

tos literales de Lewis —como hace el Autor en el cap. 8—, no es jugar limpio. Lewis, como todo apologista —que no se consideraba ni era un teólogo—, renuncia a dar razón de todo lo que dice, porque deja a los teólogos la tarea de disponer los cimientos sólidos de su argumentación. Es con la filosofía y la teología que pueda estar en la base de los conceptos lewisianos con quien Beversluis debería polemizar.

Los argumentos vertebrantes de las apologías de Lewis son sustancialmente «clásicos» dentro de la historia de la apologética cristiana. El trató de remozarlos, no de fundamentarlos; y lo consiguió en gran medida. Pienso, además, que generalmente están bien encaminados; la crítica neopositivista que aduce Beversluis, aunque adopte un tono científico, es finalmente inconsistente en cuanto se edifica sobre un imperdonable malentendido del sentido de la obra de Lewis. Ante críticas como ésta, él afirmaba de sí mismo humorísticamente que le hacían sentir «como un dinosaurio», el espécimen superviviente de una tradición en que una fe firme vive en simbiosis con la cultura popular, con el sentido común y con la filosofía; en efecto, la fe era alma y guía de la vida intelectual. En una carta escrita el mismo año de su muerte, a la vez que reafirmaba su convicción de que podemos conocer que Dios es bueno porque no estamos totalmente corrompidos, añadía: «pero debemos actuar con temor y temblor. Porque algunas cosas que nos parecen malas pueden ser buenas. Debemos pedir que si hay una invisible bondad en tales cosas, Dios, en el tiempo que estime oportuno, nos haga capaces de verla si es que lo necesitamos» (cit. p. 157). La guía de la fe tiene la virtualidad de otorgar a su pensamiento sobre el mal la plasticidad suficiente para evitar la crítica rígida de la filosofía analítica. Lewis no fue ni platónico ni ockamista, ni racionalista ni fideísta, porque intuía que la solución a la cuestión del mal era como un filo de navaja en los linderos del misterio. No pretendió decir la última palabra sobre el dolor, pero con su ingenio ha ayudado a muchos de sus contemporáneos a deshacer prejuicios especiosos que los apartaban de la verdad de la fe cristiana.

José Miguel ODERO

Jacques y Raïsa MARITAIN, *Oeuvres complètes*. Vol. III: 1924-1929, 1456 pp.; vol. IV: 1929-1932, 1259 pp.; vol. VI: 1935-1938, 1317 pp., Fribourg (Suiza)-Paris, Editions Universitaires de Fribourg y Editions Saint Paul, 1984, 1983, 1984, 13,5 x 20,5.

La publicación de las obras completas de Jacques y Raïsa Maritain, iniciada en 1982 con la aparición del volumen quinto, prosigue a buen ritmo: en sólo tres años más se han añadido los tres que ahora reseñamos. Ya en un número anterior de esta revista, al presentar el volumen quinto, tuvimos oportunidad de describir el plan y las caracte-

terísticas generales de la obra (ver «Scripta Theologica» 15, 1983, 1009-1012); podemos pues dar por supuestos esos datos y pasar a ocuparnos directamente del contenido de los tres volúmenes arriba indicados.

El volumen tercero de estas obras completas de Jacques Maritain nos sitúa ante uno de los periodos cruciales de su vida intelectual: los escritos que en él se recogen nos hacen asistir, en efecto, al cerrarse de una etapa y al iniciarse de otra. En la época de su conversión, ocurrida en 1906, Jacques Maritain experimenta una honda crisis intelectual, al percibir la oposición existente entre la filosofía en la que había sido formado y la fe hacia la que se siente llamado. Superó esa crisis llegando a una convicción fundamental: la inteligencia está hecha para la verdad, y no cabe —ni se debe— renunciar a ella; la oposición no es entre la fe y la inteligencia sino entre la fe y una inteligencia que ha perdido su rumbo. De ahí brotan dos líneas de acción intelectual íntimamente relacionadas: una encaminada a explicar el ser y el valor de la inteligencia; otra, a dilucidar la evolución de la cultura occidental a fin de poner de manifiesto cómo se ha producido esa desviación de la filosofía que la ha llevado a oponerse a la fe.

Esas dos líneas, gnoseológica una, cultural la otra, sufrieron a lo largo de la vida de Maritain acentuaciones y altibajos, alternándose con otras preocupaciones, pero se mantuvieron hasta el fin. El volumen tercero de las obras completas —junto a algunos escritos sobre otros temas distintos: *Réponse à Jacques Cocteau* (1926) y *Quelques pases sur Leon Bloy* (1927)— recoge libros que representan hitos significativos en ambas direcciones. La preocupación gnoseológica se manifiesta en *Réflexions sur l'intelligence*, publicada en 1924, aunque incorporando artículos de fecha anterior, el más antiguo de los cuales data de 1918. En todos ellos se manifiesta un realismo filosófico heredado de Tomás de Aquino, y vertebrado en diálogo con la filosofía postcartesiana y la problemática planteada por el desarrollo contemporáneo de las ciencias experimentales y físico-matemáticas, es decir, el planteamiento gnoseológico ya acuñado por el filósofo francés en años anteriores y destinado a perseverar en lo sucesivo.

Pero si en lo gnoseológico no hay, en Maritain, evoluciones profundas, aunque sí desarrollos y matices, no ocurre lo mismo respecto a los análisis culturales, y precisamente, como ya apuntábamos, en el periodo que va desde 1924 a 1929. El segundo de los libros recogidos en este volumen, *Trois Réformateurs* (1925), representa, en efecto, el punto de llegada de reflexiones iniciadas por Maritain veinte años antes, y que, por razones que luego veremos, sufren a partir de ese momento una nueva orientación.

Muy desde el comienzo, Maritain considera la cultura moderna como una cultura minada por una crisis que tiene sus raíces no en factores accidentales, sino en una errónea actitud del espíritu, más concretamente, en una orientación del hombre hacia sí mismo que, al centrarlo en el propio yo, lo aleja de Dios. Lutero, o si se prefiere el subjetivismo religioso de origen luterano, se le presenta como causa y

simbolo a la vez de esa dimensión profunda, espiritual, de la crisis. Pero un espíritu puede incidir plenamente en la historia sólo cuando consigue expresarse de un modo acabado no sólo vital, sino también intelectualmente, es decir —con un terminología acuñada por Maritain poco después de 1910— cuando se vuelca en una forma filosófica: es entonces cuando puede impregnar la vida de la inteligencia, adquirir definitiva solidez e influir en todas las esferas de la existencia. Pues bien, la forma o planteamiento filosófico concorde con el subjetivismo es —afirma Maritain— el idealismo; encerrado el hombre en el círculo de sus ideas, el subjetivismo, la constante referencia al propio yo, resulta, entonces, en efecto, inevitable y coherente. Descartes, la gnosología cartesiana, aparece así como un segundo punto de referencia decisivo. Ambos autores —junto a Rousseau, aunque éste último juega un papel mucho menor en la interpretación maritainiana— son los Reformadores que, destruyendo la síntesis cristiana alcanzada en edades anteriores de la historia, han precipitado a Occidente en una aventura necesariamente dramática.

Para completar la enumeración de las categorías mediante las que Maritain aborda el juicio sobre la historia es necesario añadir a las dos ya mencionadas —espíritu y forma— una tercera: la materia. Maritain consideró siempre a la cristiandad medieval como una cumbre histórica, pero no concibió jamás la historia como un proceso cerrado en los siglos medievales. La consideró siempre como realidad abierta al desarrollo, y ello gracias a eventuales nuevos descubrimientos, a la evolución de las ciencias, a la aparición de problemas hasta entonces inéditos, en suma al crecimiento de las posibilidades de la humanidad en sus diversas dimensiones. Todo ello constituye la materia de la historia, que recibirá orientación en uno u otro sentido según el espíritu con que los hombres la asuman e informen. En concreto, la crisis que está en los orígenes de la modernidad estalla cuando al aparecer una nueva materia histórica —las ciencias fisico-matemáticas— los cultivadores de la filosofía realista —forma adecuada al espíritu cristiano— se revelaron incapaces de incorporarla a la síntesis de la que eran depositarios, permitiendo así que un nuevo espíritu —el del subjetivismo y antropocentrismo— se incorporara a ellas y las colocara a su servicio.

Hasta mediados de los años veinte Maritain reconoce un valor en la modernidad —el representado por las ciencias fisico-matemáticas— pero sola y exclusivamente ese valor. En esas fechas se produce un acontecimiento que va a provocar una larga reflexión y una modificación de su juicio histórico. Ese acontecimiento es la condena por parte de la Santa Sede del movimiento de *Action Française*, ocurrida en 1926. Jacques Maritain, que nunca formó parte de *Action Française* pero que había mantenido estrechos contactos con ella, no sólo aceptó la decisión pontificia, y la enseñanza en ella contenida, sino que emprendió una amplia labor publicística en orden a promover su recepción en los ambientes del catolicismo francés que se mostraban reacios a ello. Al mismo tiempo inició un examen de su propia posición del que surgió esa nueva valoración histórico-cultural a la que hace un momento nos referíamos.

Las obras en las que ese proceso se manifiesta son, por lo que al periodo comprendido en el volumen tercero se refiere, las siguientes: *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques* (1926), *Primauté du spirituel* (1927), *Pourquoi Rome a parlé* (1927), *Clairvoyance de Rome* (1929), estas dos últimas en colaboración. En ellas se va perfilando un distanciamiento de Maritain con respecto a *Action Française* cada vez más fuerte, motivado no sólo por el rechazo que el movimiento oponía a la decisión adoptada por la Santa Sede, sino por su propia evolución personal: al *politique d'abord* maurrasiano, a la presentación de la política como tarea primaria en orden al saneamiento social y, por tanto, a la cristianización, Maritain contrapone, de forma cada vez más decidida, la *primacia de lo espiritual*, la afirmación de la vida del espíritu como dimensión suprema de la que deriva, como consecuencia, el buen vivir social.

Pero aunque todo ello prepare el cambio de juicio histórico al que ya hemos aludido varias veces, éste no aparece sino años después, en el lapso de tiempo del que se ocupa el volumen cuarto de las obras completas, mediante un libro publicado en 1930, breve en extensión, pero muy importante por su significado: *Religion et culture*. En él Jacques Maritain continúa considerando que la cultura contemporánea es una cultura abocada a una constante crisis como consecuencia de su raíz subjetivista y antropocéntrica. Pero, al mismo tiempo —y aquí está el cambio—, afirma que la actitud refleja, la disposición del espíritu por la que el hombre vuelve sobre su propia subjetividad no es necesariamente y por entero negativa. En suma, lo que la edad moderna ha aportado al desarrollo de la cultura no son sólo unas ciencias, sino también una percepción del valor de la subjetividad y de las aspiraciones humanas, superior a la alcanzada por los pensadores medievales. No es, pues, exclusivamente —habría que decir, de acuerdo con el modo de categorizar antes descrito— en el plano de la materia donde se ha producido crecimiento histórico, sino también en el de la forma.

La tarea interpretativa del acontecer se hace así más compleja y también resulta más compleja la labor de cara al futuro: no basta con afirmar las ciencias, sino que es necesario separar la subjetividad afirmada por los modernos del subjetivismo egocéntrico que la lastra y, a la vez, trascender y corregir la antropología y la filosofía social medievales. Todo un conjunto de problemas pasa así a primer plano: la autonomía de las realidades y problemas temporales o profanos; el sentido de la historia; la valoración del concepto de progreso; la justicia no sólo como virtud sino como meta del vivir social; la fe en cuanto realidad trascendente a la historia y a las culturas, pero no ajena a ellas, sino llamada a fecundarlas y perfeccionarlas, lo que implica considerarlas no sólo como instrumentos al servicio de las finalidades religiosas, sino como realmente válidas en sí mismas, es decir en su propio orden. Todo ello está en *Religion et culture* no sólo entrevisto, sino formulado formal y expresamente, aunque en ocasiones de forma esquemática o embrionaria y esperando un desarrollo que se producirá sólo en años posteriores.

El volumen cuarto de las obras completas recoge, por lo demás, además de *Religión et culture*, otras dos obras que entroncan no ya con su filosofía de la cultura sino con la segunda de las líneas básicas del pensar maritainiano: la gnoseológica. El primero de ellos —*Le Docteur angélique* (1930)— es una introducción a la obra de Tomás de Aquino, en cuanto «apóstol de los tiempos modernos», no mera figura histórica, sino creador de un pensamiento vivo, capaz de iluminar y de guiar en la coyuntura contemporánea.

El segundo —*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (1932)— es, sin duda alguna, la más importante de las contribuciones maritainianas al campo de la gnoseología y la epistemología. A lo largo de sus páginas Maritain va pasando revista a los diversos grados o niveles del conocer: la ciencia experimental, la filosofía de la naturaleza, el saber metafísico, el conocimiento de fe, la experiencia mística. La convicción de fondo alcanzada en sus años iniciales y expresada de forma madura en *Réflexions sur l'intelligence* continúa sosteniendo su intento: el realismo del conocimiento y la consiguiente comprensión del hombre como ser que, abriéndose a la realidad, encuentra en la unión con ella —es decir, en la verdad— su propia perfección. A ello se añade una aguda preocupación por poner de manifiesto tanto la peculiaridad y autonomía de cada grado del conocer, como —distinguir para unir— la *sinergeia*, compenetración o interacción que reina entre unos y otros. Todo ello desde una perspectiva tomista, de un tomismo entendido como filosofar activo, en el que importa no tanto repetir las enseñanzas del maestro cuanto pensar de acuerdo con sus principios, atento a las cuestiones que se suscitan en el hoy de las ciencias y de la cultura.

El tiempo no ha pasado en vano desde 1932, ni en general ni en el interior del pensamiento de inspiración tomista. Varias de las consideraciones apuntadas por Maritain en *Les degrés du savoir* deberían ser hoy completadas o incluso corregidas. La misma forma de acceso a los textos de Tomás de Aquino ha variado, por obra de autores como un Etienne Gilson o un Cornelio Fabro; hoy se acude a ellos no tanto con la guía de los comentadores —Juan de Santo Tomás, muy particularmente, por lo que a esta obra de Maritain se refiere—, cuanto situándolos en su contexto histórico y subrayando su originalidad respecto a los autores que le anteceden. De ahí una neta acentuación del *actus essendi* como eje central de la metafísica tomasiana, con las consecuencias, también epistemológicas, que de ahí derivan. *Les degrés du savoir* sigue siendo, sin embargo, una obra plenamente válida, en la que se afrontan y clarifican cuestiones decisivas en orden a conocer la variedad y riqueza del vivir de la inteligencia.

Del volumen quinto de las obras completas de Jacques Maritain ya nos hemos ocupado en un número anterior de esta revista, como señalábamos al principio. Resumamos, no obstante, brevemente su contenido, a fin de situar así el volumen sexto del que hablaremos a continuación. Ese volumen —es decir, el quinto— abarca los años 1932 y 1935 y se inicia con *Le songe de Descartes*, nueva reflexión maritain-

niana sobre «el padre de la filosofía moderna», crítica como las anteriores, aunque algo más matizada en algunos puntos. Otras dos obras —*De la philosophie chrétienne* (1933) y *La philosophie de la nature* (1935)— prosiguen el esfuerzo de clarificación epistemológica contenido en *Les degrés du savoir*, mientras que *Frontières de la poésie* (1935) prolonga su filosofía del arte. *Sept leçons sur l'être* (1934) es un ensayo de metafísica, en el que Maritain se adhiere a ese esfuerzo de profundización en el pensamiento tomista desde la perspectiva de la existencia iniciado años antes por Gilson y continuado después por muchos otros. El último de los libros incluidos en este volumen —*Du régime temporel et de la liberté* (1933)— nos vuelve a situar ante la evolución de la filosofía social maritainiana: esta obra, en efecto, continúa la reflexión ya esbozada en *Religion y culture*, preparando así el libro cumbre en esta línea, libro que verá la luz en el periodo siguiente y está incluido por tanto en el volumen sexto.

Se trata, como ya el lector habrá supuesto, de *Humanisme intégral*, publicado en 1936. El juicio o valoración histórica que afloraba en *Religion et culture* se presenta ahora plenamente estructurado, mediante la caracterización de los siglos medievales como época inspirada por un teocentrismo no humanista, acertado en su raíz —ya que el hombre y la entera realidad están en verdad referidos a Dios—, pero incompleto pues no acertaba a expresar en plenitud la singularidad del ser humano, frente al cual, en los tiempos del Renacimiento y de la Reforma, se afirmó un humanismo antropocéntrico, acertado en cuanto captación del valor y la subjetividad del ser humano, pero radicalmente desviado al desconocer la referencia fundamental a Dios. De ahí el ideal de los tiempos nuevos, de la «nueva cristiandad», a cuya construcción Maritain invita y convoca: un humanismo no cercenado y deficiente, sino integral, es decir teocéntrico; una afirmación del hombre como ser que toma conciencia de sí, del valor de sus realizaciones y de su misión histórica, reconociéndose, a la vez, plena y radicalmente referido a Dios, en quien su destino halla consistencia y hacia quien, trascendiendo la historia, se encuentra ordenado.

No es necesario evocar aquí el amplio eco que obtuvo *Humanisme intégral*, el entusiasmo que suscitó en numerosos ambientes, a los que descubrió los horizontes de un cristianismo no opuesto a la modernidad ni cohibido ante ella, sino capaz de asumir críticamente sus aportaciones, y los efectos que produjo no sólo a nivel cultural, sino político. Tampoco resulta necesario describir las discusiones y polémicas de las que ese eco estuvo acompañado, referidas tanto a algunos temas centrales —la forma maritainiana de entender la autonomía de lo temporal y las relaciones entre religión y vida cívica o cultural—, como a algunos juicios colaterales, pero importantes en orden a la configuración definitiva del proyecto histórico: sus apreciaciones sobre la significación histórica del comunismo y la misión del proletariado, por citar sólo una de las cuestiones más controvertidas. Todo es, en efecto, de sobra conocido.

El contexto socio-cultural ha variado profundamente desde la pri-

mera mitad de los años treinta, como consecuencia del estallido de la guerra mundial, de la consiguiente división en Europa, del protagonismo adquirido por otros continentes, y, tal vez sobre todo, a causa del cambio de clima intelectual ocurrido a partir de la cada vez más evidente comprobación del carácter inhumano de la experiencia soviética y de la crisis de valores sufrida por el mundo occidental. Una meditación filosófico-cultural como la que Maritain intenta en *Humanisme intégral* tiene que ser sucesivamente repensada, y en ocasiones revisada, al hilo del devenir histórico. El propio Maritain lo ha hecho así en diversos puntos, aunque manteniendo siempre la posición de fondo alcanzada en los años treinta, es decir la afirmación de un ideal que sea a la vez humanista y teocéntrico. Los acontecimientos de estos últimos años, y algunas aventuras teológicas —pensamos particularmente en la teología política alemana y en la teología de la liberación latinoamericana—, hacen ver, en todo caso, que no sería tarea inútil volver al texto maritainiano y retomar el problema donde él lo dejó.

Pero el volumen sexto de las obras completas no nos ofrece sólo el texto de *Humanisme intégral*, sino el de otros escritos suyos, también importantes, aunque podemos describirlos someramente pues lo ya dicho permite situarlos con facilidad. *Science et sagesse* (1935), en la que amplía y completa algunos temas de *Les degrés du savoir* y *De la philosophie chrétienne*, dedicando especial atención a uno de los planteamientos que había provocado mayor discusión: el concepto de filosofía moral adecuadamente tomada. *Lettre sur l'indépendance* (1935) y *Questiones de conscience* (1938), en las que se pronuncia sobre diversas cuestiones relacionadas con la presencia del cristiano, y más específicamente del intelectual cristiano, en la escena cultural y política. Y, finalmente, *Situation de la poésie* (1938), sobre el conocimiento y la experiencia poéticas. La colección de artículos, testimonios y otros escritos incluida también en este volumen es, por lo demás, particularmente importante, no sólo por su extensión —casi 400 páginas— sino por su contenido: el ideal expuesto en *Humanisme intégral*, el nacimiento de la revista «Sept», la guerra civil española...

Los cuatro volúmenes de las obras completas de Jacques Maritain publicados hasta ahora nos sitúan en suma ante un arco de su vida intelectual extraordinariamente significativo: el del tránsito del primer al segundo Maritain, por expresarnos con una terminología ya usual. Queda sólo augurar que la aparición de los volúmenes restantes corone la labor tan brillantemente iniciada y permita tener fácil acceso al entero desarrollo del pensar maritainiano.

José Luis ILLANES