

LA SEXTA VÍA DE J. MARITAIN ¹

Por Juan Jesús Álvarez Álvarez

«Hay para el hombre, ha dicho Maritain, tantas vías de aproximación a Dios como pasos sobre la tierra o caminos hacia su propio corazón» (AppD, OEC X 11).

Nuestro autor, sin embargo, ha rechazado desde un principio el argumento «a priori», al que se opone siguiendo las objeciones ya clásicas de Santo Tomás. Puesto que la existencia de Dios no es evidente «para nosotros» y nuestro conocimiento de la deidad es puramente analógico, todas las vías por él admitidas pertenecerán al tipo de saber que va del efecto a la causa y tendrán que ascender penosamente desde los últimos escalones del orden del ser hasta su cima.

Las dificultades del ascenso en el orden especulativo varían, no obstante, de unas a otras.

Mientras que en lo que ha llamado «vía primordial», conocimiento pre-filosófico de Dios, la razón no requiere de instrucción filosófica alguna y es capaz —incidiendo en la intuición del ser— de plantarse frente a la existencia de Dios en tres saltos y en un razonamiento casi intuitivo, en el plano propia y técnicamente filosófico en el que se insertan las verdaderas pruebas de la existencia de Dios, el proceder del intelecto se ve amenazado por constantes obstáculos y obligado a menudo a detenerse para afrontarlos.

Este doble plano, prefilosófico y filosófico, se repite en la estructura de la denominada sexta vía. La exposición maritainiana de las cinco vías tomistas se había limitado, salvo excepciones, a adaptarlas al lenguaje moderno y liberarlas de la gan-ga representada por la «Weltanschauung» medieval.

En cambio, la sexta vía —que propuso tras una larga etapa de dudas acerca de su eficacia objetiva y valor demostrativo— se constituirá en un camino absolutamente original y apropiado a las exigencias de nuestra mentalidad contemporánea.

§ 1. EXPOSICIÓN DE LA VÍA

Maritain ha insertado su argumento en el capítulo III de *Approches de Dieu* (cfr. AppD, OEC X 61-69). En su estructura, es perfectamente compatible con el esquema de las vías tomistas, pero guarda respecto a éstas, en opinión de su creador, una doble diferencia: no se apoya en un hecho «discernido en el mundo de la experien-

¹ Las reseñas de las citas de Maritain se expresarán en abreviatura y siguiendo la edición de sus *Oeuvres Complètes* (OEC), Eds. Universitaires, Fribourg. La correspondencia de las siglas es la siguiente:

— OEC VIII (1989): DBàSTh (De Bergson à Saint Thomas d'Aquin).
— OEC IX (1990): CT (Court traité de l'existence et de l'existant), y RetR (Raison et raisons: essais détachés).
— OEC X (1985): AppD (Approches de Dieu).

cia sensible», ni recurre a la imposibilidad de un retroceso infinito en la serie de causas.

A pesar de su sutilidad y de carecer de la «simplicidad real» de las cinco primeras vías, nuestro autor considera que se trata de una verdadera prueba. Por lo demás, distingue en ella dos «planos de aproximación» distintos: «un plano PREFILOSÓFICO, en el que la certeza se baña en una experiencia intuitiva, y un plano CIEN-TÍFICO O FILOSÓFICO, en el que emana de una demostración lógicamente elaborada y de una justificación metafísica desarrollada» (AppD, OEC X 61).

Analicémoslos por separado.

1. Plano prefilosófico

Es un proceso intuitivo el que interviene primero. No se trata propiamente, dice Maritain, de la «intuición primordial del existir», sino de una intuición mucho más concreta referida a lo que Aristóteles llamaba «vida propia del intelecto»: sobreviene cuando el hombre está comprometido en un «acto de pensamiento puramente intelectual».

La exposición maritainiana es como sigue:

«Estoy ocupado en pensar...; el resto de las cosas está olvidado. Y de repente, un retorno sobre mí mismo y el despertar de una reflexión que me parece incongruente... pero cuya evidencia se apodera de mí, de mi percepción misma de mi acto de pensamiento: ¿cómo es posible que yo haya nacido?... ¿Cómo es posible que lo que está pensando, lo que está en acto de inteligencia, inmerso en el fuego del conocer y de la captación intelectual de lo que es, un día haya sido pura nada, un día no haya existido?... Es imposible, no es posible que en cierto momento lo que ahora piensa no haya sido en absoluto, haya sido una pura nada...»

No estoy en medio de una contradicción lógica, estoy en frente de una contradicción vivida, de una incompatibilidad de hecho (conocida "in actu exercito")... Yo, que estoy ahora en acto de pensamiento, he existido siempre... Pero sé que he nacido... Héme aquí aprisionado entre dos certezas contrarias. No hay más que una salida. He existido siempre, yo que pienso, pero no en mí mismo o en los límites de mi propia personalidad —y tampoco con una existencia o una vida impersonal...; he existido, por tanto, con una existencia o una vida suprapersonal. ¿Dónde? Es necesario que sea en un ser de personalidad trascendente, y que en su propio Sí infinito, existiera antes de que yo existiese, y es, ahora que existo, más yo que mí mismo, y que es eterno, y del cual mi yo que ahora piensa ha procedido un día en la existencia temporal. Yo tenía (sin poder decir "yo") una existencia eterna en Dios antes de recibir una existencia temporal en mi propia naturaleza y mi propia personalidad» (AppD, OEC X 62-64).

Maritain no delinea de forma clara y exhaustiva el estatuto de este plano prefilosófico ni la intuición en la que se apoya. Se limita a decir que esta intuición hace referencia a la «espiritualidad natural de la inteligencia», y procede directamente a describirla en su «estado salvaje». Sin embargo, creo que existen claros paralelismos entre ella y el conocimiento instintivo de la inmortalidad que nuestro autor ha descrito en algunas de sus obras.

Siguiendo a Santo Tomás, distingue a este respecto entre «conciencia espontánea o concomitante» y «conciencia consecutiva o explícita»: «la segunda clase presupone un acto de reflexión especial, por medio del cual el espíritu vuelve sobre sí mismo y produ-

ce ciertos conceptos reflexivos especiales, juicios reflexivos especiales, que recaen sobre lo que se encuentra en el interior de sí. La conciencia concomitante (por su parte) no hace nada similar a esto. Expresa sólo la interioridad de sí misma, la envoltura de sí por sí mismo, que es propia del espíritu humano; es sólo la luz difusa de reflexividad —reflexividad vivida y ejercida, no conceptualizada— en cuyo seno toda operación espiritual se acaba en el alma humana. Pero tal conciencia espontánea, al pasar de nuestros actos interiores a sus principios, se extiende hasta el principio mismo y la raíz de todas nuestras operaciones mentales, alcanza esta raíz como algo desconocido en su naturaleza, conocido sólo —y por lo demás basta— como trascendente respecto a todas las operaciones y fenómenos psíquicos que de ella proceden. De este modo, el Sí, el Sí suprafenomenal, es alcanzado oscura pero ciertamente, por la conciencia espontánea —en la noche respecto a toda noción o conceptualización, con certeza respecto a la experiencia» (DBàSTh, OEC VIII 52-53; Cfr. CT, OEC IX 71-74).

Por esta «scientia concomitans» y en la misma forma oscura, «la inteligencia humana, añade, conoce también que ese Yo suprafenomenal, vitalmente aprehendido, no puede desaparecer, precisamente porque es captado como un centro que domina todos los fenómenos que pasan, toda la sucesión de las imágenes del tiempo. En otros términos, dice Maritain, el Sí, el cognoscente capaz de conocer su propia existencia es superior al tiempo... no puede desvanecerse porque la muerte, como el sueño, es un acontecimiento en el tiempo y el Sí está por encima del tiempo» (DBàSTh, OEC VIII 53).

Este «sentimiento intelectual», esta «intuición de la subjetividad» que está en el origen del conocimiento instintivo de la inmortalidad humana, y del que nuestro autor ha resatado ciertas afinidades con la noción hindú de «Atman» (Sí), es el mismo que, ya no referido al futuro sino al comienzo (la supratemporalidad del sujeto pensante admite esta doble perspectiva), aparece esbozado en el plano prefilosófico de la sexta vía (cfr. AppD, OEC X 68-69). No se trata, ciertamente, de un conocimiento filosófico, de un conocimiento por modo de conocimiento, «por modo de objetivación conceptual», pues esa experiencia intuitiva es puramente existencial y no nos proporciona esencia alguna: «la subjetividad en cuanto subjetividad, ha dicho Maritain, es inconceptualizable» (CT, OEC IX 72). Requerirá, por tanto, de una justificación metafísica que constituye el segundo plano de la vía.

2. Plano filosófico

Nuestro filósofo no dedica aquí esfuerzo alguno a determinar la estructura lógica de la demostración ni el carácter de sus proposiciones; se supone que para él son fundamentalmente los mismos que en las vías tomistas. Pasa directamente a justificar filosóficamente la experiencia intuitiva que acaba de explicar y el contenido ontológico de las nociones que en ella intervienen, y lo hace en cuatro momentos o aspectos, que dibujan perfectamente la sexta vía:

A. «Intellectus supra tempus»:

El primer momento, que es la base de la intuición ahora desarrollada, está conformado por la espiritualidad y consecuente supratemporalidad de nuestra inteligencia. El entendimiento humano es supratemporal «porque es espiritual, y el tiempo, perseverancia del movimiento en el ser o continuidad de la existencia perpetuamente evanescente propia del movimiento, es la duración propia de la materia» (AppD, OEC X 64).

La justificación filosófica de esta espiritualidad de la inteligencia procede en principio, como en Santo Tomás, de la inmaterialidad de su objeto de conocimiento: *«no es, como el objeto de los sentidos, una categoría particular y limitada de las cosas, o de cualidades de las cosas; el objeto proporcionado o connatural de la inteligencia humana es la naturaleza de las cosas sensibles cualesquiera que sean, sin limitación de género o categoría, la naturaleza de TODAS las cosas que perciben los sentidos»* (RetR, OEC IX 307)... *«es un universal, que permanece siendo lo que es al identificarse a una multitud de individuos; y esto es posible exclusivamente porque, para volverse objetos del espíritu, las cosas han sido enteramente separadas de su existencia material»* (DBàStH, OEC VIII 57).

De esta condición inmaterial de su objeto, Maritain derivará la condición del acto por él especificado: el acto de la inteligencia humana es también inmaterial. Sin duda, es un acto que se da en el tiempo y que está sometido a él, pero de manera «extrínseca» y en cuanto depende y está unido a la materialidad de los sentidos y de la imaginación. De por sí, las operaciones del entendimiento humano, que no son intrínsecamente dependientes de ningún órgano corporal concreto dado que su actividad es inmaterial, «emergen por encima del tiempo» en una duración propia que imita imperfectamente a la eternidad ².

B. «Actions sunt suppositorum»:

La intuición de la subjetividad por la que se mueve la sexta vía se completa en un segundo momento. *«Las acciones u operaciones emanan de un sujeto o de una persona, y ninguna operación es más personal que la del pensamiento. El pensamiento es ejercido por un cierto sujeto, un cierto sí, hecho de carne y espíritu. En tanto que ejerce la operación espiritual del pensamiento... también él es superior al tiempo»* (AppD, OEC X 65).

C. La certeza así alcanzada entrará en conflicto con un hecho de evidencia sensible sobre el que se aplica el principio de causalidad: el sujeto pensante «existe en el tiempo y ha nacido en el tiempo». *«Este sí, dice Maritain, ha comenzado en el tiempo. Pero NADA COMIENZA ABSOLUTAMENTE, todo lo que comienza preexistía a sí mismo, de alguna manera, en sus causas»* (AppD, OEC X 65).

Lo que en el sí humano hay de material preexistía en el tiempo en las «células ancestrales» y en las «energías físico-químicas» que han dado lugar a la vida. En cambio, lo que hay en él de espiritual no puede preexistir en el tiempo; debe proceder de una existencia supratemporal y, puesto que el pensamiento es algo esencialmente personal, debe ser ese sí mismo el que preexistiera, en algún modo, por encima del tiempo.

D. ¿Cuál es la conclusión del argumento?

«El sí ha nacido en el tiempo, pero en tanto que pensante... preexistía a sí mismo en una existencia primera distinta de toda existencia temporal, y en la que no existía en su propia naturaleza (ya que ha comenzado a existir en su naturaleza

² El discurso argumental de *Approches de Dieu* culmina aquí, en la inmaterialidad y supratemporalidad de los actos de pensamiento. En la estructura demostrativa de la sexta vía no se requiere más: son estas operaciones intelectuales las que precisarán, en un segundo paso, de un «supósito», del sujeto humano, que sí ha nacido en el tiempo.

En cambio, en la exposición maritainiana del conocimiento filosófico de la inmortalidad del alma humana, se deduce explícitamente que, puesto que la potencia es de la misma naturaleza que su acto, la inteligencia debe ser igualmente inmaterial. Por este lado, la justificación filosófica del «intellectus supra tempus» es más completa y ordenada, aunque prosiga por otros derroteros (Cfr: DBàStH, OEC VIII 56-60; RetR, OEC IX 306-371).

propia al nacer en el tiempo), pero en la que lo que hay en él de ser, de pensamiento y de personalidad, existía mejor que en sí mismo» (AppD, OEC X 66).

Esto no es posible, terminará Maritain explicitando la conclusión, más que si todo lo que existe en el tiempo es una participación de la existencia primera, existencia que contiene eminentemente todas las cosas, y que es, de una forma absolutamente trascendente, ser, pensamiento y personalidad: que es, en otros términos, la «plenitud infinita de ser», «el acto mismo de existir subsistente por sí» del que proviene todo lo demás: Dios.

* * *

La elucidación completa de la sexta vía requiere, sin embargo, de una explicación acerca del modo de existencia de las cosas en Dios, antes de ser causadas por Él en el ser. Maritain se apoya para darla en lo que Santo Tomás dice en la *Summa Theologica*, I, q. 18, a. 4, corp. et ad. 3: «*se dice que las cosas están en Dios como en quien las conoce, por sus razones e ideas propias, que en Dios no son algo distinto de su esencia divina... En cuanto al ser, más perfecto es el que tienen las cosas en la mente de Dios que el que tienen en sí mismas, porque en la mente divina tienen un ser increado, y el que tienen en sí mismas es creado. Pero en cuanto a ser esto o lo otro, por ejemplo hombre o caballo, es más verdadero el ser de su naturaleza que el de la mente divina, porque para la verdad del hombre se requiere la materia que no tiene en la mente de Dios.*»

Afirmar entonces que «yo he existido siempre en Dios», significará según Maritain, «*que la criatura que soy ahora yo y que piensa, preexistía eternamente a sí misma en Dios, no como ejerciendo en Él acto de pensar, sino como pensada por Él... vivía allí con una vida suprapersonal (en relación a toda personalidad creada) y divinamente personal, con esta vida que es el acto eterno de intelección del Sí divino que se piensa a sí mismo*» (AppD, OEC X 67-68).

§ 2. CONSIDERACIONES CRÍTICAS

1. La sexta vía ha dado lugar a una abundante literatura y a no pocas controversias. Dada su originalidad, voy a tratar de ellas con cierto detenimiento.

A. Algunos autores se han limitado a la exposición de la vía, sin llegar a emitir juicio valorativo alguno sobre ella. A lo sumo, han resaltado su originalidad: M. M. Cottier³, Gerald B. Phelan⁴ y Mieczyslaw A. Krapiec⁵ han adoptado esta actitud.

B. Otros, en cambio, se atreven a valorarla y la aceptan de buen grado. Jean-Hervé Nicolás⁶, Henri Bars⁷ y James Anderson⁸ han destacado su distinción del argumento ontológico y su respeto, a la vez, de los principios tomistas y de los anhelos de la filosofía moderna.

C. A pesar de algunas objeciones más o menos importantes, Stanislaw Kowalczyk la juzga también positivamente. «*Su elemento crucial, dice, es la afirmación*

³ *Approches de Dieu*, en *Lumière et vie*, n. 15, mayo 1954, pp. 411-413.

⁴ *Approches to God, The New Scholasticism*, vol. XXIX, n. 3, julio 1955, pp. 336-339.

⁵ «Approci a Dio. L'interpretazione di Jacques Maritain», en *Atti del Convegno Internazionale di studio promosso dell'Università cattolica*, Milano 20-23 ott. 82, Vita e pensiero 1983, pp. 119-124.

⁶ *Approches de Dieu, Revue thomiste*, vol. 54 (1954), pp. 176-179.

⁷ *Maritain en notre temps*, Paris, Grasset 1959, p. 195.

⁸ *Natural Theology*, Milwaukee 1962, pp. 56-57.

“el pensamiento puede provenir únicamente del pensamiento, el espíritu es producido por el espíritu”. En el fondo, la tesis es justa. Su motivación, en Maritain, es incompleta pero también principalmente acertada. Ciertos análisis detallados, hechos por el pensador francés, son controvertidos pero su omisión no es prejuzgable a la esencia del argumento»⁹... «Si el mundo de la materia tiene necesidad de una causa eficiente adecuada, ocurrirá lo mismo, con más razón, para el mundo de la persona humana».

En opinión de este autor, «es un argumento que responde a las exigencias del realismo epistemológico. Su punto de partida es el fenómeno del pensamiento, atributo inseparable de la persona humana. Aunque en el aspecto psicológico se puede hablar del carácter subjetivo de las emociones del hombre, en el aspecto ontológico el dominio de la actividad del ser humano constituye incontestablemente una parte de la realidad real. Esta realidad no se explica de manera adecuada sino por medio del Pensamiento absoluto y trascendente, es decir, a través de Dios».

Añade además que la sexta vía cumple un papel muy importante en la Teología Natural moderna, pues «forma un eslabón de enlace entre el tomismo existencial y el tomismo fenomenológico. Al formular el argumento en favor de la existencia de Dios a partir del fenómeno del pensamiento, el tomista francés, concluye Kowalczyk, se ha adherido a la corriente antropológica de la Teodicea»¹⁰.

D. Por lo que respecta a los críticos y sus objeciones, hay una diversidad casi imposible de clarificar. Forzando un poco las cosas, podrían ser ordenados de forma muy general en tres grandes grupos. El primer grupo de críticas tendría que ver con el punto de partida del argumento y la intuición en la que se apoya; el segundo se referiría a la justificación filosófica de ésta, y el tercero, a la conclusión de la prueba y el modo de preexistencia de las cosas en Dios.

a) ¿Hasta qué punto la intuición sobre la que se basa la sexta vía es auténticamente «primordial» y «prefilosófica»? se pregunta Peter W. Nash. ¿No requiere de una «larga preparación por reflexión filosófica sobre la naturaleza del pensamiento, operación inmanente, personalidad, etc.»?¹¹

Además, ¿puede caracterizarse esa experiencia intuitiva como «comunicable»? «Se trata, dice L. F. de A. Sampaio, de una intuición personal de Maritain, y por ello mismo, indemostrable, estrictamente incomunicable»¹². «Si ella conduce a Dios, piensa Josef Reiter, ¿quién puede negarlo?, ¿quién confirmarlo? Quizás quien la haya experimentado de igual modo... Desde este punto de vista, esa experiencia se encierra más que cualquier otra en una radical individualidad»¹³. La sexta vía, añade, sólo puede ser viable «bei Anerkennung “mystischer” Einschlüsse»¹⁴ y presupone —por otro lado— la «tesis del creacionismo».

«Por muchos esfuerzos que haya hecho, precisa Degl’Innocenti en otro sentido, no he alcanzado a tener la intuición primordial de la que habla Maritain... Cuando pienso, tengo la experiencia o percepción de mí como pensante, pero esta percepción no se refiere ni al ayer ni al mañana, sino a la duración del pensamiento mis-

⁹ «Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu», en *Divus Thomas*, 1980 (83), p. 391.

¹⁰ *Ibidem*, p. 393.

¹¹ *Approaches to God*, en *The Modern Schoolman*, nov. 1955, vol. 33, p. 59.

¹² *L’intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, Paris, Vrin 1963, p. 124.

¹³ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei J. Maritain* (Epimeleia, 9). München, Salzburg, Pustet, 1967, in-8, p. 138.

¹⁴ *Argument für Gott. Ein Autorem Lexikon*, Herderbücherei, Freiburg 1987, p. 248.

mo; mientras dura mi pensamiento, me siento existente como pensante, pero que yo haya existido antes de mi primera experiencia de mí mismo como pensante, esto me lo han dicho los otros... Para tener la intuición de haber existido siempre, debería haber existido siempre y por siempre en ejercicio actual de pensamiento»¹⁵. Así las cosas, este autor no ve imposibilidad alguna en que el sujeto que ahora piensa no haya existido en un momento dado; antes al contrario, esta posibilidad se adecúa perfectamente con su condición de «ente participado» y no entra en «contradicción vivida» alguna con la certeza de mi nacimiento a la existencia.

En una línea más o menos semejante, A. Gnemmi opina que, del lado fenomenológico, «en el acto de pensar no se da intuición o experiencia de la permanencia ontológica o de la existencia eterna del yo-pensante... Ciertamente, dice, en el pensar consta la inmutabilidad, la potencia metahistórica o trascendente del espacio y del tiempo por la que es "quodammodo divinus"»... «e indudablemente, la posesión por parte del yo de tal pensamiento implica consecuencias capitales para su estructura ontológica (metafísica del hombre); pero la dignidad del yo-persona, espiritual e inmortal, sustraída a la corrupción de la componente corpórea, es verdad sólo mediata (filosofía segunda); o sea, de la naturaleza del yo no se da intuición, sino únicamente demostración»¹⁶.

Queda por lo demás —punto en el que muchos críticos coinciden— que la intuición de Maritain está afectada en sí misma por una profunda ambigüedad: expresa la certeza de que «yo he existido siempre», pero a la postre se nos revela que no soy yo como tal y en «mi propia naturaleza» el que así ha existido.

b) Esta ambigüedad, esta especie de falsificación de la experiencia intuitiva que impulsa al argumento, se muestra claramente visible tanto en el razonamiento espontáneo que la acompaña como en su justificación filosófica.

«La intuición, dice J. Bobik, es que yo he existido siempre; el razonamiento cuasi-intuitivo así como la justificación filosófica revelan que no soy yo, como yo, el que, después de todo, ha existido siempre. Aunque parece ser un modo inevitable de certeza decir "cogito, ergo sum" al decir que existo al menos mientras pienso, tal certeza parece desvanecerse cuando "cogito, ergo sum" es ampliado a "cogito, ergo semper fui"... Si yo, el sí pensante, preexisto en el Pensamiento mismo como un efecto en una causa (como un efecto incluso antes de que sea de hecho un efecto), está claro que no soy yo el que preexisto»¹⁷.

La proposición «yo existo siempre en Dios», afirma Bastable, «es reducida a la afirmación de que "la criatura que soy yo ahora, y que piensa, existió antes eternamente en Dios —no como ejerciendo en Él el acto de pensar sino como pensado por Él", no como un existente sino como un objeto de conocimiento de otro»¹⁸. «Existir de este modo, apunta Degl'Innocenti, no es existir personalmente y menos suprapersonalmente»¹⁹. Reiter concluye, por ello, que «cuando Maritain habla de preexistencia, se trata de un sofisma»²⁰.

Desde el mismo punto de vista, W. J. Hill cree que este hecho disminuye el va-

¹⁵ «Una nuova prova dell'esistenza di Dio», en *Aquinas*, 1958 (1), pp. 81-82.

¹⁶ «Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio», en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1972 (64), p. 513.

¹⁷ «The sixth way», en *The Modern Schoolman*, enero 1974, vol. 51, 1973-74, pp. 112-113.

¹⁸ *Approaches to God*, en *Philosophical studies*, Maynooth, Ireland, vol. 6 (1956), p. 209.

¹⁹ «Una nuova prova dell'esistenza di Dio», art. cit., p. 83.

²⁰ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, op. cit., p. 135.

lor de la prueba: «no hay problema en ver cómo la experiencia reflexiva de nuestro propio intelecto (*intellectus superior*), tan sólo extrínsecamente sujeto a las condiciones de temporalidad, da lugar a la idea de una Intelección sin ninguna limitación. Entonces, la existencia real del Pensamiento subsistente es rápidamente deducida a través de la invocación de la casualidad eficiente y ejemplar. Pero es un poco diferente aproximarse a esta verdad en términos de una intuición de que mi pensamiento es eterno en Dios. Para este pensamiento, lo eterno no es, en todos los sentidos, mío.

*Sin invalidarla como una experiencia personal y elevada de llegar a Dios, el énfasis psicológico hace esta prueba muy sutil, y parece debilitar su fuerza probativa»*²¹.

Por fin, en su análisis de la sexta vía, A. Gnemmi también ha resaltado este punto: «en el procedimiento maritainiano se advierte un error; se parte con la exigencia de eternidad del yo pensante, en cuanto pensante, que al término de la elaboración filosófica se convierte en eternidad del yo pensante, en cuanto pensado por Dios»²², «y por ello, ontológicamente no yo, sino Dios»²³.

Para este autor, además, en la vertiente normativa el «factor radical y originario» que determina la imposibilidad del no ser del yo pensante no es su naturaleza específica, sino la «*ratio simpliciter*» o la naturaleza del ser en cuanto ser»²⁴. Por No haber visto esto, Maritain se enfrentará con una contradicción «antropológica», no con una contradicción «lógico-metafísica-inmediata». Por eso, en la prueba no se muestra «el absurdo de la originariedad del origen», ni se excluye su posibilidad; el valor ontológico del principio de causalidad está, según Gnemmi, simplemente presupuesto en el principio de que «nada comienza de forma absoluta».

En definitiva y en forma general, «el límite de la sexta vía, dice este crítico italiano, está constituido por un “exceso fenomenológico” (la presupuesta intuición de la eternidad del yo pensante, en cuanto pensante) y por un “defecto normativo” (la presupuesta no “absolutezza” del comenzar a existir o la presupuesta dependencia o “ser causado” del inicio; exceso y defecto conexos con la ausente institución del “por qué” es imposible el no ser del yo pensante)»²⁵. Para alcanzar incontrovertibilidad debería componerse «sobre la base de la “estructura lógica” de la vía originaria natural (debidamente instituida), reduciéndose a su caso particular (el yo es un ser-con-el-no-ser, para el cual vale la necesidad del Ser-sin-el-no-ser, del que comenzar y en el que preexistir y permanecer)»²⁶.

Hay, sin embargo, otra forma de falsear la experiencia intuitiva que sirve de origen a la sexta vía, basada no ya en una supuesta ambigüedad de su contenido sino en el intento de «acomodarla al tratamiento silogístico». Después de aceptar como válida la intuición maritainiana, L. B. Geiger critica el proceder tacional que debe explotarla y trasponerla sobre el plano de las certezas lógicamente fundadas. Al

²¹ Approaches to God, en *The Thomist*, vol. XIX, julio 1956, n. 3, pp. 394-395.

²² «Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio», art. cit., p. 512.

²³ Ibidem, p. 515.

²⁴ Ibidem, p. 514.

²⁵ Ibidem, pp. 515-516.

²⁶ Ibidem, p. 515.

De acuerdo con lo que él entiende como los dos criterios internos del pensamiento de Maritain (la dirección a la que impulsa su ontología y la potencialidad inmanente del esbozo teológico maritainiano), P. Coda también ha considerado la sexta vía como «reductible a una modalidad de la vía prefilosófica» («Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di J. Maritain», en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1981 (73), p. 544, nota 44).

pretender descender el misterio de nuestro espíritu, misterio referido a la vez al tiempo y a la eternidad, para hacerla «cargar el peso de un cierto tipo de certeza, ¿no se le quita lo que le es propio y que pertenece al orden de la sabiduría?»²⁷. Para este autor, se trata de intuiciones que deberían reservarse al «género literario de la meditación o el soliloquio» y que resultan desacreditadas si se las intenta justificar filosóficamente a la manera de Maritain.

Por lo demás, esta justificación no está exenta, en opinión de M. D. Philippe, de algunas confusiones: «si se dice: yo que pienso, estoy por encima del tiempo y por tanto he existido siempre, parece que de una cierta dimensión del cogito, se infiere una dimensión semejante en el orden de la existencia. ¿Esto es legítimo? Nuestro conocimiento permanece en el orden intencional; he aquí por qué no se puede, de nuestro pensamiento, inferir nuestra situación en relación al tiempo, que es una situación existencial. Partiendo de la reflexión de nuestro conocimiento, parece imposible alcanzar la existencia del Ser primero»²⁸.

A este respecto, M. F. Daly considera extremadamente revelador comparar el argumento maritainiano para demostrar la supratemporalidad del sujeto pensante con el tomista que concierne a la subsistencia e inmortalidad del alma. «Para Maritain, dice, la experiencia del pensamiento es un trampolín no sólo para el argumento de que el alma es inmortal, sino para el argumento de que el pensamiento debe proceder de una existencia superior al tiempo, y de que esto no podría ser a menos que el ser que lo ejercita ahora preexistiera, en cierto modo, más allá del tiempo... El argumento maritainiano supone que, puesto que el objeto de pensamiento es supratemporal, el sujeto pensante también tiene la dimensión de eternidad, al menos de alguna manera. El argumento de Santo Tomás... por otro lado, no parece envolver la misma transferencia del orden intencional al orden ontológico»²⁹.

«Que el pensamiento esté por encima del tiempo, desvinculado de las leyes del tiempo —precisa Degl'Innocenti en una línea paralela— no prueba que todo pensante haya existido “ab eterno”. Sólo prueba que no puede comenzar como las cosas sujetas al tiempo y al movimiento, por generación o alteración física... Sólo la duración de Dios es “tota simul”. La de los demás seres está embebida más o menos de sucesión temporal o eviterna. Las cosas temporales son totalmente mutables, en cuanto a la sustancia y en cuanto a las operaciones. Los ángeles y las almas son parcialmente inmutables, en cuanto a la sustancia (al menos “ab intrinseco”), porque no pueden ni nacer ni morir, pero no en cuanto a las operaciones, que se suceden una tras otra»³⁰.

Reiter, por su parte, ni siquiera admite la conclusión tomista: «no es el hombre el que se eleva a esta constancia de la inmutabilidad en el ser; tampoco, estrictamente, el pensamiento, sino los objetos inteligibles que en él aparecen, es decir, las esencias. Para éstas y no para la persona humana, es buscada una razón suficiente. Pero desde aquí sólo, Dios no es necesario, puesto que estas esencias podrían proceder sin contradicción alguna de un pensamiento impersonal, prescindiendo de que, en este plano de las esencias, un “regressus” no tendría por qué ser excluido necesariamente»³¹.

²⁷ *Approches de Dieu, Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1954 (30), p. 70.

²⁸ *Approches de Dieu, Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954-1956, p. 571.

²⁹ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*, Officium libri catholici, Rome 1966, p. 84.

³⁰ «Una nuova prova dell'esistenza di Dio», art. cit., pp. 84-85.

³¹ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, op. cit., p. 142.

Por último, las reflexiones maritainianas acerca de la naturaleza intemporal del pensamiento y de sus implicaciones, han sido blanco también de la crítica de F. Van Steenberghe y de L. F. de A. Sampaio. El primero las considera «*bastante discutibles*»³² y la segunda «*demasiado sutiles*»³³.

c) Un tercer y último grupo de críticas se refieren a la conclusión de la prueba y al apéndice sobre la preexistencia de las cosas en Dios, que completa su elucidación filosófica.

Respecto al primer punto, M. F. Daly ha creído ver un «*non sequitur, o al menos un salto sorprendente en el argumento... Podría parecer, dice, que la estructura del argumento requeriría que se llegara a una afirmación disyuntiva: el alma preexistió o en su propia naturaleza o en un ser superior a ella. Entonces, estaríamos obligados a dar razones filosóficas para rechazar la primera parte de la disyunción, o bien a mostrar que en el otro caso me dirijo inexorablemente a la conclusión de que Dios existe, y que ésta es la única explicación última para el hecho de que yo ahora estoy pensando. Pero el argumento de Maritain, simplemente no tiene en cuenta la necesidad de tal proceso laborioso. La posibilidad de la preexistencia del alma como sujeto pensante se ha excluido sin esfuerzo de explicación y uno sospecha que ha sido excluida por razones teológicas. Parece, concluye esta autora, que nos enfrentamos de nuevo con uno de los desconcertantes efectos del concepto maritainiano de "filosofía cristiana", pues algunas de las exigencias de la argumentación filosófica parecen haber sido olvidadas*»³⁴.

En cuanto al segundo aspecto, Degli'Innocenti critica algunas expresiones maritainianas que pueden, según él, dar lugar a equívocos. Decir que «nada comienza absolutamente, toda cosa que comienza preexistía a sí misma, de alguna manera, en sus causas» puede provocar la confusión del mundo de los posibles con el de los seres reales; afirmar que «yo existo mucho mejor en Dios que en mí mismo» puede hacer creer que el «ser posible» es preferible al «ser real»; y sobre todo, sugerir que «Dios era, antes de que yo existiese, y es, ahora que existo, más yo que yo mismo», es arriesgarse a ser acusado de panteísmo de expresión. Lo que preexiste en Dios —según la perspectiva tomista— son las «rationes rerum», y puesto que son los «originales» de las cosas, puede decirse de alguna manera que «yo soy más yo mismo en Dios (en mi original) que yo mismo» como copia de ese original, pero en absoluto pueden identificarse esas «rationes exemplares rerum in Deo» con las «res in propriis naturis». En opinión de Degli'Innocenti, estas precisiones deberían aparecer en las reflexiones maritainianas con mucha mayor claridad de lo que lo están.

Por lo demás, y de forma general, la sexta vía tiñe de impurezas, según este autor, conceptos tan importantes como el de creación o el de inmortalidad: ¿qué sentido tiene crear, si yo existía mucho mejor "ab aeterno" en Dios de lo que ahora existo?; ¿no se tenderá entonces a concebir la inmortalidad como una especie de "nirvana", como una «*total reabsorción de nosotros mismos en Dios, y la consiguiente pérdida de nuestra individualidad personal?*»³⁵.

2. Como se puede observar, hay una gran cantidad y diversidad de críticas a la sexta vía. Muchas de ellas no tienen base suficiente y Joseph Bobik ha contestado a algunas de las más importantes de forma bastante convincente:

³² *Approches de Dieu, Revue philosophique de Louvain*, vol. 52 (1954), p. 333.

³³ *L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, op. cit., p. 129.

³⁴ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit., pp. 85-86.

³⁵ «Una nuova prova dell'esistenza di Dio», art. cit., p. 83.

³⁶ «The sixth way», art. cit., p. 110.

A. Frente a Nash precisa que la intuición puede ser considerada, a la vez aunque en distinto sentido, como post y pre-filosófica. Post-filosófica puesto que, en efecto, tiene lugar después de una larga reflexión sobre ciertas nociones filosóficas; pre-filosófica por cuanto que una vez aparecida «*debe verse como capaz y necesitada de justificación metafísica*»³⁶.

B. Contra los que objeta la incomunicabilidad e individualidad de la intuición punto de partida de la vía, advierte que Maritain no ha dejado de explicar qué debe de hacerse para preparar la aparición de esta intuición: concentrarse en «la vida propia del intelecto» y de sus objetos filosóficamente inteligibles. Éste es el ámbito en el que, quizás, la experiencia maritainiana puede hacerse accesible a otros y en él existe, al menos, la posibilidad de que, una vez presente, podamos llegar a comprender lo que Maritain explica.

Desde este punto de vista, no dejarían de reconocerse limitaciones histórico-antropológicas a la sexta vía, pero sí se mostraría el camino que debe seguirse para penetrar en ella.

C. ¿Hay, en realidad, transferencia del orden intencional al orden ontológico, como pregonan Philippe y Daly? En modo alguno. «*Solo sujetos que son absolutos, dice Bobik, pueden aprehender en el conocimiento objetos que son supratemporales. El punto de vista de Maritain es simplemente éste: si una cosa pensante siempre existente comienza a existir, debe haber sido causada —precisamente puesto que comienza a existir—. Y si causada, entonces tiene que haber preexistido, pero sólo como en una causa, y en una causa capaz de producirla. El argumento comienza y termina en el dominio ontológico. Por tanto, no hay transferencia ilegítima. Y si uno insiste en decir que la hay, entonces el argumento de Santo Tomás —contrariamente a la opinión de Daly— y no sólo el de Maritain sufre también el mismo defecto, pues ambos llegan a sus respectivas conclusiones desde el mismo tipo de evidencia: que puesto que el objeto de pensamiento es absoluto, el sujeto pensante también lo es, es decir, no compuesto de materia y forma, no dependiente de la materia*»³⁷.

Como precisa Kowalczyk, la sexta vía «*se basa sobre el mundo real de la actividad intelectual del hombre: diferente y superior al mundo de la materia, pero no menos real*»³⁸.

D. ¿Qué decir, por fin, del salto en el argumento que objeta Daly? Según Bobik, aunque no las rechaza explícitamente a través de un proceso laborioso, Maritain dice todo lo necesario para excluir las partes de la disyunción que se alejan de la conclusión de su argumento. «*Su certeza con respecto al hecho de que él, como un compuesto de cuerpo y espíritu comenzó a existir, es más que suficiente para excluir la preexistencia de su alma en su propia naturaleza... La otra posibilidad — que el alma humana preexistiera sólo en un ser más elevado que ella misma, pero no en Dios— está excluida por el empleo de Maritain del principio metafísico de causalidad, el principio de que lo “per aliud” requiere de lo “per se” como su única causa adecuada*»³⁹.

En cuanto a las reflexiones maritainianas acerca de la vida de las cosas en Dios y su supuesta divergencia respecto a la concepción tomista, que ha querido resaltar Degl’Innocenti, no creo que las acusaciones sean del todo justas. Al margen de algunas imprecisiones puramente lingüísticas, las dos perspectivas coinciden en lo

³⁷ Ibidem, pp. 114-115.

³⁸ «Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu», art. cit., p. 392.

³⁹ «The sixth way», art. cit., p. 116.

fundamental y defienden que el estatuto «existencial» de las cosas en Dios es puramente intencional y representativo, y no ontológico e individual.

3. Precisamente esto es lo que hace que se mantenga, sin embargo, como crítica mejor fundada, la ambigüedad de la experiencia intuitiva que sirve de base a la prueba. Asombra además su capacidad para colocarnos «ipso facto» en la eternidad del mismo Dios. Este punto, y las limitaciones histórico-antropológicas a las que esa experiencia intuitiva está sometida, ha hecho que algunos críticos de la sexta vía hayan intentado salvaguardar lo que ven en ella de válido y esencial. Ya citamos, en su momento, la propuesta de Kowalczyk y, en un sentido distinto y menos generoso con el argumento, la de W. J. Hill.

J. Bobik propone que «quizás uno pueda analizar el contenido del pensamiento humano y a partir de ahí construir un argumento para la completa inmaterialidad del alma humana, siguiendo las líneas que Santo Tomás de Aquino emplea, sin necesidad de la intuición prefilosófica de la que Maritain habla». Aceptando de nuestro autor que el «contenido» de los pensamientos humanos «toma lugar en una región superior a la historia», «quizás podrían seguirse, aunque sólo en parte, los pasos del nivel filosófico de Maritain; se requeriría como punto de partida una atención a sí mismo como una cosa pensante que comenzó a existir (no como una cosa pensante siempre existente que comienza a existir), sin incluir por eso en el punto de partida la contradicción vivida que debe ser resuelta»⁴⁰.

Si se quiere considerar la contradicción, podría atenderse, en cambio, la propuesta de Philippe: «pensando, dice, alcanzo lo necesario, y pensándome pensante, me descubro en lo contingente. He aquí una cierta contradicción que exige sobrepasarme planteando un ser necesario, absoluto, que contiene un conocimiento necesario y mi contingencia»⁴¹.

El problema de estas alternativas es que desvirtúan la presentación maritainiana y no respetan lo que en la sexta vía hay de verdaderamente original: la intuición del sujeto pensante de haber existido siempre. Así se explica que para estos autores surja la cuestión de la autonomía de la vía respecto a otras pruebas, en especial, respecto a la tercera vía tomista. De hecho, Bobik ha resaltado sus semejanzas con ella⁴²; Reiter la ha considerado como una variante suya abreviada y compleja⁴³; Hill como una transferencia al orden psicológico⁴⁴, lo mismo que Daly⁴⁵; y Philippe, «no como una nueva prueba, sino también como uno de los aspectos psicológicos de la tercera vía»⁴⁶. En cambio, desde su particular punto de vista, Gnemmi ha entendido que «la elaboración filosófica de la sexta vía (no privada de elementos interesantes) reconduce a la estructura de la segunda vía tomista... El comenzar a existir (del que el nacimiento del yo es un caso) es el hecho (menor); el principio de causalidad media el hecho (hace de mayor), y de su valor depende el trascendimiento de toda la experiencia para concluir en la Causa primera, donde el todo empírico o toda cosa es ya (y permanece) eminentemente»⁴⁷.

⁴⁰ Ibidem, pp. 110-111.

⁴¹ *Approches de Dieu, Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954-1956, p. 571.

⁴² Cfr. «The sixth way», art. cit., p. 108.

⁴³ *Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei J. Maritain*, op. cit., pp. 134-135.

⁴⁴ *Approaches to God, The Thomist*, vol. XIX, 1956, p. 394.

⁴⁵ *Natural knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain. A critical study*, op. cit., p. 86.

⁴⁶ *Approches de Dieu, Bulletin thomiste*, vol. IX, 1954-1956, p. 571.

⁴⁷ «Conoscenza metafisica e ricerca di Dio in Jacques Maritain. II: La ricerca di Dio», art. cit., pp. 511-512.

De alguna manera, las aspiraciones maritainianas a que la sexta vía se convierta en una «approche» específicamente distinta de las demás, resultan por el camino trazado por estos autores, defraudadas. No se trata sólo de que tenga un punto de partida diverso al de las vías tomistas, ni de que no recurra al empleo del principio de no-regresión. En la sexta vía —y lo mismo en la vía primordial y en toda la metafísica maritainiana—, se trata, fundamentalmente, de intentar rescatar el valor de la intuición y de entroncarla con lo más rico de la tradición especulativa tomista. Desde esta perspectiva, hay que estar de acuerdo con H. Bars en que «a despecho de las fórmulas demasiado tajantes que ha usado a veces... todo el esfuerzo de Maritain tiende a justificar la afloración del pensamiento moderno en lo que tiene de más nuevo»⁴⁸. No es casualidad que Nash diga que «esta vía, sin duda, despertará simpatías entre fenomenologistas y existencialistas»⁴⁹. Si no me equivoco, su valor radica precisamente, más en lo que supone e implica —recuérdense las afirmaciones de Kowalczyk en este sentido— que en lo que en realidad es, en sí misma, del lado demostrativo.

4. El reconocer su originalidad y su actualidad, no impide sin embargo que se le puedan identificar —más o menos rigurosamente— algunas líneas de filiación doctrinal. El mismo Bars se ha hecho eco de la atención maritainiana a los «datos de la espiritualidad natural y las lecciones del pensamiento indio»⁵⁰. Los puntos de tangencia entre éstas y Maritain son, según Kowalczyk, «la primacía de la existencia sobre la nada, la prioridad del pensamiento absoluto sobre el humano y el reconocimiento de Dios en tanto que origen primero de la realidad sensible»⁵¹. Nash ve un paralelo a la inmediatez de la vía en el punto de vista de los griegos según el cual «sólo una divinidad personal (o divinidades) puede ser responsable de los seres humanos en la unicidad de su pensamiento y libre originalidad»⁵². M. A. Krapiec opina que «las reflexiones de Plotino sobre el Verbo, que es el lugar y el origen del pluralismo del ser (Logos tomeus) eran significativas como interpretación a priori de esta vía»⁵³ y la orienta también, en un nivel teológico, al contenido del Prólogo del Evangelio de San Juan.

Por su parte, Degl'Innocenti cita como precedentes suyos, que también se apoyan en la experiencia de la espiritualidad para llegar a Dios, el argumento ideológico agustiniano «ex veritatibus aeternis»⁵⁴ —que nuestro autor ha asimilado a la cuarta vía tomista—, los argumentos de Santo Tomás relativos a la «tendencia del intelecto humano al verdadero infinito»⁵⁵ y al alma intelectiva por participación⁵⁶, y el de Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*⁵⁷.

Sea como fuere, creo que los puntos de referencia más claros se hallan en el «cogito» cartesiano y en sus antecedentes agustinianos. El «cogito, ergo sum», mediado por el análisis tomista de la espiritualidad de nuestra inteligencia y por el firme propósito maritainiano de no separar el «logos» de la existencia, se transformará en «cogito, ergo semper fui». Como dice acertadamente Kowalczyk, «el cogito

⁴⁸ *Maritain en notre temps*, Paris, Grasset 1959, p. 195.

⁴⁹ *Approaches to God, The Modern Schoolmann*, nov. 1955, vol. 33, p. 59.

⁵⁰ *Maritain en notre temps*, op. cit., p. 195.

⁵¹ «Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu», art. cit., p. 390.

⁵² *Approaches to God, The Modern Schoolmann*, nov. 1955, vol. 33, p. 60.

⁵³ «Approci a Dio. L'interpretazione di Jacques Maritain», art. cit., p. 121.

⁵⁴ Cfr. *Confesiones*, VII, 10, 11; *De libero arbitrio*, II, 3-014, 7-38.

⁵⁵ Cfr. *Sum. cont. gent.*, I, c. 43.

⁵⁶ Cfr. *Sum. theol.*, I, q. 79, a. 4; *De spirit. creat.*, a. 10.

⁵⁷ Cfr. Libro IV, c. 10.

*no es únicamente el acto de pensamiento, sino una existencia pensante. La percepción de la existencia precede incluso a la percepción del pensamiento. Así, la reinterpretación del cogito cartesiano se apoyaba sobre el sentido del realismo epistemológico»*⁵⁸.

Se comprende, entonces, que la intuición que actúa como punto de partida de la sexta vía, pese a ser de un carácter más concreto que la intuición del ser, no es en modo alguno incompatible con ella, sino que más bien la supone. La Teología Natural maritainiana, por este lado, es perfectamente coherente: «*cuando un hombre despierta a la intuición del ser, ha dicho Maritain, despierta al mismo tiempo a la intuición de la subjetividad*» (CT, OEC IX 71).

Vista desde esta perspectiva, por fin, la sexta vía es una muestra más del interés maritainiano por preservar algún conocimiento de la subjetividad en cuanto tal. Si ésta «no es conceptualizable», ni puede ser captada por modo de conocimiento, según nuestro autor sí puede ser «sentida» por el conocimiento preconsciente de la conciencia concomitante —así es como parece darse la experiencia intuitiva de la sexta vía—, o ser «conocida» —«*conocimiento imperfecto y fragmentario, pero en este caso formado, dado actualmente al espíritu*» (CT, OEC IX 73)— a través del «conocimiento por connaturalidad». Ahora bien, «*en ninguno de estos casos, dirá Maritain, hay conocimiento filosófico*» (CT, OEC IX 74). No deja de ser sorprendente por ello que, desde este punto de vista, mientras que la intuición base de la sexta vía puede ser justificada metafísicamente hasta el punto de dar lugar a una verdadera prueba filosófica de la existencia de Dios, el filósofo francés diga de las vías del intelecto práctico —que, por ser en ellas relevante el conocimiento por connaturalidad, suponen también algún conocimiento de la subjetividad—, que «*no tienen nada de demostración y son de orden existencial y prefilosófico*» (AppD, OEC X 71)⁵⁹.

⁵⁸ «Le rôle de la sixième voie de J. Maritain dans la philosophie moderne de Dieu», art. cit., p. 390.

Cfr. «La sixième voie de Maritain et la philosophie moderne de Dieu», en *Jacques Maritain un philosophe dans la cité/ A philosopher in the world*, University of Ottawa Press, 1985, pp. 76-78.

⁵⁹ Para un análisis del conocimiento de la subjetividad en Maritain, puede consultarse el artículo de H. Bars, «Sujet et subjectivité selon Jacques Maritain», *Études philosophiques*, 1975, n. 1, pp. 31-46, y los estudios críticos de L. F. de A. Sampaio (*L'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain*, op. cit., cap. II, pp. 101-133), M. F. Daly (*Natural Knowledge of God in the philosophy of Jacques Maritain*, op. cit., pp. 79-82) y J. Reiter (*Intuition und Transzendenz: die ontologische struktur des Gotteslehre bei Jacques Maritain*, op. cit. Parte II, cap. 1, pp. 85-111).

Nuestro autor ha aprovechado también la antinomia entre sujeto y objeto, referida al conocimiento de uno mismo, para esbozar otra singular aproximación a Dios: «*si me abandono a la perspectiva de la subjetividad, dice, absorbo todo en mí mismo y sacrificando todo a mi único, vengo a caer en lo absoluto del orgullo y del egoísmo. Si me abandono a la perspectiva de la objetividad, quedo absorbido por el todo y disolviéndome en el mundo hago traición a mi único y me desentiendo de mi destino. Sólo desde un plano más alto es posible resolver tal antinomia. Si Dios existe, ya no soy yo, sino Él, el centro, y aquí, en este caso, no con relación a una cierta perspectiva como aquella en que cada subjetividad creada es centro del universo que conoce, sino centro en absoluto y como subjetividad trascendente a la que todas las subjetividades se refieren. En tal caso, yo puedo saber, a la vez, que no tengo ninguna importancia y que mi destino es lo que importa sobre todo —saber esto sin caer en el orgullo y aquello sin hacer traición a mí mismo—, porque amando más que a mí al Sujeto divino, por Él me amo a mí mismo y para cumplir con lo que Él quiere que yo quiera por encima de todas las cosas, es decir, cumplir con mi destino; y porque no teniendo ninguna importancia en el mundo, yo le importo a Él, y no sólo yo, sino todas las otras subjetividades cuya bondad y amabilidad se revelan en Él y por Él y son, en consecuencia, conmigo un nosotros llamado a gozar un día de su vida*» (CT, OEC IX 77-78).