

ANTIMODERNO

UCALP

JACQUES MARITAIN
ANTIMODERNO

Traducción de
Javier Ignacio Gorraiz

UCALP

Colección **Keímena**



Maritain, Jacques
Antimoderno / Jacques Maritain. - 1a ed. - La Plata : Universidad
Católica de La Plata, 2019.
260 p. ; 22 x 14 cm. - (Keímena)

Traducción de: Javier Ignacio Gorraís.
ISBN 978-987-3736-33-9

I. Filosofía. I. Gorraís, Javier Ignacio, trad. II. Título.
CDD 142.78

© Editorial UCALP, 2019

© Javier Ignacio Gorraís, por la traducción

ISBN 978-987-3736-33-9
Impreso en Argentina.

Impreso en el mes de agosto de 2019 en la **Editorial UCALP**.
Diag. 73 N° 2137
C.P. 1900 - La Plata, Buenos Aires
editorial@ucalp.edu.ar
www.ucalp.edu.ar/editorial

Foto de tapa por Victor Garcia en Unsplash

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

Todos los derechos reservados. Prohibida su reproducción total o parcial por ningún medio electrónico o mecánico, incluyendo fotocopiado, grabado, xerografiado o cualquier almacenaje de información o sistema de recuperación sin permiso del editor.

ÍNDICE

Nota de traducción y presentación de la obra	7
Prólogo	13
La ciencia moderna y la Razón	27
La libertad intelectual	67
De algunas condiciones del renacimiento tomista	107
Conocimiento del ser	151
Reflexiones sobre el tiempo presente	183
Ernest Psichari	211
Palabras finales	253

UCALP

NOTA DE TRADUCCIÓN Y PRESENTACIÓN DE LA OBRA

La presente traducción fue realizada a partir del detenido trabajo con las dos primeras ediciones del libro del pensador neotomista Jacques Maritain, *Antimoderne*: la primera de 1922, que consta de 256 páginas, y la segunda (revisada y aumentada) de 1926, que cuenta con 272 páginas, ambas publicadas en París en las Éditions de la Revue des Jeunes, salvo que la segunda edición fue llevada a cabo junto con Desclée & Cie. A su vez, esta traducción ha considerado, para la ampliación de referencias, aquellos elementos señalados en la edición de la obra dentro de uno de los volúmenes (tomo II) que conforman las obras completas de Jacques Maritain y de Raïssa Maritain, reunidas en diecisiete tomos y editadas por las editoriales Academic Press de Fribourg (Suiza) y Saint-Paul Éditions Religieuses de París (Francia), entre 1982-2007 y publicadas por el *Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain*. De esta manera, siguiendo las observaciones del tomo II de las obras completas, en el que figura *Antimoderne*, y el tomo XVII, que contiene las informaciones más recientes, esta edición de este libro, por primera vez en lengua castellana y en la Argentina, pretende enriquecer las discusiones no solo en torno a la figura de Jacques Maritain, sino también respecto de los temas que atraviesan sus páginas, cuya vigencia aún resulta significativa.

UCALP

Los estudios aquí reunidos corresponden a trabajos de juventud y dan cuenta de una labor consagrada a la filosofía por el camino del tomismo. Así, estos escritos, enmarcados en la Filosofía Perenne, aparecieron, en primera instancia, en diversas revistas y luego fueron revisados y trabajados para constituir esta obra que el lector tiene ante sus ojos. En este sentido, el Prólogo, que da su título al libro, había sido publicado por primera vez en la *Revue des Jeunes*, XXXII, n.º 11 (10 de junio de 1922), pp. 500-513. Por su parte, el primer capítulo ya había aparecido con el mismo título, «La ciencia moderna y la razón», en la *Revue de Philosophie*, año X, t. XVI, n.º 6 (1.º de junio de 1910), pp. 575-603. En cuanto al segundo capítulo, que en la edición del libro lleva el título «La libertad intelectual», había hecho su primera aparición como «L'esprit de la philosophie scolastique: la liberté intellectuelle» [«El espíritu de la filosofía escolástica: la libertad intelectual»] en la *Revue Thomiste*, año 22, n.º 5-6 (septiembre-diciembre de 1914), pp. 517-542, como conclusión de una serie de conferencias. El tercer capítulo había encontrado su primera publicación con el mismo título, «De algunas condiciones del renacimiento tomista» en los *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, t. IV (1920), pp. 571-604 (y en París, en Éditions Félix Alcan), texto correspondiente a la Conferencia del 26 de enero en el Instituto Superior de Filosofía de esa ciudad belga. Respecto del cuarto capítulo del libro, titulado «Conocimiento del ser» (cabe aclarar que lleva ese orden desde la segunda edición del libro), ya había aparecido, con el mismo título, como «Troisième cahier de Théonas» [«Tercer cuaderno de Theonas»], en *La Revue Universelle*, t. XI, n.º 13 (1.º de octubre de 1922), pp. 109-

117; n.º 14 (15 de octubre), pp. 243-247; n.º 17 (1.º de diciembre), pp. 655-663. En lo que concierne al quinto capítulo, «Reflexiones sobre el tiempo presente», debe señalarse que, originariamente, el texto había sido publicado con esa misma denominación en *Les Lettres*, 3.ª serie, t. I, n.º 4 (1.º de abril de 1921), pp. 505-528. Finalmente, el sexto capítulo, «Ernest Psichari», había aparecido con ese título en *La Revue Universelle*, VIII, n.º 23 (1.º de marzo de 1922), pp. 609-633.

Diversos fragmentos, pasajes y traducciones de esta obra (o de los textos que la conforman) han sido publicados en distintos países. En Alemania, existe una traducción realizada por Franz Damaris, a partir de la segunda edición, cuyo título es *Antimodern. Die Vernunft in der modernen Philosophie und Wissenschaft und in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisordnung*, editada e introducida por Karl Eschweiler, pp. V-VI. Augsbourg, Dr. Benno Filser Verlag, 1930, VI más 202 páginas (no contiene el ensayo «Réflexions sur le temps présent»). En Italia, apareció una traducción de la segunda edición hecha por Oreste Orlandi, bajo el título *Antimoderno. Rinascita del tomismo e libertà intellettuale*, publicada en Roma, Edizioni Logos, «Biblioteca Universale Cristiana» 17, 1979, 264 páginas. Esta edición cuenta con un prólogo de Luigi Castiglione (pp. 5-8). A su vez, debe recordarse que la obra ha sido editada en Bélgica, en Francia y en otros tantos países de Europa. Además, es necesario destacar que existen ediciones de *Antimoderno* en checo y en eslovaco, pero que, hasta el presente, la obra permanece inédita en inglés y en español, hecho que motiva la presente traducción.

En esta versión, que presentamos desde el sello editorial de la Universidad Católica de La Plata, el lector

encontrará un minucioso trabajo de profundización del escrito, con el propósito de acercar *Antimoderno* a múltiples receptores. Para esto, nos hemos concentrado en ampliar la información respecto de todo aquello que rodea a la obra y en resolver todas las referencias en lengua extranjera. En este sentido, muchas de las notas que el propio Jacques Maritain ha añadido a su texto han sido ampliadas, no solo para brindarle mayor información al lector, sino también para enriquecer el estudio de los diversos temas que frecuentan esta obra y que constituyen interlocutores directos del pensamiento de este autor. También cabe señalar que han sido completados y corregidos algunos pasajes citados por el autor, pues no coincidían con los textos originales. Por último, se han conservado en versales los términos así señalados por el autor en el original.

UCALP

A VLADIMIR GHIKA
PRÍNCIPE EN EL SIGLO
Y POR UNA VOCACIÓN MÁS ALTA
SACERDOTE EN LA IGLESIA DE JESUCRISTO

PRÓLOGO

Los estudios reunidos en este volumen, que publicamos con algunas correcciones, se encuentran distribuidos en un espacio de una docena de años. El tono oratorio, e incluso un tanto declamatorio, que puede encontrarse en esa primera instancia no me gusta mucho en la actualidad. A decir verdad, el autor, luego de una juventud universitaria atravesada por fuertes influencias, en particular por la del bergsonismo, y luego de asistir lo suficiente a los ambientes intelectuales «dirigentes» para poder apreciar, por desgracia, el valor y el espíritu, había pensado, una vez encendida la luz de Cristo en su corazón, dejar de lado las investigaciones sobre la sabiduría humana, cuyos representantes modernos le habían demostrado la vanidad de forma adecuada, y de esa manera vivir en una paz semejante y reposo de espíritu que pudiera decir un día: quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini [como yo no entiendo de literatura, me internaré en la consideración de las obras del poder del Señor]¹; le interesaban más los santos que los filósofos, aunque de esos estudios biológicos hubiera conservado el gusto de

¹ (Nota del traductor). S 70 (71), 15, p. 631. Ver la nota al pie de página que aparece en la edición citada. En adelante, todas las citas referidas a la Biblia corresponden a la edición de la Editorial de la Universidad Católica de La Plata: La Santa Biblia, La Plata: UCALP, 2009. Traducción directa de los textos primitivos de Mons. Dr. Juan Straubinger.

las ciencias experimentales, lo suficiente para querer iniciarse en los trabajos de Hans Driesch, tan poco conocido en Francia², en esa época (1907 y 1908). Pero cuando escribí ese artículo sobre la Ciencia moderna y la Razón, había encontrado, gracias al Ángel de la Escuela, cuya amplísima doctrina había acabado de curarlo del bergsonismo y acababa de manifestarle su vocación intelectual (vae mihi, si non thomistizavero!) [¡Ay de mí si no tomistizase!], como una nueva primavera filosófica —en verdad todavía no estaba muy avanzado en edad— y un nuevo ardor de pensamiento: precisamente, ese «ardor de los neófitos» que «pasará, mi amigo, que pasará», le decía un día el venerable director de un establecimiento de educación eclesiástica —y no! no pasó, se volvió, en cambio, con el tiempo, más tenaz y más determinado, perdiendo completamente, lo espera al menos, la inútil severidad de la juventud y de la inexperiencia—.

Nuestro primer estudio insiste sobre verdades que parecerán, sin duda, muy elementales, pero que son de la clase de aquellas que preocupan a los principiantes. Tal vez, a causa de esto, aún esté en condiciones, a pesar de sus imperfecciones, de ayudar a algunos. En todo caso, guardo cierta indulgencia respecto de él, porque ha sido bien recibido, en el desierto, por Ernest Psichari, quien, tras haberlo leído, me envió de Zug la carta en la que, por primera vez, me confiaba lo que la gracia había comenzado a hacer en él.

² Cf. nuestro trabajo sobre el *Néovitalisme en Allemagne et le Darwinisme*, *Revue de Philosophie*, 1.º de octubre de 1910. El primer tomo de la obra principal de Driesch (*La Philosophie de l'Organisme*) fue traducida recientemente en francés (París: Marcel Rivière, 1921). [El libro en su versión francesa, cuya traducción es de Max Kollmann, cuenta con un prólogo de Jacques Maritain (N. del T.).]

*
* *

Lo que aquí denomino antimoderno también podría haber sido llamado ultramoderno.

En efecto, es bien conocido que el catolicismo es tan antimoderno por su inmutable apego a la tradición como ultramoderno por su audacia para adaptarse a las condiciones nuevas que surgen en la vida del mundo. ¿Es necesario hacer notar que, además, en la actualidad, todo, salvo él —incluso y sobre todo las ideologías específicamente modernas, aun futuristas— parece inmediatamente propio de ideas obsoletas y pasadas de moda? Un Ernest Psichari no es solo el jefe de la generación sacrificada, también es el anunciador de las virtudes a las cuales se apega la esperanza de los hombres.

En cuanto al pensamiento de Santo Tomás, del cual uno se esfuerza en inspirarse en el presente libro, no es el pensamiento de un siglo ni de una secta —los que solo ven en él el accidente histórico y las particularidades del hic et nunc muestran, a través de esto, que lo consideran con los sentidos más que con el entendimiento—. Es, en realidad, un pensamiento universal y perdurable —elaborado, en primer lugar, por la razón natural de la humanidad—, devenido después de esto en sabiduría superior y consciente de sí mismo en la inteligencia de la Iglesia —luego ligado y formado en doctrina, definido, formulado un día por un hombre, en el tiempo establecido, por el doctor elegido—, porque, por un lado, cualquier sabiduría racional debe poder se formada en doctrina, y en doctrina tanto más fuertemente unida y bien plantada cuanto es más amplia, y porque, por otro lado, es propio de nuestra condición humana que sea-

mos instruidos en la ciencia por un maestro humano; pero esa doctrina ha sido formulada por Santo Tomás de Aquino no como suya, sino, al contrario, como independiente de él mismo y común: como el bien común del cual Tomás solo era el fiel ecónomo, como la sabiduría común de la cual no era más que el agente de transmisión —sabiduría que, desde el momento en que se forme, podrá, sin fin, crecer y desarrollarse y asimilarse a toda verdad, vetera novis augere [reforzar las cosas viejas con la ayuda de las nuevas]: puesto que, al ser espiritual, no está sometida a la necesidad del envejecimiento y de la muerte—. El carácter humano y colectivo de la filosofía, de la cual Henri Bergson tiene, en la actualidad, el sentimiento tan claro, se encuentra realizado en la doctrina tomista. Esta, por su universalidad misma, desborda infinitamente, tanto en el pasado como en el futuro, la estrechez del momento presente; no se opone a los sistemas modernos como el pasado a lo actualmente dado, sino como lo eterno a lo momentáneo. Antimoderna, contra los errores del tiempo presente, es ultramoderna para todas las verdades desarrolladas en el tiempo por venir.

No hay nada más tonto que el misoneísmo (siempre y cuando no sea neolatría). Lo nuevo agrada como tal, porque es una adición de ser. Responde a las condiciones de la naturaleza humana, que vive en el tiempo, e incluso, aunque la inteligencia esté supra tempus, hay en ella un gusto natural de lo nuevo y de la innovación, no solo —lo que es evidente en sí misma— porque, al tener una capacidad infinita, siempre puede poseer más, sino también porque, al estar hecha para convertirse inmaterialmente en el objeto —el otro en tanto otro—, sucede que en nosotros lo ya conocido, al pasar al estado habitual y encarnándose, por decirlo de algún modo, en

nuestro propio ser, toma fácilmente, si se desprende de su actualidad, el aspecto de algo de nosotros-mismos, y al materializarse de esa manera en el sujeto, no satisface más la necesidad nativa de alteridad espiritual de la facultad intelectual.

Es normal, desde otro punto de vista, que la imperfección natural de todo lo que es creado sea compensada por una multiplicación de ser, razón por la cual el universo es tan variado. Profusión de astros y de ángeles, profusión de especies de animales y vegetales, profusión de razas y de climas espirituales entre los hombres. En particular, es connatural al hombre tener habitus tan variados como es posible, siempre y cuando el objeto se preste a ello. De esa forma, en la medida en que la continuidad necesaria para el trabajo humano lo permite, el arte requiere de sí las renovaciones y los cambios, como también la multiplicidad de las escuelas, porque se trata de hacer el objeto e imprimir en una materia la luz de los trascendentales y que, entonces, una infinidad de modos específicamente distintos sean posibles.

No ocurre lo mismo, es cierto, con la filosofía, donde se trata de conocer el objeto, porque aquí el espíritu no se regula tomando como modelo lo que debe ser una cosa que se creará, sino siguiendo lo que la cosa ya es, porque no hay dos maneras para el espíritu, frente al mismo objeto formal, de ajustarse a lo que es. Sin embargo, la ley de la multiplicidad se traduce aún, en el orden del conocimiento, de cierto modo, por la diversidad específica de las ciencias—a tal punto que, para la clase divinamente perfecta del conocimiento intelectual humano, para la ciencia infusa de Cristo, de la cual nuestro entendimiento por completo abstractivo no puede imaginar la delicadeza y la auroral frescura, existen tantos habitus o

virtudes de saber, tantos modos distintos de alcanzar el objeto, como hay tantas esencias por conocer—. Finalmente, aún de otra manera, la ley de diversificación y de renovación se encuentra en el conocimiento humano. En la medida en que nuestro conocimiento participa de la naturaleza del arte (por medio de la fabricación de conceptos y de la formulación discursiva que trae consigo, que responde a una necesidad y a una imperfección propiamente humanas), le corresponde a nuestra condición natural que las deficiencias, las negligencias y las estrecheces a las cuales el sujeto humano no escapa—incluso cuando este emplee, gracias al incomparable beneficio de una tradición y de una escuela, el depósito de la sabiduría universal—, tengan como contrapartida los cambios y las disidencias que otras escuelas y otras doctrinas —fragmentos destacados y perecederos, en los que por un instante brilla alguna parcela de verdad— perpetúan entre nosotros. Por eso, la Iglesia, al conocer la naturaleza humana, siempre procuró proteger, de acuerdo con la medida de la prudencia y cierta predilección que ha manifestado por la doctrina de Santo Tomás, que es su propia doctrina³, la diversidad de las escuelas filosóficas y teológicas.

Sabemos todo esto y, precisamente, como pretendemos adherir a una filosofía, cuyo carácter propio es la perennidad y que, por lo tanto, es del presente como del pasado, amamos lo nuevo. Pero con la condición de que eso nuevo continúe verdaderamente lo viejo y se añade a la sustancia adquirida, sin destruirla. Si bien es verdad que, según la definición de Charles Maurras, la civilización es un estado en el cual el individuo que viene al mundo encuentra incomparablemente más que lo que

³ BENEDICTO XV, Encíclica *Fausto appetente die*, 29 de junio de 1921.

aporta, hay que decir que el cisma moderno, inaugurado, de hecho, no por voluntad, sino por los arcaizantes del Renacimiento y de la Reforma y más conscientemente por Descartes, es, a pesar de las grandes palabras y de las apariencias del decoro, una reivindicación pura y simple de barbarie.

En particular, la manera de filosofar de los modernos, porque implica desde el principio el desprecio del pensamiento de las generaciones precedentes, debe ser llamada barbarie intelectual. Y como por eso mismo reemplaza, de hecho, la persecución de la verdad por la de la originalidad y somete el saber, en definitiva, al particularismo del sujeto que filosofa, «Santo Tomás no habría dudado un instante en aplicarle el nombre de adúltero espiritual»⁴. Esto es lo que no se le puede perdonar

⁴ Cf. Comentario en Evangelio según San Juan, cap. III, 1, 5. WORONIECKI, H. «Catholicité du Thomisme», *Revue Thomiste*, año 26, octubre-diciembre de 1921, pp. 321-355. Permítasenos reproducir las siguientes líneas de este excelente artículo:

«El inmenso valor del tomismo, para la Iglesia, consiste precisamente en que no es la doctrina de un hombre, sino la síntesis del pensamiento humano. A Santo Tomás le hubiera repugnado construir una doctrina particular, que fuera su invención, puesto que, para él, la obra de un hombre tiene poco valor en comparación con la obra de generaciones enteras. Por eso, si bien la doctrina filosófica del cristianismo lleva su nombre, no es en absoluto del mismo modo en que tal o tal sistema filosófico lleve el nombre de tal o tal pensador.

Lo que el tomismo le debe, ante todo, a Santo Tomás es esa nota de libertad respecto de cualquier particularismo individualista en materia de pensamiento filosófico. Puesto que decir tomismo no quiere decir la doctrina de tal hombre que se llamaba Tomás de Aquino, sino la doctrina del género humano elaborada durante siglos de reflexión y profundizada, sistematizada, precisada, en fin, organizada con los datos de la fe, a través de la genial inteligencia del gran filósofo medieval [...].

¿Aún debemos sorprendernos de que la enseñanza cristiana, en busca de una doctrina filosófica, se detuviera preferentemente entre todas ellas en la que profesaba abiertamente el universalismo, que no

al pensamiento moderno y lo que vicia originariamente sus mejores resultados.

Cuando se habla del mundo y del pensamiento modernos, es importante distinguir lo que es del orden material de lo que es del orden formal y comprender con claridad que cierta disyunción, cierto desfasaje —si se me permite— puede producirse, desde el punto de vista de la evolución histórica, entre la forma espiritual que anima el todo y las múltiples vidas particulares que se encuentran en actividad en ese todo. La primera, si está profundamente viciada por algún desorden primordial, puede degenerarse cada vez más; las segundas, por más alteradas que estén por esto mismo en lo que hace a que su calidad sea la más elevada, pueden continuar su desarrollo y su crecimiento en el orden material y manifestar allí progresos en ocasiones maravillosos. De esta manera, la espiritualidad y la intelectualidad acusan, desde el Renacimiento, una baja considerable en relación con la Edad Media, pero que la ciencia de los fenómenos, la industria, las condiciones materiales de la

quería ser obra individual de un hombre, sino resultado del trabajo social de las generaciones?

El pensamiento moderno imbuido en el particularismo, con todas sus consecuencias en el campo intelectual y moral, aún tendrá dificultades durante mucho tiempo para comprender esa unión íntima de la fe con el tomismo. Incapaz de captar el universalismo de este último y viendo en él un sistema particularista como tantos otros, el pensamiento moderno se escandalizará del rol que la Iglesia le asigna, con una perseverancia cada vez más decidida, a la enseñanza de Santo Tomás de Aquino. Aún, con frecuencia, se lamentará que el catolicismo se vuelva tomista.

A esto responderemos: ¡Error! Lo que es verdadero es lo contrario. El Catolicismo no es tomista, sino que el tomismo es católico y es católico porque es universalista. Pues, quien dice universalista, dice católico.» [La traducción es nuestra desde el pasaje citado por Jacques Maritain (N. del T.).]

vida social —y qué otras cosas más—, los métodos críticos, la sensibilidad poética e incluso, al menos hasta fines del siglo XVIII, la técnica de las artes continuaron su evolución ascendente. En lo que a la filosofía respecta, he intentado, ya sea en el presente volumen⁵ o bien en otra parte⁶, mostrar cómo debe realizarse la distinción entre los valiosos incrementos materiales que esta ha recibido hace ya tres siglos, los principios erróneos y la disposición moral inicialmente falsa, que son el alma de los sistemas modernos. Si somos antimodernos, no es por gusto personal, por supuesto, sino porque lo moderno surgido de la Revolución anticristiana nos obliga a ello por su espíritu, porque él mismo opone al patrimonio humano su propia especificación, odia y desprecia el pasado y se idolatra, y además porque odiamos y despreciamos tanto ese odio y ese desprecio como también esa impureza espiritual; pero si se trata de salvar y de asimilar todas las riquezas que pueden ser acumuladas en los tiempos modernos, de amar el esfuerzo de los que buscan y de desear las renovaciones, entonces nada deseamos tanto como ser ultramodernos. Y en verdad, ¿los cristianos

⁵ Cf. Capítulo III. *De algunas condiciones del renacimiento tomista.*

⁶ *Théonas*, capítulo XI «Système des harmonies philosophiques». [El libro de Jacques Maritain, *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*, fue publicado en París, en la Nouvelle Librairie Nationale, hacia fines de 1921 e inaugura la colección Bibliothèque Française de Philosophie (208 páginas). La obra está dedicada a Pierre Villard y reúne once estudios ya aparecidos en forma de diálogo en *La Revue Universelle* entre abril de 1920 y abril de 1921. Luego, en octubre de 1925, se publica una segunda edición corregida y aumentada, en la misma editorial y colección, que consta de 224 páginas. Existe una versión en español de la obra mencionada: «El sistema de las armonías filosóficas» en *Theonas o las conversaciones de un sabio y dos filósofos sobre materias desigualmente actuales*, Buenos Aires: Edit. Santa Catalina, 1935. Prólogo de Leonardo Castellani (N. del T.).]

no le suplican al Espíritu Santo que renueve la faz de la tierra? ¿Acaso no esperan la vida del siglo por venir? Es allí donde estará lo nuevo y para todo el mundo. Nos gusta el arte de las catedrales, Giotto y el Angélico. Pero detestamos el neogótico y prerrafaelismo. Sabemos que el curso del tiempo es irreversible; aunque admirásemos el siglo de San Luis, no por eso pretendemos retornar a la Edad Media, según el deseo absurdo que incisivos críticos nos prestan con generosidad; esperamos ver restituir en un mundo nuevo, y para informar una materia nueva, los principios espirituales y las normas eternas de las cuales la civilización medieval solo nos presenta, en sus mejores épocas, una realización histórica particular, superior en calidad, a pesar de sus enormes deficiencias, pero definitivamente pasada.

*
* *

Para evitar cualquier malentendido, presentaré aún dos observaciones preliminares más.

En primer lugar, si se halla en nuestros estudios una gran admiración por la filosofía escolástica y muchas críticas respecto de la filosofía moderna, será necesario recordar que, al decir filosofía escolástica, pensamos en la expresión más pura y más universal posible, la única indeficiente, de la escolástica, es decir, en la filosofía tomista; y, además, que esa admiración y esas críticas se dirigen a la filosofía tomista y a la filosofía moderna, consideradas en sí mismas y en la pureza de sus principios y no en las cualidades subjetivas de tales o tales autores que representan tanto una como la otra, puesto que no ignoramos que, por el talento, la actividad in-

telectual y la perfección técnica del trabajo conceptual, algunos entre los filósofos modernos prevalecen mucho más sobre algunos de los escolásticos secundarios de los últimos tres siglos. Pero, en filosofía, quien domina es el objeto, y si un gran espíritu se sale de la vía, no se equivoca sino de un modo más enorme.

Señalaré, en segundo lugar, que los juicios negativos que pueden y deben tratar sobre el mundo y el pensamiento modernos, considerados en el espíritu que los anima, son un punto de partida indispensable, pero para ir más lejos; es una entrada al juego, que responde a una necesidad absoluta de probidad intelectual y de fidelidad a lo verdadero, pero a la cual debe seguirle la inmensa labor de asimilación a la que ya se ha hecho alusión.

Si es necesario comenzar por tales juicios, se debe a que hay que comenzar, por supuesto, por el principio y separar, por lo tanto, los principios espirituales con los cuales tenemos que enfrentarnos para, al mismo tiempo, tomar conciencia con mayor claridad de nuestros propios principios espirituales. ¿Alguien se pregunta cuáles son esos principios espirituales del mundo moderno? Los remito al Syllabus y a la encíclica Pascendi, que, reunidos, nos muestran sus resultados supremos en un resumen impactante. Puede decirse, además, que, desde el punto de vista filosófico, los principios espirituales específicamente modernos se reducen, antes que nada, a una doble exigencia ya manifiesta en Lutero, declarada sin reservas en Rousseau, absolutamente hecha explícita en Kant y en sus sucesores, y que yo me permitiría llamar inmanentista y trascendentalista a la vez; adhiero a esos términos, lo suficientemente imprecisos por sí mismos, el siguiente significado. Principio inmanentista: la liber-

tad y la interioridad consisten, en esencia, en una oposición al no-yo, en una reivindicación de independencia del adentro en relación con el afuera; entonces, verdad y vida deben ser buscadas dentro del sujeto humano, siendo un atentado contra el espíritu cualquier acción, cualquier ayuda, cualquier regla, cualquier magisterio que proviniera del otro (del objeto, de la autoridad humana, de la autoridad divina). Principio trascendentalista⁷: por esto mismo y recíprocamente, ya no existe lo dado que nos evalúe y domine, sino que nuestro fondo íntimo trasciende y dirige todo lo dado. Naturaleza y leyes, definiciones, dogmas, deberes, al no ser objetos que se imponen a través del otro, son puras expresiones de nuestro adentro y de la afectividad creadora del espíritu en nosotros. Tales son —reunidas en fórmulas necesariamente imperfectas, pero, me parecen, lo suficientemente generales y bastante típicas— las ideas que obran bajo los modos más diversos y con los matices más variados y, precisamente, destruyendo la verdadera autonomía espiritual (que es una interiorización vital del otro por medio de la inteligencia y a través del amor), llegan en el mundo moderno al gran principio de la Independencia absoluta de la Creatura. Tratar con los modernos sin haber comprendido primero esas cosas es como navegar sin brújula.

A decir verdad, también se trata de determinar para nosotros mismos cierta disposición moral y una actitud

⁷ Empleo esta palabra, *trascendentalista*, no en el sentido estrictamente kantiano, sino en un sentido mucho más general, muy cercano a aquel en el que los autores alemanes entienden, en el presente, el sintagma *filosofía trascendental*. (Cf. DILTHEY, Wilhelm. *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert* in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VI, 1893, p. 62.). [Puede consultarse: DILTHEY, W. *Historia de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980. Traducción de Eugenio Ímaz. (N. del T.)].

del alma respecto de la verdad. ¿Queremos hacer obra de pensamiento? Es necesario, evidentemente, saber si nuestro entendimiento tiene la capacidad física requerida, pero hay que saber también si decidimos, desde el origen, quedarnos sufriendo desprecio en la casa de la sabiduría en lugar de habitar de forma honorable en las cátedras y las academias de la ciencia de ese mundo o si queremos, desde el origen y por elección primera, adaptarnos a nuestro tiempo y, suponiendo que somos cristianos, gozar a la vez de los beneficios de una piedad sincera y de los beneficios de la connivencia con «el espíritu moderno», lo que nos inclinará, evidentemente, a juzgar que ese espíritu no es tan malo como se dice. Una elección semejante no puede no ser hecha, no puede desentenderse, y es decisiva, ya que trata sobre el fin perseguido, y resulta temible comenzar su vida intelectual por un pecado de espíritu. Agregó que es, en un sentido, una condición muy ventajosa para nosotros tener las fuerzas de ese mundo vueltas contra nosotros —algo que no sucedía cuando el mundo era cristiano—, puesto que así la elección se nos presenta de manera más franca y más pura.

Sería de una ingenuidad extrema —y sabemos que nada se parece tanto a la traición como cierta ingenuidad— abordar el pensamiento moderno y simpatizar con todo lo que este tiene de bueno antes que procurar discernir sus principios espirituales y la manera con la cual dirigen, en aquellos que se entregan a estos, la elección de la que hablamos. Al contrario, una vez realizada esa discriminación, una vez asegurado el trabajo de establecimiento que garantiza, si se me permite, la especificidad de nuestra vida intelectual, entonces, pero entonces solamente, podremos y deberemos dejar actuar

de forma libre a la tendencia universalista, tan admirablemente manifiesta en un Santo Tomás de Aquino⁸, que lleva al pensamiento católico, benévolo y pacífico, a buscar por todas partes las concordancias antes que los opuestos, los fragmentos de verdad en lugar de las privaciones y las desviaciones, a salvar y a asumir antes que a abandonar, a edificar antes que a dispersar. Y por supuesto, el trabajo no les falta a los católicos y tiene con qué tentar su espíritu de iniciativa. Pues deben enfrentarse a una obra de integración universal y, si están obligados, para conservar su ser, a rechazar absolutamente los principios espirituales que hacen que el mundo moderno se posicione y se oponga y se especifique él mismo como moderno, no tienen que destruir el mundo moderno, sino conquistarlo y transformarlo —por el tiempo, al menos, y en la medida en que el soberano señor de la Historia quiera retardar el gran movimiento de caída, cuyo primer signo impactante es la reforma luterana—.

Junio de 1922.

⁸ Cf. WORONIECKI, H., artículo citado. Reverendísimo Padre Marie Stanislas GILLET. *La Personnalité de saint Thomas et l'impersonnalité de sa doctrine* [La Personalidad de Santo Tomás y la impersonalidad de su doctrina], 1919. Bureaux de la *Revue thomiste*.

LA CIENCIA MODERNA Y LA RAZÓN

CAPÍTULO I

«La razón nos manda con mucho más imperio que un amo; porque si se desobedece a un amo nos hacemos acreedores de infortunio, pero si se desobedece a la razón nos hacemos necios»⁹

PASCAL

I

La Razón es la facultad de lo real, o más correctamente, la facultad por la cual nuestro espíritu se vuelve apropiado para lo real y por la cual conocemos, de una manera analógica, sin duda, y muy lejana pero verídica, la realidad de las realidades, Dios. La Razón está hecha para la verdad, para poseer el ser.

Lo que llamamos *Razón* debería llamarse más bien, según la escolástica y según el sentido exacto de las palabras, *Entendimiento* o *Inteligencia*. ¿Cuál es, en efecto, el sentido de la distinción escolástica entre la Inteligencia y la Razón? La Inteligencia tiene como fin propio el ser inteligible, por necesidad esencial de la evidencia o al menos de la certeza, y utiliza el medio

⁹ (N. del T.). PASCAL, Blaise. *Pensamientos*, 266, Barcelona: Planeta, 1986. Traducción de Carlos Pujol.

de la demostración solo para alcanzar ese fin; por eso, necesita convicción mucho más que explicación, necesita realidad y no discurso. Pero las demostraciones y las explicaciones y el discurso son la obra y el instrumento de la Inteligencia (de nuestra inteligencia de hombres): en tanto se manifiesta de esta forma a través de un movimiento progresivo y se sirve de esos medios para conquistar el ser inteligible, nuestra inteligencia se llama *ratio*, Razón. Al distinguir de esta manera la Inteligencia de la Razón, no se las distingue como dos facultades diferentes, sino como dos aspectos diversos —en razón de dos modos de operación diferentes— de una sola y misma facultad humana¹⁰.

¹⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO (*Sum. Theol.*, I, q. LXXIX, 8). «Respondeo dicendum, quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur: intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere: ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam; et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud: sed simpliciter, absque discursu veritatem rerum apprehendunt [ut Dionysius dicit, *VII cap. de Div. Nom.*]. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud: et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia. Et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat [...] Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus...». [Traducción: «Respuesta. La razón y el entendimiento no pueden ser en el hombre potencias distintas; lo que claramente se echará de ver si se consideran sus respectivos actos. En efecto, entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible; ratiocinar, en cambio, es discurrir de un concepto a otro concepto para conocerla. Por eso

Por medio de una de las más curiosas revoluciones que la historia de la filosofía haya podido registrar, los modernos invirtieron completamente los dos términos de esa distinción. Que un filósofo como Blanc de Saint-Bonet, incluso a pesar de sus disposiciones anticartesianas, haya llamado *Razón* a la facultad por la cual alcanzamos lo absoluto e *Inteligencia* a la facultad del razonamiento, sin duda, es un signo de la secreta fuerza de penetración del racionalismo y del kantismo que le siguió. Al mismo tiempo, los modernos tienden a distinguir la Razón de la Inteligencia como una facultad de otra facultad, una potencia de otra potencia, según la distinción *real*.

los ángeles, que por su modo natural de ser poseen un conocimiento perfecto de la verdad inteligible, no tienen necesidad de discurrir de una noción a otra, sino que, como dice Dionisio, perciben la verdad de las cosas y sin discurso. Los hombres, por el contrario, como él mismo dice, llegan al conocimiento de la verdad inteligible pasando de un concepto a otro; por lo cual se les llama racionales. Está claro, por tanto, que el ratiocinar con respecto al entender es como moverse con respecto al reposar o como el adquirir es al poseer: lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del ser perfecto. Y puesto que el movimiento parte siempre de la inmovilidad y termina en el reposo, se sigue que el ratiocinio humano, cuando sigue un proceso de investigación o de invención, parte de ciertas verdades de inmediato entendidas, que son los primeros principios, para volver después, por vía de juicio resolutorio, a comprobar con esos mismos principios las verdades halladas. [...] Y así queda claro que el entendimiento y la razón son en el hombre una misma potencia...». (*Suma Teológica*, tomo III, De las potencias intelectivas, I, q. 79, a. 8, Madrid: BAC, 1959, pp. 306-307). (N. del T.).

«... *Intelligentia* proprie significant ipsum actum intellectus qui est intelligere.» [«... la palabra *inteligencia* significa propiamente el acto del entendimiento, que consiste en entender». (*Ibid.*, I, q. 79, a. 10, p. 313). (N. del T.).

«Ratio [quae] comparatur ad intellectum [ut motus ad quietem] ut generatio ad esse.» (*De Veritate*, q. XV, 1.). «La razón es al entendimiento lo que el movimiento es al descanso y la generación a la existencia.» [La traducción es nuestra (N. del T.).]

Se debe rechazar absolutamente la primera de esas innovaciones. Allí hay más que una cuestión de palabras, puesto que, si se abandona el noble nombre de *Inteligencia*, incluso al pretender conservar bajo otro título la realidad que representa, se abandona también el orden intelectual por el efecto por medio del cual ese nombre había sido elegido y todas las analogías que despierta en el mundo del pensamiento. Las palabras no son una etiqueta cualquiera que se adhiere a un objeto, tienen con el objeto un íntimo y vivo parentesco. La Inteligencia sobrenatural es el segundo de los dones del Espíritu Santo. Es la que el salmista, en el salmo 118 en particular, reclama con una insistencia tan maravillosa: *intellectum da mihi et vivam [instrúyeme en ellos y viviré]*¹¹. Dame la inteligencia y examinaré la ley; dame la inteligencia y aprenderé tus mandamientos; dame la inteligencia, para conocer tus testimonios. Es a través de la inteligencia que gozamos de la visión beatífica. Uno de los nombres de los Ángeles es el de Inteligencias puras. Para DIOS, nuestra inteligencia es tan importante como nuestro corazón y no envía nada menos que su paz, su paz que supera cualquier sentimiento, para cuidarla. *Et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras*¹² [*Y entonces la paz de Dios, que sobrepuja todo entendimiento, custodiará vuestros corazones*]. Debemos amar a DIOS con *toda nuestra inteligencia* y con todo nuestro corazón¹³. En fin, el pensamiento cristiano siempre ha reconocido en nuestra inteligencia una participación creada de la Luz divina, *quae illuminat omnem hominem venientem*

¹¹ (N. del T.). S 118 (119), 144, p. 690.

¹² Filip 4, 7 [p. 278].

¹³ Marc 12, 33, [p. 69].

in hunc mundum [era la luz verdadera, que iluminará a todo hombre, que viene a este mundo]. Por lo tanto, debemos dejar a las palabras su sentido natural y solo llamar *Razón* a la Inteligencia considerada en tanto se mueve con un movimiento progresivo y que, pasando de un concepto a otro y encadenándolos en cierto orden, llega a aprehender lo real. Sin embargo, el espíritu humano se somete por naturaleza a la necesidad de discurrir y, como no puede avanzar sino a condición de razonar, no hay inconveniente, una vez establecida la distinción, en emplear indiferentemente, en la práctica, tanto las palabras *Razón* como *Inteligencia*, al menos para cada vez que no haya que enfrentar las dos operaciones de *ratiocinari* y de *intelligere*, que difieren entre ellas como el movimiento hacia el término y la posesión del término.

Luego de lo antes mencionado, respecto de mirar lo que los modernos llaman *razón* y lo que llaman *inteligencia* como dos facultades, como dos cosas realmente distintas, por supuesto, nos abstendremos. ¿Pero es imposible interpretar la distinción moderna de otra manera y, a su vez, podría ser muy útil a la filosofía? No hay que olvidar que los autores escolásticos se colocaban en un punto de vista ante todo ontológico, ocupándose solamente de la razón en la medida en que sirve para la conquista de la verdad, y por lo tanto la tomaban siempre, por definición, en su funcionamiento normal y ordenado. Por el contrario, la filosofía moderna es, sobre todo, psicológica y, si se ocupa de la razón, es, ante todo, para estudiar su fisiología, buscar las condiciones internas de su funcionamiento. Ahora bien, desde este punto de vista, se puede percibir la facultad ordenada en el ser inteligible y que llamamos *Intelligen-*