan a explicar en el terreno de la doctrina la actitud concreta que el pensamiento del cristiano observó siempre de hecho en el tratamiento de las cosas morales. Pero como la explicación misma es nueva, no debe asombrar si ha suscitado objeciones.

Quienes han formulado esas objeciones temen, según creo, al mismo tiempo, que la solución propuesta ponga en peligro la existencia propia de la filosofía moral haciendo que sea absorbida por la teología y, por otra parte, que arrebatase a la teología moral su privilegio de ciencia suprema de la conducta humana y la exponga a la ambiciosa competencia de la filosofía moral (adecuadamente considerada).

Este doble temor se desvanece en cuanto se comprende lo que es la *subalternación* de la filosofía moral a la teología, en cuanto se comprende que al subalternarse o al apoyarse en la teología, la filosofía moral es exaltada en su orden propio. *En su orden propio*: por consiguiente no corre peligro de perder su existencia distinta y permanece inferior a la teología, que es de orden divino y conoce la conducta humana desde arriba, desde el punto de vista de Dios, al paso que la filosofía moral adecuadamente considerada la conoce desde abajo, desde el punto de vista del hombre y de la criatura.

No comprender eso, no comprender que la razón y la naturaleza pueden ser auxiliadas y sobreelevadas por la gracia – no sólo para pasar a la esfera de lo divino donde se convierten en instrumentos de éste, sino permaneciendo en su esfera

propia y conservando la iniciativa de las operaciones – es desconocer la unidad fundamental de la vida moral, lo vital que es la renovación de la naturaleza por las energías divinas y la interna coherencia del régimen de las virtudes naturales y sobrenaturales. De ahí provienen esas nefastas concepciones que desdoblan, que cortan en dos al ser humano. Os pido excusas por insistir algo sobre este punto, que me parece capital. ¿Debo excusarme, también, de tener que apelar para el caso al vocabulario de la teología? Pero es imposible no hacerlo y esta misma necesidad es una ilustración de la tesis que sostengo.

Recordaré, pues, que existen en el hombre virtudes morales naturales cuya adquisición depende del esfuerzo del hombre y que son engendradas por nuestras buenas acciones. Pueden existir así en el alma que ha perdido la gracia como en el alma en estado de gracia. En uno y otro caso son verdaderas virtudes, en el sentido de que están especificadas por un objeto realmente bueno en sí mismo. Aun sin la gracia y la caridad, el hombre puede, por ejemplo, tener no solamente la falsa templanza del avaro (especificada por el bien útil), sino la verdadera templanza natural adquirida (especificada por el bien honesto en tal materia).

Pero quedándose en eso, y no comprendiendo que donde faltan la gracia y la caridad aquellas virtudes seguirán siendo imperfectas y sólo serán verdaderas virtudes en un sentido (que es el que acabo de decir) y no pura y simplemente, no comprendiendo que se convertirán en verdaderas virtudes pura y simplemente, que estabilicen la vida humana en el bien y constituyan mediante su conexión mutua un organismo perfectamente unido y firme, que crezca parejamente como los dedos de la mano, sólo cuando estén informadas y vivificadas por la caridad, vendrá a creerse que con el puro esfuerzo de la razón, sin auxilio de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo, el hombre es capaz de asentarse en el bien en forma inquebrantable, y se intentará fortificar a fondo las virtudes naturales mediante recursos y esfuerzos puramente naturales, cuando en realidad no pueden ser fortificadas a fondo más que con el crecimiento de la caridad y de las virtudes infusas.

Y por último se llegará a esta especie de dicotomía, de desdoblamiento, harto fácil de comprobar en la edad humanista clásica de nuestra civilización: por una parte el hombre de la pura naturaleza, que sólo de la razón necesita para ser perfecto, sabio y bueno y para conquistar la tierra, y por otra, una envoltura

cristiana, un forro o añadido cristiano, asiduo para el culto y los deberes de la religión, que completa lo más confortablemente posible al tal hombre de la pura naturaleza y lo hace capaz de ganarse el cielo.

Estas observaciones podrían ser desarrolladas insistiendo en la relación entre virtudes morales naturales y virtudes morales infusas o sobrenaturales. Por hoy baste haber indicado cuánto importa comprender que en su esfera propia, y sobre todo respecto de las actividades prácticas y morales, la naturaleza y la razón piden la ayuda de la gracia para alcanzar – en su misma esfera propia – el estado de perfección y plenitud acabada y de completa verdad.

V

Otros preguntan en qué viene a quedar la ética natural en la concepción de la filosofía moral que defendemos, y qué lugar le asignamos.

No negamos la existencia ni el valor de la ética natural. Establece importantísimas verdades y procura a los teólogos instrumentos nocionales indispensables. Pero, sola, no es más que una filosofía moral *inadecuadamente* considerada, que no alcanza a ser una ciencia orgánicamente constituida de la conducta humana capaz de enseñar al hombre cómo debe vivir y manejarse; y que sólo nos procura los materiales y comienzos filosóficos de una tal ciencia. Si pretendiera constituirse como ciencia práctica adecuada, capaz de dirigir efectivamente la libertad del hombre, aunque sólo fuera en un sector particular de su actividad, trataría en realidad no con el hombre que existe y vive en este mundo, sino con un puro posible, con un hombre de la pura naturaleza que no es más que un *homo possibilis*; o pretendería recortar en la vida del hombre real, que existe y vive en este mundo, una región particular en que se conduciría como si estuviera en el estado de naturaleza pura. Y de esta manera volvemos a la escisión, a la mortal dicotomía que señalábamos hace un momento.

VI

La noción de filosofía moral adecuadamente considerada o apoyada en la teología, por último, topa con ciertos adversarios, que no admiten, en general, la existencia de una filosofía cristiana. Aceptan que existe una teología cristiana;

también aceptan la existencia de una filosofía no cristiana, la que les procura, cuando son cristianos ellos mismos, ocasión de algunas buenas refutaciones. Pero que exista una filosofía cristiana es escándalo a sus ojos, sobre todo que exista una filosofía moral que tenga en cuenta las verdades teológicas y que, sin embargo, sea distinta de la teología y proceda según el modo propio de la filosofía. Les parece que todo cuanto concierne a la vida moral es propiedad exclusiva del teólogo.

Sin embargo no podrán extrañarse de que defendamos contra ellos nuestra existencia. A ello nos incita, no solamente el instinto de conservación, sino la certidumbre de que la gran carencia que el mundo ha sufrido es precisamente la carencia de una filosofía vitalmente cristiana, la certidumbre de que el pensamiento cristiano tiene el deber de ser él mismo en todos los órdenes de la vida, en el de la sabiduría profana como en el de la sabiduría sagrada, en el de la filosofía moral como en el de la teología moral. La gracia completa a la naturaleza, no la destruye. Hay cierta función de conocimiento que la sabiduría profana o filosófica reclama ejercer por naturaleza, y que la sabiduría teológica o sagrada no puede ejercer en su lugar, y es *conocer las cosas del hombre desde el punto de vista del hombre*. La sabiduría filosófica no puede ejercer tal función de conocimiento si no es sobreelevada, porque las cosas del hombre no son solamente humanas sino divinas también. Pero, precisamente, la sabiduría filosófica puede ser sobreelevada, dejando de ser puramente filosófica y subalternándose a la teología.

Al rehusar la existencia de una filosofía cristiana en el plano de la doctrina, vendrá a darse en cierto *racionalismo* de la filosofía entre cristianos en el plano de la acción concreta, racionalismo resecaante en el cual sólo con sumo esfuerzo podrá edificar luego la teología.

¡Piénsese la miserable condición a que se verá reducida la filosofía moral entre los cristianos si se le veda conocer las cosas de la gracia y del pecado, las heridas, los llamados, las presencias más que humanas que están en lo más hondo del corazón del hombre y de su historia! Los filósofos que se han pronunciado contra el cristianismo, o que, siendo cristianos, comunican con la herejía o con el cisma, reciben su fuerza del comercio con esas realidades, ya para combatirlos, ya para conceptualizar en forma errónea intuiciones a veces profundas a su respecto.

¿Creéis que en un Kierkegaard, un Nietzsche, un Klages, un Rozanoff, un Berdiaeff, un Chestov, un Gide (por poco filósofo que sea éste), la concepción de la vida y de la moral han de derivar de consideraciones exclusivamente racionales y de la gramática de los deberes y la honestidad aprendidas en Cicerón o en Séneca? Sus flechas, a veces envenenadas, las han clavado en el misterio natural y sobrenatural del destino humano real y concreto. ¡Y nosotros, que tratamos de filosofar en la línea de la doctrina tradicional y según los principios de Tomás de Aquino, deberemos contentarnos, en nuestro propio trabajo filosófico, con el diseño abstracto de un hombre ficticio de la pura naturaleza que nunca ha existido, y no podremos responder a las interrogaciones y angustias del hombre real sino con fórmulas que sólo podrían ser bastantes para esa entidad abstracta meramente posible!

¿Creen acaso, los teólogos que pretenden reservar para la teología sola la ciencia de los actos humanos, estar en condiciones de prohibir a los filósofos la entrada al dominio moral? ¿Van a poner el cartel de “camino prohibido” ante los problemas de la etnología, de la sociología, de la política, de la historia de las religiones, de la mística comparada, etc.? Para el caso no valen las barreras prohibitivas. El filósofo se ve conducido a plantearse tales cuestiones en virtud de una exigencia interna, de un irreductible impulso de su “habitus” propio, que lo hacen esforzarse por penetrar en el universo humano como tal, de lo humano integral y, por consiguiente, como decía al comienzo, en el mundo mismo de la espiritualidad, de la gracia, de la santidad, como quiera que este mundo se halla en el corazón del universo humano existencialmente considerado.

En lugar de prohibirle la entrada a este universo, lo que debe hacerse es enseñarle bajo qué condiciones puede entrar en él. Si pretende entrar como puro filósofo lo deformará todo. Haga lo que haga y aun con la mejor intención, como carece de los instrumentos indispensables desconocerá las realidades que quiere conocer; diremos más, sólo conocerá desconociendo. Su saber filosófico de esas cosas será un desconocimiento científico de esas cosas, porque ellas llevan, insertas en sí, valores que trascienden toda mirada puramente filosófica. Nada más instructivo a este respecto que los obstáculos hallados por Bergson en la interpretación de los místicos. Sin embargo ¿qué puro filósofo les ha estudiado nunca con tanto respeto e inteligencia, con tan humilde y generoso amor? Pero Bergson pretendió estudiarlos como puro filósofo, según lo advirtió expresamente; ha entendido hacerlos objeto de saber filosófico “autónomo”, es decir, dejando de lado toda información revelada.

No. La filosofía no puede ser “autónoma” en este sentido; sin dejar de ser filosofía no puede seguir siendo filosofía pura. Autónoma lo es sólo imperfectamente y debe subalternarse a la teología, porque su mismo objeto no es solamente humano sino, aun en cuanto existencialmente humano, también divino y sobrenatural. Y esto es cierto de los estudios de etnología, sociología, política, pedagogía, filosofía de la historia profana, tanto como de los estudios de historia de las religiones o de mística comparada: apenas rebasan lo empírico simple y pretenden interpretar.

No digo, sin duda, que únicamente el cristiano tiene el derecho de abordar la filosofía moral. Puede que tal o cual no cristiano se revele en esto más grande y más genial que un cristiano. Digo que ese tal no puede llegar hasta una filosofía moral adecuada a su objeto – la regulación de los actos humanos – y que, en consecuencia, constituya verdaderamente, en el sentido liso y llano de la palabra, una ciencia moral.

La filosofía moral adecuadamente considerada debe a su subalternación a la teología la propiedad de constituir verdaderamente, y en el sentido liso y llano del término, una ciencia de la conducta humana, una ciencia de la libertad.

