La filosofía católica en el siglo XX

por

Rafael Gambra

Fundación Speiro

SUMARIO

1. Pervivencia de la tradición escolástica.
2. Renacer de la filosofía en nuestro siglo.
3. La filosofía católica. Cantera de renovaciones filosóficas diversas.
4. Nueva presencia del pensamiento católico.
5. Diversidad de escuelas.
6. Perduración latente del modernismo.
7. Dos grandes controversias.
9. Polémica sobre el orden político cristiano.
10. Difusión de un neo-modernismo.

Fundación Speiro

LA FILOSOFIA CATOLICA EN EL SIGLO XX

POR

RAFAEL GAMBRA

He aquí un tema que hace no más de diez años hubiera sido considerado de corte académico, en nada polémico, o polémico sólo dentro de los matices de una ortodoxia religiosa, es decir, de un grado que no penetra en el oyente o en el lector no iniciado. Hoy, en cambio, nos hallamos frente a un tema difícil y vidrioso, origen y ámbito de los más enconados enfrentamientos intelectuales de nuestros días.

Algo ha sucedido en los resortes profundos o en las actitudes radicales de la filosofía católica por cuya virtud podría haberse titulado este estudio "Grandeza y tragedia de la filosofía católica en nuestra época." Veremos, por sus pasos, el desarrollo actual de esta gran corriente de pensamiento, y también la escisión profunda que la ha llevado hoy a ese estado de desgarramiento interior.

1. Pervivencia de la tradición escolástica.

Durante toda la Edad Media y hasta el Renacimiento y la Reforma, la filosofía en Europa (en la Cristiandad) era por entero cristiano-católica. En estos siglos, particularmente en el XIII, culmina la filosofía cristiana en las grandes síntesis filosófico-teológicas del Tomismo y del Franciscanismo. Es a partir del Renacimiento cuando aparece en Europa una filosofía no específicamente cristiana: el *racionalismo* en el sentido moderno de la palabra; y es a partir de la Reforma cuando cabe ya hablar de un pensamiento cristiano no católico. Durante el Siglo de Oro

Fundación Speiro

español (XVI a XVII) la filosofía católica se prolonga en nuestra patria con figuras y sistemas que de cerca o de lejos influyen en el Concilio de Trento y en toda la Contrarreforma.

Después de esa época, la filosofía católica —llamada Escolástica por razón de su origen medieval— no deja nunca de existir ni de alimentar una tradición de pensamiento sumamente trabado y consecuente. Sin embargo, durante un largo período —siglos XVIII y XIX— esta tradición filosófica aparece como soterrada y recluida en medios eclesiásticos aparentemente de escasa influencia sobre lo que podría llamarse la filosofía vigente.

2. Renacer de la filosofía católica en nuestro siglo.

A principios de nuestro siglo esta situación cambia radicalmente de signo. La Escolástica católica —bajo los nombres de Neotomismo o de Neoescolástica— sale de su confinamiento para convertirse, si no en la filosofía dominante de antaño, sí en una de las escuelas más importantes y prestigiosas de la época. Su rigor, profundidad y enriquecimiento multisecular la constituyen en uno de los cauces más fecundos del pensamiento filosófico contemporáneo.

Pueden reconocerse como origen de este resurgimiento de la filosofía católica en nuestro siglo dos factores principales: Es el primero la Encíclica de León XIII *Aeterni Patris* (1879), que recomienda el Tomismo y el cultivo de la filosofía y la teología según el ejemplo del Doctor Angélico frente a los fideísmos entonces dominantes y frente a las corrientes del llamado "modernismo". El fideísmo (Gioberti, Rosmini, Gratry) propendía a negar a la razón todo poder de acceso al absoluto —particularmente al orden religioso— para otorgarlo sólo a la fe. Del modernismo haré después una más extensa referencia.

La contundente y valerosa recomendación de León XIII no supuso, naturalmente, una polarización de la filosofía católica hacia el Tomismo, ni mucho menos una afirmación de la veracidad o necesidad de esta filosofía —lo que hubiera sido ajeno

Fundación Speiro

por completo al magisterio eclesiástico—, sino un estímulo a los pensadores católicos para enfrentarse según el espíritu tomista con los grandes temas de la teología y la filosofía.

El segundo de esos factores para la renovación de la escolástica católica fue la necesidad universalmente sentida de rigor filosófico ante el marasmo de sistemas criticistas e idealistas de la época, tan faltos de vigor como de arraigo en una tradición fecunda de pensamiento.

3. La filosofía católica. Cantera de renovaciones filosóficas diversas.

La tradición escolástica, al salir así de su enclaustramiento, se revela, ante todo, como fuente de inspiración de movimientos renovadores del pensar filosófico —especialmente de la metafísica— que van a sacarlo de la postración y del esceptismo positivista en que se veía sumido. Francisco Brentano, por ejemplo —pensador formado en el aristotelismo escolástico—, exhuma la olvidada doctrina aristotélica de la *intencionalidad* (o carácter referencial a una realidad exterior) de los fenómenos psíquicos, teoría que opuso al idealismo dominante en la época y que contribuyó en gran medida a restaurar el cultivo de la metafísica. De él derivan muy directamente la *fenomenología* de Husserl y aspectos del pensamiento de Heidegger. Max Scheler, por su parte —fuertemente influido por preocupaciones religiosas y filosóficas católicas—, es promotor de la *axiología* o teoría de los valores, esencialmente hostil al positivismo antimetafísico del siglo XIX. Lo mismo podría decirse del pensamiento —tan sugestivo en su día— de Bergson, y de corrientes religiosas del existencialismo (Gabriel Marcel, especialmente), fuertemente influidos por la renacida filosofía católica. Se trata en los casos citados de autores originaria o tendencialmente católicos que, sobre el elenco temático de la filosofía tradicional, realizan renovaciones diversas del pensamiento moderno, parciales y a menudo encontradas, pero que contribuyen a sacarlo del *impaso* positivista o antimetafísico.

Fundación Speiro

4. Nueva presencia del pensamiento católico.

Pero aquí nos interesa, más que las inspiraciones laterales, la presencia misma del pensamiento católico tradicional en el presente filosófico a través de las formas diversas de su renovación.

Este espectacular resurgimiento cuenta con precedentes ilustres en la segunda mitad del siglo pasado: los españoles Balmes, Ceferino González, cultivadores preclaros de la filosofía católica, así como la gran obra de crítica histórica y doctrinal de Menéndez Pelayo; los itlianos Taparelli y Liberatore, entre otros varios.

Su expansión desde principios del siglo actual bajo los pontificados de León XIII y San Pío X reprimió e hizo abortar planteamientos teológicos y filosóficos de inspiración modernista (Baader, Günther) que, en opinión de algunos, hubieran ofrecido interesantes desarrollos. Los años últimos nos han mostrado, tristemente, el porvenir presumible de tales intentos.

Frente a ello, ese resurgimiento alumbró realizaciones llenas de vigor que contribuyeron en alto grado al reverdecimiento de la metafísica en nuestra época. Citemos entre otras el Instituto Filosófico de Lovaina (promovido por el cardenal Mercier), el Instituto franciscano de Quaracci, el Instituto Católico de París, el Angélico de Roma, la Universidad de Milán, la de Friburgo de Suiza, el *Bulletin Thomiste,* etc.

5. Diversidad de escuelas.

Este amplio movimiento neoescolástico —al igual que la escolástica de todas las épocas— ha contenido dentro de sí diversidad de corrientes o escuelas filosófico-teológicas. Por más que el movimiento principal y determinante de este renacer fue el tomismo, de raíz aristotélica, todas las otras escuelas de la antigua escolástica tienen aquí su papel y representación. Cabe así señalar un agustinismo de tendencia intuicionista y aun pragmatista

Fundación Speiro

(Hessen, Peter Wust, etc.); un escotismo que cultivan principalmente los franciscanos; el suarecianismo (Descoqs) y el molinismo; un tomismo conciliador con corrientes modernas (Marechal, Geyser, Mandonnet), y, en fin, el que podríamos llemar tomismo estricto. En éste deben destacarse en una primera generación los nombres de Mercier, Gardiel y Gredt, y en la generación que ahora concluye los de Garrigou-Lagrange, Maritain, Sertillanges, Gilson (franceses); Marcel de Corte (belga); Hellín, Ramírez (españoles); Manser, Mausbach, Grabmann (alemanes), entre otros muchos. Cabe, por último, mencionar autores independientes como Amor Ruibal (sistema correlacionista).

Todas estas corrientes, dentro siempre de la ortodoxia católica, se complementan entre sí en la diversidad de sus temas preferentes y en sus tendencias, rivalizan en casos, pero forman entre todas un importantísimo elenco filosófico, valioso en sí y valioso en su influencia sobre el pensamiento contemporáneo, al que ha deparado rigor conceptual y liberado de los prejuicios positivistas e idealistas.

6. Perduración latente del "modernismo".

Sin embargo, dentro de esta notable floración filosófica católica, previve, como soterrada, la tendencia que el Pontífice San Pío X condenó en su día bajo el nombre —quizá no muy definitorio— de "modernismo". Ella alimenta, como vamos a ver, las grandes controversias que se mantienen en nuestro siglo dentro del pensamiento católico. Si hemos dicho que podría llamarse a este capítulo de la historia "grandeza y tragedia de la filosofía católica actual", es en este punto donde —por el momento al menos y en la corta perspectiva de un presente histórico— la grandeza va a trocarse en tragedia y el nuevo auge en naufragio. Tanto para comprender este cambio de signo —cuyos venenosos frutos hoy sufrimos— como para penetrar en las controversias filosóficas a que me he referido, es preciso que aluda antes a lo que fue esa teoría *modernista* que socava hoy los cimientos del pensamiento católico y aun de la misma fe.

Fundación Speiro

Precursor y profeta de esa teoría fue, en el siglo pasado, el clérigo francés Felicité de Lamennais, cuyas doctrinas sobre el cristianismo nos darán la clave de ese modo de pensar y de sus derivaciones, sumamente actuales por lo demás. Fue Lamennais autor de dos libros notables —*Ensayo sobre la indiferencia religiosa* y *Palabras de un creyente*—, y dirigió, con Lacordaire, una revista titulada *L'Avenir*.

Según Lamennais, la razón humana fue iluminada en sus orígenes por una especie de revelación (cultural) primitiva, que la hizo fecunda y apta para alcanzar progresivamente la verdad, toda verdad. De esta idea, que enlaza en sus orígenes la razón humana y la revelación, deriva el que se considere a menudo a Lamennais como un fideísta o tradicionalista filosófico. Sin embargo, no fue ésa su intención ni, sobre todo, la evolución posterior de su pensamiento.

Identificando en su origen la razón humana con la revelación divina, Lamennais supone que el progreso de la razón ha de coincidir con un supuesto *desarrollo* de la fe. Consecuencia de ello es la idea central que este autor transmitió al modernismo y a sus herederos espirituales: que la fe no es un conjunto de verdades inmutables por divinas en su origen y reveladas en su transmisión, ni la Iglesia algo constituido sobre bases incambiables, ni la religión *re-ligación* con un orden trascendente y eterno, sino que fe, Iglesia y religión son algo *infieri*, en evolución perfectiva como la razón y la ciencia humanas, con cuyo progreso o desarrollo vendrán a identificarse a modo de una concomitante iluminación o animación profética. Tal es la idea que Lamennais legó al modernismo del siglo pasado y al llamado "progresismo religioso" de nuestros días.

En el progreso de la ciencia (y de la técnica) se acerca el hombre a su plenitud humana, y, simultáneamente, a la futura religión universal o planetaria en la que convergerán todas las religiones del mundo. La religión del "hombre que se hace Dios" se identificará así con la religión "del Dios que se hace hombre". Lamennais hace la apología de la religión, pero en tanto que benefactora (o animadora) de ese desarrollo humano al contribuir a

Fundación Speiro

romper las ligaduras de la opresión histórica y a liberar las fuerzas de la razón y la personalidad del hombre. La Revolución es de este modo proclamada como una creación *cripto-cristiana,* fruto —aun sin saberlo— del verdadero progreso religioso. En su término, la religión está llamada a disolverse en esa plena realización de las potencias humanas, de cuya asunción cósmica ha sido heraldo y profecía.

Veamos, por ejemplo, algunas de las frases más significativas de Lamennais que parecen expresar, con casi siglo y medio de anticipación, las ideas del actual "progresismo católico", recibidas por éste a través del modernismo de principios de siglo:

> "La religión es universal; es como la razón humana, pero (como ella también) se desarrolla en un proceso natural, tanto en el género humano como en cada uno de sus individuos."

(Reconocemos aquí la noción actual de una religión progresiva, sin dogmas ni normas inmutables, y el tan divulgado *slogan* del *aggiornamento* y de una *Iglesia en marcha.* Asimismo, los dictados descalificadores de *inmovilista* y de *reaccionario,* comunes a la terminología del racionalismo y del marxismo.)

> "Antes o después se implantará una gran religión (humanista) que no será sino una frase de esa religión universal y una. Brotará del caos actual de religiones y realizará entre los hombres la más vasta unidad que nunca en el pasado se haya conocido."

(Es ésta quizá la expresión perfecta del *ecumenismo profético* de nuestros días, que no es ya un intento misional de atraer a cismáticos y paganos hacia la única y verdadera Iglesia, sino el ensayo —extraeclesiástico— de alcanzar un punto teórico de confluencia del que nazca un nuevo cristianismo —o una nueva religión— que sea como el desarrollo de las existentes. Es también el germen del *pacifismo* eclesiástico (o irenismo) de la actualidad, que busca, a cualquier precio, la paz (temporal) del mundo, aun

Fundación Speiro

por encima de lo que hoy despectivamente se llaman "diferencias" o "discriminaciones" religiosas.)

> "Las prerrogativas que los católicos creen patrimonio de la Iglesia sobrenatural pertenecen a la humanidad toda; ella es la verdadera Iglesia instituida por Dios en su creación, y esas altas prerrogativas forman lo que se ha llamado la Soberanía del Pueblo. En ella, la decisión suprema: *vox populi, vox Dei.* (...) Confinada hasta aquí la Iglesia en lo que tiene de dogma y jerarquía, el cristianismo no ha penetrado todavía en la Ciencia ni en la gran Sociedad del futuro."

(Estos párrafos nos descubren las raíces del llamado *humanismo cristiano,* especie de culto al Hombre como depositario de todo valor, y del consiguiente rebajamiento de la religión para situarla al servicio del hombre. La tendencia asimismo de sustituir al *pueblo fiel* por "el pueblo de Dios" —todos los hombres—. Nos explican también el imperativo contemporáneo de *desmitificación* religiosa —religión racional, "para adultos"— o *desalienación,* como se dice también con terminología marxista. Según este imperativo, el cristiano consciente o "maduro" debe desasirse sucesivamente de toda concreción histórica o de toda forma de civilización supuestamente cristiana, estimada ahora como "triunfalismo"; de toda simbología, rito o costumbre de la Iglesia pretérita, vistos ahora como "alienaciones" superadas; y, por último, de su propio contenido religioso —dogmático y disciplinario— para insertarse en una panteística apertura de amor a todo lo humano en su progreso, supuestamente perfeccionador y edificante.)

Lamennais fue condenado por las Encíclicas de Gregorio XVII de 1831 y 1834, y, más tarde, sus doctrinas por el *Sylabus* de Pío IX. Murió sin retractación, fuera de la Iglesia.

Sus doctrinas, sin embargo, no mueren con él. A fines del siglo pasado renacen en un extenso movimiento cuyo centro más visible fue la revista Le Sillon de Marc Sangnier, al que se asocian nombres como los de Loisy, Laberthonnière, etc. Este movimiento fue solemnemente condenado por San Pío X en su Encíclica *Pascendi* bajo el nombre genérico de "modernismo", y

Fundación Speiro

hasta tal punto consideró peligrosa y disolvente para la fe su doctrina que lo calificó de "síntesis o compendio de todas las herejías" y estableció la obligación para todos los clérigos en el momento de su ordenación, y para todos los obispos en su consagración, de prestar el "juramento contra el modernismo" que les ataba con el estigma del perjurio si en todo o en parte condescendían o aceptaban ese conjunto de doctrinas. Este juramento fue abolido en 1967.

Nuestros días han conocido, sin embargo, un nuevo y más terrible brote del modernismo, que, aparentemente al menos, ha invadido todos los niveles de la Iglesia con un vigor y unos medios de difusión desconocidos en sus anteriores manifestaciones.

7. Dos grandes controversias.

¿Cómo en lo que va de siglo, en el seno de una floración brillante de la filosofía católica y después de la clarividente condenación de San Pío X, ha podido producirse esta invasión generalizada de un neomodernismo demoledor en todo el ámbito de la Iglesia?

Creo que el medio en el cual han pervivido esos gérmenes heterodoxos y el vehículo de su expansión han sido dos grandes controversias doctrinales sostenidas a lo largo de este último medio siglo en el seno de la filosofía católica. En general, la difusión de las grandes herejías del cristianismo se ha producido al calor de polémicas históricas memorables. El arrianismo —principal herejía de la Antigüedad— alentó en la gran controversia sobre la Trinidad Santa y la naturaleza del Verbo en su relación con el Logos de los paganos. El protestantismo —la herejía de la Modernidad— creció en la disputa sobre la predestinación y la ciencia divina.

Un papel similar han tenido en nuestro siglo en orden a la gran herejía (quizá apostasía) de la Edad Contemporánea las polémicas sobre la *noción de filosofía cristiana* y sobre el *orden político cristiano*. Aludiré a ellas brevemente para descubrir en algunas

Fundación Speiro

de las posiciones que se levantaron en ellas la sombra de Lamennais y del modernismo, que es, en definitiva, la del racionalismo moderno, esencialmente antirreligioso.

8. Controversia sobre la noción de filosofía cristiana.

La controversia sobre el concepto de *filosofía cristiana* (su alcance y sus límites, su constitutivo formal, su misma existencia y aun su posibilidad) fue objeto del IV Congreso Científico de Católicos iniciado en Friburgo en 1897 y también del Congreso Tomista de 1933. Multitud de trabajos monográficos sostuvieron la polémica entre una y otra fecha y posteriormente a ellas.

Las posiciones dentro de la polémica son muchas y muy matizadas, pero cabe reducirlas a tres, cuya frontera delata la influencia latente del modernismo a que vengo refiriéndome.

La primera de ellas es la tradicional, que afirma la existencia de una filosofía cristiana netamente diferenciada en el seno de la historia general de la filosofía. Esta filosofía recibe inspiración temática, hitos orientadores y aun un espíritu o estilo de pensar, de la fe cristiana. No es preciso reducir la filosofía a una mera explicación o expresión racional de la fe *(ancilla theologiae)*: antes bien, posee su objeto propio —las verdades naturales— y se vale sólo de la razón. Pero la misma superposición y continuidad objetivas de los órdenes de ser —y consiguientemente de conocer— hacen teóricamente posible la existencia de un pensamiento de inspiración y orientación cristianas; pensamiento que, por lo demás, tiene un puesto indudable en el orden de las realidades históricas. Muchos autores de esta renacida escolástica militaron en esta posición: Demph, del Prado, Chevalier, Gilson, Grabmann... Estos últimos formaron lo que podría llamarse ala histórica del pensamiento católico: a través de finos y penetrantes análisis de la filosofía cristiana medieval pusieron de manifiesto sus fuentes inspiradoras y los eslabones perdidos de su tradición viva para hacer posible su prolongación bajo impulsos

Fundación Speiro

renovadores profundamente filosóficos. Ellos mostraron, incluso, cómo toda cultura —y toda tradición filosófica, por ende— hunde sus raíces en una vivencia religiosa que penetra e infunde unidad y aliento a todos sus productos.

Una segunda posición ante la noción de filosofía cristiana *niega el calificativo,* pero mantiene la realidad del sustantivo. No hay para ella filosofía *cristiana,* pero sí filosofía *de cristianos* (hecha por cristianos). La filosofía, según los portavoces de esta corriente, es oficio de la razón —*cognitio de rebus per causas*—, y su objeto está constituido exclusivamente por las verdades naturales. Al igual que no existe una física o una geometría cristianas y otras musulmanas (por ejemplo), tampoco hay más que una y sola filosofía, si es verdaderamente tal y no teología revestida de ropaje racional, o mera apologética. Lo más que admite esta opinión es una influencia meramente negativa de la fe sobre la obra de la razón a través de la mente e intención del filósofo que razona. La fe indica al pensador creyente cuando ha errado en el caso de que éste llegue a conclusiones en conflicto con las verdades de la fe, pero no cabe ningún género de inspiración ni de influencia positiva de la fe sobre la filosofía porque ésta es, por definición, racional y sólo racional. Existirá, por tanto, filosofía "hecha por cristianos", pero no filosofía *cristiana.* Fueron de esta opinión el cardenal Mercier, Mandonnet, Maritain (en su primera época), Scheler, Chenu, Congar.

Hay que distinguir, sin embargo, la intención que, secreta o a veces subconscientemente, condujo a unos y a otros de estos pensadores a adoptar esta posición discrepante de la tradicional admisión de una filosofía católica por derecho propio. En los primeramente citados (Mercier, especialmente) se trataba de abrir paso como tal filosofía a la renacida escolástica disipando recelos en un mundo postkantiano que no admitía otra filosofía que la de un racionalismo hipercrítico. En los últimos, en cambio, como Chenu y Congar (destacados teóricos del progresismo y también del Concilio Vaticano II), su intención está en línea con el pensamiento modernista que hemos examinado: se trata de reconocer en la razón humana y en sus productos (la ciencia y la filosofía)

Fundación Speiro

el desarrollo del Hombre hacia su plenitud, coincidente en definitiva con un paralelo progreso —*desmitificador*— de la fe cristiana. El saber debe secularizarse (liberarse de lo que no sea razón misma) para alcanzar su desarrollo, y la nueva fe progresiva —insuflada de "profetismo humanista"— no será más que el heraldo de esta gran asunción humana hacia su unidad y plenitud.

Una tercera posición, más radical aún en este designio secularizador de la filosofía, niega, no ya el calificativo, sino incluso el *sustantivo* en la noción de filosofía cristiana. Su representante principal —y casi único en el tiempo de la polémica— fue Émile Bréhier. La filosofía es, según él, incompatible con la vivencia activa de la fe, de cualquier fe religiosa. En la medida en que el pensador actúa como creyente deja de hacer filosofía. No cabe hablar ni aun de *filosofía de cristianos,* puesto que el pensador ha de prescindir de su fe (o ponerla entre paréntesis) para hacer verdadera filosofía.

9. Polémica sobre el orden político cristiano.

La segunda de estas grandes controversias de la filosofía católica actual se refiere al *orden político cristiano* (sentido, alcance y legitimidad de este concepto). Esta polémica dio lugar a varios importantes libros que jalonan un aspecto de la reviviscencia del modernismo religioso y de la resistencia al mismo. Entre sus autores de una y otra posición, Maritain, Mounier, Eschmann, de Koninck, L. E. Palacios.

La posición tradicional de la Iglesia ante el orden político fue la distinción de dos sociedades y dos poderes —el civil y el religioso— con naturaleza y fines diferentes (el bien común temporal, el bien común sobrenatural). Sociedades y poderes independientes, pero realizados en unos mismos hombres —miembros a la vez del Estado y de la Iglesia—, y en el contexto de una misma civilización histórica. Por lo mismo, armonizados en los aspectos de la vida humana que se relacionan con ambos

Fundación Speiro

fines (natural y sobrenatural) y jerarquizados entre sí como el alma y el cuerpo, como lo temporal y lo eterno. Al igual que filosofía y teología son saberes diferentes con su propio campo de verdades, pero con una relación mutua en las zonas limítrofes y comunes (los "preámbulos a la fe") y también con una inspiración de la fe sobre la razón, así Iglesia y sociedad civil son distintas e independientes, pero se armonizan en zonas comunes y recibe la segunda una inspiración vivificadora por parte de la fe religiosa. Tal era el esquema teórico que presidió a la Cristiandad medieval y moderna (hasta Westfalia) en las relaciones del Pontificado y el Imperio; tal la estructura interna de los pueblos cristianos con su diarquía complementadora Iglesia-Estado.

Ya a fines del siglo pasado —cien años después de la Revolución— León XIII recomendó a los católicos franceses su *ralliement* a la República, cesando en su actitud de hostilidad o de aislamiento político. Nacen así las primeras manifestaciones de lo que, con expresión genérica, se conoce como "democracias cristianas". Para ellas, el orden político, las "formas de gobierno" son indiferentes religiosamente: cualquier régimen (y en este "cualquier" se incluye también la democracia inorgánica basada en la *Voluntad General)* es bueno o malo *en la práctica* según lo sean quienes ejerzan en él la autoridad, pero no por ningún otro concepto. Esta nueva posición constituyó un primer germen de división en la concepción religioso-política de los católicos. Sin embargo, los demócrata-cristianos aceptaron siempre la distinción entre lo que se llamó en la época *la tesis* y *la hipótesis*. Cualquier gobierno, con ciertas mínimas condiciones de libertad religiosa, puede ser aceptable *en hipótesis* (esto es, dado el hecho de la Revolución), pero *en tesis* continúa válida la concepción tradicional de la independencia, armonía y complementariedad jerárquica del orden político y el religioso.

Planteamiento muy distinto es ya aquel con que inicia esta controversia el filósofo católico francés Jacques Maritain en su obra *Humanismo Integral*. Según este autor se ha operado una especie de evolución dialéctica (dentro de una teología y de una

Fundación Speiro

Iglesia *en marcha)* desde el antiguo Estado confesional a lo que él llama nuevo Estado *laico-cristiano,* que él propugna como más adecuado al verdadero cristianismo, o a un cristianismo evolucionado. Este Estado reunirá en sí las virtudes de la antigua Cristiandad *sacralizada* y las del moderno Estado *laico,* sin los inconvenientes de uno y otro. Será, en esencia, la laicización del Estado, pero acompañada de una supuesta vivificación interna por el cristianismo individual de sus miembros. Supone ello el abandono por parte de la Iglesia de cuantas estructuras políticas y comunitarias forjó la influencia civilizadora del cristianismo en veinte siglos de Cristiandad. Supone también que el Estado laico no será ya algo admisible sólo *en hipótesis* (como un hecho que no puede evitarse), sino también *en tesis,* es decir, como algo teóricamente superior (para una visión cristiana) al Estado confesional y a la antigua Cristiandad.

Apoya Maritain esta curiosa teoría secularizadora del orden político en su concepción filosófica llamada *personalismo* y en la famosa distinción entre *individuo* y *persona* en el hombre singular concreto. Individuo, según ella, es algo negativo, implica limitación: el hombre, en cuanto individuo, puede someterse a la sociedad como la parte al todo, reconocer en ella un "bien común". La persona, en cambio, es un concepto positivo y espiritual: el hombre, en tanto que persona, portador y realizador de valores, no puede ser parte de un todo ni someterse a un bien común, sino que es una forma de absoluto que sólo hace relación a la persona de Dios. Han seguido esta tesis Manuel Mounier y Eischmann. (Sabido es cómo Maritain y Mounier, consecuentes con su designio laicizador del Estado, vieron en el Alzamiento Nacional de España de 1936 —precisamente en tanto que alzamiento religioso— un hecho reprobable, y dirigieron sus simpatías al enemigo, en tanto que sus hermanos en la fe luchaban y morían aquí en defensa de sus creencias.)

Frente a esta teoría se alzaron voces numerosas en defensa de Estado intencional y confesionalmente cristiano como única tesis admisible para la teología y la filosofía católicas. Charles de Konninck y Leopoldo E. Palacios, entre otros, demostraron cum-

Fundación Speiro

plida y sólidamente que, además de un bien común temporal, existe un bien común sobrenatural que es el mismo Dios (a la vez bien común de cada alma y de la sociedad cristiana); y que si Dios no tuviera tal razón de bien común estaría de sobra, no solamente el carácter parcialmente sacralizado del Estado cristiano, sino la misma Iglesia, conclusión difícilmente sostenible para un católico.

10. Difusión de un neo-modernismo.

Una y otra polémica —que tienen, como se ha visto, un fondo común— terminaron bajo la contundencia argumental de quienes sostenían las perennes posiciones del catolicismo sobre el ser de la filosofía cristiana y sobre el orden político. Incluso el autor más caracterizado tanto del concepto tecnológico o secularizado de la filosofía como de la laicización (por vía religiosa) del Estado —J. Maritain— hubo de rectificar muy pronto su posición en la primera de esas cuestiones, y de denunciar (recientemente) las consecuencias demoledoras que de sus tesis políticas extraerían sus discípulos y continuadores (denuncia un tanto incongruente puesto que en este terreno no se basaba en una previa rectificación de principios.) Fueron, sin embargo, su tomismo de base y su fe religiosa los determinantes de estos cambios de posición.

No obstante, la semilla estaba echada desde la época del modernismo y aun desde Lutero. Las polémicas aludidas sirvieron para revelar que la tendencia no estaba muerta, sino que crecía alarmantemente dentro del catolicismo. Hizo falta, sin embargo, para su expansión generalizada y explosiva el ambiente espiritual de la última postguerra. Vencidos los fascismos —formas desafortunadas del espíritu nacional y patrio—, vencedores universales los soviets y los norteamericanos, una ola de nihilismo intelectual y de desorden moral penetró todo el ámbito occidental. Deshecha y colonizada Alemania, desacreditado el espíritu tradicional y católico en Francia por su episódica vinculación a la

Fundación Speiro

ocupación alemana, el más desenfrenado izquierdismo y el espíritu abandonista de un pacifismo pro-marxista se apoderan de toda Europa, con la sola excepción de Portugal.

Y es en este ambiente, en la década que ahora (1969) culmina, cuando se ha operado en el seno de la Iglesia un dramático resurgimiento invasor de las teorías que hemos conocido por "modernismo" y de las posiciones laicistas que en esas polémicas afloraron. Ocasión de este fenómeno fue el Concilio Vaticano II, realizado bajo el lema de *aggiornamento* de la Iglesia, término equívocamente empleado y ampliamente utilizado por los grupos proclives a lo que ahora se llama progresismo católico. Bajo ese lema hemos visto ensayar durante los años presentes:

a) Una "reconciliación" de la Iglesia con el llamado "mundo moderno" y con su "desarrollo" racionalista y tecnocrático, interpretado en todos sus aspectos como realización de la naturaleza del Hombre y cumplimiento (en la Tierra) de las promesas evangélicas. La Iglesia, según este designio, debe abjurar de su pasado histórico, de su tradición y de cuanto representó la Cristiandad secular que se ve ahora execrada como "constantinismo" y "triunfalismo" en nombre de un nuevo "humanismo ecumenista". Sucesivas "aperturas" al *Mundo* y al *Hombre* procuran "desmitificar" la fe interpretándola como "particularismo superado" y desdibujar las diferencias religiosas para su convergencia hacia una mera espiritualidad deísta y filantrópica. Es el fondo del "progresismo religioso" de un Congar o un Chenu, entre otros muchos.

b) Una "reconciliación" de la fe cristiana con la ciencia moderna, interpretando a la fe (al modo gnóstico) como una visión profética o una versión mitificada (interpretable) de cuanto la ciencia moderna descubre y promueve. Por modo tal que un proceso de "desmitificación" de la fe (un catecismo "para adultos"), en el que la fe aparece como "respuesta a las necesidades del hombre", pondrá de manifiesto la identidad última de la fe y la ciencia "moderna". Tal es el evolucionismo seudomístico y seudocientífico de un Teilhard de Chardin, o el freudismo religioso de un Oraison.

Fundación Speiro

c) Reconciliación con la democracia moderna o sociedad laicista (Maritain, Mounier) y con el socialismo marxista (Cardonnel), interpretados uno y otro como realizaciones cripto-cristianas que contienen, mejor que cualquier otra realización histórica, el "mensaje social" del Evangelio.

d) Ensayo, en fin, de una "religión sin Dios" al modo de la teología anglicana de la "muerte de Dios" (Bultmann, Robinson) y de los actuales "grupos proféticos" dentro del Catolicismo (Evely). El progreso de la religión —paralelo al de la ciencia y la democracia— culmina en el abandono de la idea de un Dios trascendente y personal para sustituirlo por el culto al Hombre y al Desarrollo. Dios será, como escribió Ortega y Gasset, "lo mejor de nosotros mismos": un nombre o una abstracción. La fe "del Dios que se hace hombre" vendrá a coincidir con el proceso del "hombre que se hace Dios". Destino final de la Iglesia, según estas posiciones postreras, será disolverse en el mundo y entregarse al servicio del Hombre. Su misión habrá de reducirse a una especie de "animación interior y espiritual" de la sociedad democrática y socialista.

Frente a todas estas vertiginosas e insospechadas consecuencias del progresismo, que convierten en disolución lo que no hace más de quince años era venturoso resurgimiento del pensamiento católico, conserva todo su verdadero valor profético la definición con que San Pío X condenó a principios de siglo el incipiente modernismo: "movimiento de apostasía general para el establecimiento de una nueva religión universal sin dogma ni jerarquía, sin regla para el espíritu, bajo pretextos de dignidad y de libertad".

El propio Maritain, en una obra reciente, rechaza en los términos más enérgicos todo este devastador conjunto de consecuencias, por más que lo sean —en gran medida— de las premisas que él mismo sentó. "Hay —dice— una especie de apostasía inmanente que se encuentra sobre todo entre los pensadores más «avanzados» entre nuestros «hermanos» protestantes, pero que es también activa entre los pensadores católicos igualmente «avanzados». Creen que proponen un cristianismo superior, mientras

Fundación Speiro

se encierran en sus propias construcciones subjetivas y acaban, como el obispo anglicano Robinson, en un cristianismo de «perro muerto», que flota a la deriva de las filosofías más variadas."

La *escalada* del progresismo religioso ha sido, sin embargo, extraordinaria en el último lustro, y lo que el propio Papa Pablo VI ha llamado la "autodemolizione" del catolicismo ha conseguido efectos que jamás hubiera soñado la más implacable persecución exterior contra la Iglesia.

Son legión, no obstante, los pensadores que dentro de la Iglesia se mantienen firmes en la fe recibida y ofrecen batalla a la corriente neomodernista procurando restaurar la filosofía católica en el esplendor con que la vimos resurgir a principios de siglo. Citemos, entre otros muchos, los nombres de Gilson, Marcel de Corte, Philipe de la Trinité, Thibon, Pieper, Kendall, L. E. Palacios... La batalla intelectual que libran, aunque aparentemente desasistida y contraria a lo que en lenguaje marxista se llama hoy "el viento de la Historia", no puede desfallecer porque se apoya en la promesa evangélica de que "las puertas del Infierno no prevalecerán contra la Iglesia". Su lucha, siempre renovada, toma fuerzas de las palabras de Cristo a sus discípulos en la barca zozobrante: "Hombres de poca fe, ¿por qué habéis desconfiado?"

Fundación Speiro