

VERBO

Serie XLV, núm. 455-456
mayo-junio-julio 2007

ACTAS DE LA XLIV REUNIÓN DE AMIGOS DE LA CIUDAD CATÓLICA:

La devastación modernista. En el centenario de la encíclica *Pascendi*

EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA ENCÍCLICA *PASCENDI*..... p. 375
por *Jorge Soley Climent*.

EL MODERNISMO EN LA TEOLOGÍA p. 385
por *José Antonio Ullate*.

EL MODERNISMO FILOSÓFICO..... p. 395
por *José Miguel Gamba*.

EL MODERNISMO POLÍTICO Y SOCIAL p. 421
por *Danilo Castellano*.

EL MODERNISMO DESPUÉS DE LA ENCÍCLICA *PASCENDI*..... p. 431
por *Bernard Dumont*.

LA DEVASTACIÓN MODERNISTA Y SU DENUNCIA PROFÉTICA p. 449
por *Miguel Ayuso*.

ACTAS DE LA XLIV REUNIÓN DE AMIGOS DE LA CIUDAD
CATÓLICA: LA DEVASTACION MODERNISTA EN EL
CENTENARIO DE LA ENCÍCLICA PASCENDI

EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA ENCÍCLICA
PASCENDI

POR

JORGE SOLEY CLIMENT

Iniciamos este Encuentro de los Amigos de la Ciudad Católica que quiere celebrar el centenario de la encíclica *Pascendi*, proclamada el 8 de septiembre de 1907, precedida a su vez por el decreto *Lamentabili* de 3 de julio del mismo año y cuya labor sería continuada en 1910 por el juramento antimodernista.

Más que un desarrollo histórico de los principales hitos que marcan el ascenso del modernismo y que llevan a la actuación, valiente y penetrante, del papa San Pío X, que podemos encontrar tratado con mayor o menor acierto en los libros de historia de la Iglesia, tras un breve repaso a algunos hitos que considero cruciales me detendré hoy en algunos aspectos históricos del modernismo que me parecen que pueden ayudarnos en la reflexión que iniciamos ahora.

Giuseppe Sarto había accedido al solio pontificio el 4 de agosto de 1903 con el nombre de Pío X en una época en la que la situación de la Iglesia no era nada fácil. Tras el golpe que había supuesto la revolución francesa y las revoluciones liberales del XIX, la obra

risorgimentale italiana había abierto una profunda herida en el país natal del papa Sarto, lo que se conoció como cuestión romana, por la que los católicos que vivían en el denominado reino de Italia tenían prohibida desde 1874, con el *Non Expedit*, la participación en la vida política. En su primera encíclica como papa, *E supremi apostolatus cathedra*, de 4 de octubre de 1903, san Pío X nos ha dejado un fresco de la época de gran realismo y profunda penetración del origen de los males: “*la audacia y la ira con que se persigue la religión en todas partes, se combaten los dogmas de fe y se prepara abiertamente para extirpar y para aniquilar toda relación del hombre con la divinidad... el mismo hombre, con infinita temeridad, se ha puesto en el lugar de Dios, de tal manera que, aunque no puede borrar totalmente de sí todo vestigio de Dios, sin embargo, rechazada su majestad, ha hecho del universo un templo para sí mismo, donde ser adorado. Se ha sentado en el templo de Dios, mostrándose como si fuera Dios*”. No es de extrañar que, ante este panorama, san Pío X eligiera como lema de su pontificado el célebre *Instaurare omnia in Christo*, única solución viable al verdadero calado del problema al que se enfrentaba.

Pero los problemas que asediaban a la Iglesia no se limitaban a las tensiones con el Estado italiano. Más perniciosas eran las ideas difusas, con cada vez mayor predicamento, especialmente en Francia, que el Papa acabaría designando como modernismo. No se trataba de una novedad, pues los errores condenados en la *Pascendi* ya habían sido señalados por los papas anteriores (es por ello que la *Pascendi* está repleta de referencias a los concilios de Trento y Vaticano I, a la *Quanta Cura* y al *Syllabus*, y en general a todo el magisterio pontificio precedente). Y es que el modernismo recoge el testigo del catolicismo liberal con el que se enfrentó Pío IX, o más aún, y como dice a misma encíclica, del protestantismo, de donde se derivan sus raíces doctrinales. No es de extrañar pues que se haya señalado que es a través del modernismo como los postulados del protestantismo liberal del siglo XIX penetrarán en el campo católico.

Incubado pues en ambientes intelectuales de “vanguardia” bajo formas variadas y no siempre de acuerdo entre ellas, el modernismo pretendía producir profundas reformas en la doctrina y en la estructura de la Iglesia, con el pretexto de adaptarla al “espíritu de los

tiempos”. Según el que probablemente fuera su más conspicuo representante, Alfred Loisy (1857-1940), “*los modernistas forman un grupo bastante definido de hombres de pensamiento, unidos por el común deseo de adaptar el catolicismo a las necesidades intelectuales, morales y sociales de nuestros días*”. Y especificando la magnitud de esta adaptación, afirmaba que el objetivo era “*cambiar la Iglesia, su constitución, su doctrina y sus ritos*”(1). Además, también hay que tener presente que la *Pascendi* se desarrolla en paralelo a la crisis provocada por el grupo liderado por Marc Sangnier, quienes lanzarían la revista y el movimiento de Le Sillon y que el Papa tendría que condenar el 25 de agosto de 1910.

La adaptación querida por los modernistas no era de hecho ni superficial ni saludable. Ésta habría alcanzado los mismos fundamentos de la Iglesia, comportando en la práctica su destrucción: “*¡El viejo edificio eclesiástico deberá derrumbarse!*”, proclamaba Loisy. La misión de los modernistas, según Tyrell, era de “*golpear y golpear la vieja carcasa de la Iglesia Romana*”. Por esto, en el acto de condenarla, San Pío X definió esta corriente como “*la síntesis de todas las herejías*”, especificando además: “*si alguien se hubiera propuesto reunir en uno el jugo y como la esencia de cuantos errores existieron contra la fe, nunca podría obtenerlo más perfectamente de lo que han hecho los modernistas (...) [Los modernistas] han aplicado la segur, no a las ramas, ni tampoco a débiles renuevos, sino a la raíz misma; esto es, a la fe y a sus fibras más profundas*”.

Llegados a este punto resulta especialmente interesante observar la estrategia seguida por los modernistas italianos. Desde 1867 existía en Italia la Sociedad de la Juventud Católica Italiana, dirigida por Giovanni Acquaderni. En junio de 1874 tuvo lugar en Venecia un congreso católico que terminó creando un movimiento de ámbito nacional. Esto se concretó un año después en el congreso de Florencia, del cual brotó la Obra de los Congresos y de los Comités Católicos en Italia. La presidencia fue confiada inicialmente al mismo Acquaderni.

(1) Alfred Loisy, “*Simples Réflexions sur le Decret du Saint Office Lamentabili Sane Exitu, et sur l’Encyclique Pascendi Dominici Gregis*”, pág. 13, en Arthur Vermeersch, *Modernism*, Catholic Encyclopedia, Caxton Publishing, Londres, 1911, Vol. X, pág. 416

Algún tiempo después, sin embargo, comenzaron a manifestarse los primeros roces. Los jóvenes líderes en ascensión dentro de la Obra representaban una orientación bastante diversa, afín con las nuevas ideas modernistas. Algunos sectores de la Obra comenzaron a manifestar una fuerte infiltración modernista y católico-democrática. En 1891, los sectores más radicales influenciados por Romolo Murri fundaron los “grupos democráticos” ubicados tan a la izquierda como para querer abandonar la etiqueta “democrática” sustituyéndola con la de “socialista”. La corriente murriana brotó en el 19º Congreso nacional de la Obra realizado en Bolonia en 1903 y la vieja guardia salió derrotada.

Profundamente descontento por el resultado del congreso y, de modo general, por la orientación que habían tomado algunos sectores de la Obra, en diciembre de 1903 San Pío X publicó el “motu proprio” *Fin dalla prima*, en el cual delineaba una “normativa fundamental para la acción social de los católicos”, en claro contraste con las ideas católico-democráticas. Estos sectores respondieron convocando un congreso en Bolonia, donde fue fundada la Liga Democrática Nacional, de inspiración socialista. Para aclarar de una vez por todas la situación, San Pío X publicó entonces la encíclica *Il fermo proposito*, en la cual condenaba la corriente cristiano-democrática. Don Murri fue primero suspendido *a divinis* y, después, excomulgado. Abandonando la sotana, se casó en 1912.

En cuanto al camino anterior a la *Pascendi*, también éste es largo y muestra tanto la enorme paciencia como la firmeza del Papa. Ya en 1903 se habían incluido en el Índice algunas de las obras de Loisy y Houtin y la encíclica *Iucunde sane*, de 12 de marzo de 1904, denuncia la pretensión de que la Iglesia deba someterse a la “nueva ciencia”. En 1906 el Papa debe dirigirse a los obispos italianos para advertirles contra la propaganda modernista y en su alocución consistorial de 15 de julio de 1907 vuelve a la carga advirtiendo del peligro de quienes tratan de destruir la fe católica desde dentro.

Vemos pues que la *Pascendi* no llega sino después de un largo pulso en el que el Papa no duda en actuar con firmeza para proteger la fe de su grey. Después de repetidas e inútiles advertencias —recordemos particularmente la encíclica *Pieni l'animo* (1906)— San

Pío X se ve obligado a promulgar el decreto *Lamentabile sane exitu*, de 3 de julio de 1907, en el que se condenan 65 proposiciones tomadas de las obras de Loisy, Tyrrel, Le Roy y Blondel, y posteriormente la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, de 8 de septiembre de 1907, en la que profundiza y fundamenta en la condena explícita en el primer decreto.

Salta a la vista a cualquiera que se acerque al fenómeno modernista que éste fue principalmente una creación de teólogos heterodoxos (ignorantes de la ciencia teológica y empapados en la filosofía moderna), con un protagonismo del clero muy marcado. Y es que el modernismo, y lo que ha sido su continuación, el progresismo, a pesar de sus reiteradas alusiones a la “democratización” de la Iglesia y a la creación de una “iglesia del pueblo”, nunca ha contado con la adhesión del pueblo católico sencillo, a quien, dicho sea de paso, siempre han despreciado los modernistas como incapaz de comprender su abstruso lenguaje.

Pedantes, los modernistas actuarán con un orgullo que fácilmente podemos calificar como de satánico. Dialécticamente enfrentados a la jerarquía, ante las condenas no se comportarán como el hijo reprendido que acepta la reconvencción de su padre, sino que se revolverán, resentidos, presentándose como mártires de una iglesia auténtica que coincide con sus vanas pretensiones. Así, lejos de someterse, los modernistas replicarán al magisterio papal con innumerables panfletos, libros y artículos periodísticos.

Pero si muchos de los grandes enemigos de la Iglesia inmediatamente anteriores a la eclosión y condenación del modernismo eran ajenos a la Iglesia, la novedad radica en que en esta ocasión se la combate desde dentro. Escribía Jaime Bofill en *Cristiandad* que “*la infiltración era tan extensa, que bien podría decirse, adaptando una frase escrita a propósito de la herejía de Arrio: “El mundo católico despertó, y se encontró, aterrado, que era modernista”*”. Situación especialmente grave si consideramos que los modernistas se aprovecharon de su situación jerárquica en la Iglesia para deformar la conciencia de otros sacerdotes y seminaristas que recibían sus enseñanzas.

No es de extrañar pues que el Papa, al inicio de la encíclica, afirme para justificar su actuación que “*Lo que sobre todo exige de Nos*

que rompamos sin dilación el silencio es que hoy no es menester ya ir a buscar los fabricantes de errores entre los enemigos declarados: se ocultan, y ello es objeto de grandísimo dolor y angustia, en el seno y gremio mismo de la Iglesia, siendo enemigos tanto más perjudiciales cuanto lo son menos declarados”.

También las reacciones a la *Pascendi* pueden ser motivo de reflexión: uno está tentado de pensar que ese gesto de firmeza doctrinal y pastoral debería haber provocado una reacción tremenda, un terremoto. En efecto, el lenguaje del Papa es, sin lugar a dudas, inequívoco y fuerte, como lo atestiguan los siguientes pasajes de la encíclica:

“Cualesquiera que de algún modo estuvieren imbuidos de modernismo, sin miramiento de ninguna clase sean apartados del oficio, así de regir como de enseñar, y si ya lo ejercitan, sean destituidos [...]. En esta materia, venerables hermanos, principalmente en la elección de maestros, nunca será demasiada la vigilancia y la constancia; pues los discípulos se forman las más de las veces según el ejemplo de sus profesores; por lo cual, penetrados de la obligación de vuestro oficio, obrad en ello con prudencia y fortaleza.

Con semejante severidad y vigilancia han de ser examinados y elegidos los que piden las órdenes sagradas; ¡lejos, muy lejos de las sagradas órdenes el amor de las novedades! Dios aborrece los ánimos soberbios y contumaces.

Ninguno en lo sucesivo reciba el doctorado en teología o derecho canónico si antes no hubiere seguido los cursos establecidos de filosofía escolástica; y si lo recibiese, sea inválido. [...]

También es deber de los obispos cuidar que los escritos de los modernistas o que saben a modernismo o lo promueven, si han sido publicados, no sean leídos; y, si no lo hubieren sido, no se publiquen.

No se permita tampoco a los adolescentes de los seminarios, ni a los alumnos de las universidades, cualesquier libros, periódicos y revistas de este género [...]

Y, en general, venerables hermanos, para poner orden en tan grave materia, procurad enérgicamente que cualesquier libros de perniciosa lectura que anden en la diócesis de cada uno de vosotros, sean desterrados, usando para ello aun de la solemne prohibición.”

Uno esperaría, al menos desde la mentalidad más común en

nuestros tiempos, una hecatombe, la desertión de la Iglesia de miles de almas escandalizadas por tamañas pretensiones. Pero ocurrió todo lo contrario, mostrando que demasiado a menudo si de algo pecamos no es de audacia y confiamos demasiado poco en la actuación de la Divina Providencia. Lo cierto es que la *Pascendi* fue bien acogida entre los católicos, provocó pocas posturas de rechazo y las pocas actitudes rebeldes provinieron, como ya se ha señalado antes, del clero más infectado de modernismo, que se veía forzado a elegir entre el cumplimiento de las medidas promovidas por la encíclica o la revuelta explícita.

“Mirando a mi alrededor estoy obligado a admitir que la corriente modernista está destruida, sus fuerzas están por ahora agotadas. Debemos esperar el tiempo en que, por medio de un trabajo silencioso y secreto, habremos conseguido transbordar a la causa de la libertad una más amplia parte de los fieles” (2). Así se lamentaba el jesuita inglés George Tyrrel (1861-1909) después de la condenación de la herejía modernista.

Pero si es indudable que la *Pascendi* y la ulterior acción de san Pío X tuvo un efecto sumamente benéfico sobre la vida de la Iglesia, por desgracia el trabajo silencioso que anunciaba Tyrrell dio sus frutos. Este trabajo callado va de la mano de una actitud nueva que, ya lo hemos señalado, rehuye el enfrentamiento directo e incluso protesta verbalmente fidelidad al Papa. Tampoco esta táctica es nueva, pues ya el jansenismo inauguró la táctica del empecinamiento en, contra toda lógica, afirmar la pertenencia a la Iglesia, argumentando la mala comprensión del Papa acerca de las doctrinas condenadas. Una estratagema que el Papa ya preveía, lo que le hace advertir lo siguiente:

“En toda esta exposición de la doctrina de los modernistas, venerables hermanos, pensará por ventura alguno que nos hemos detenido demasiado; pero era de todo punto necesario, ya para que ellos no nos acusaran, como suelen, de ignorar sus cosas; ya para que sea manifiesto que, cuando tratamos del modernismo, no hablamos de doctrinas vagas y sin ningún vínculo de unión entre sí, sino como de un cuerpo defini-

(2) Carta al P. Marcel Hébert, en Alec Vidler, *The Modernist Movement in Roman Church. Its origins and outcome*, Gordon Press, New York, 1976, pág. 78.

do y compacto, en el cual si se admite una cosa de él, se siguen las demás por necesaria consecuencia. Por eso hemos procedido de un modo casi didáctico, sin rehusar algunas veces los vocablos bárbaros de que usan los modernistas”.

Y más adelante, el propio Papa, señalará la naturaleza de esta táctica: *“táctica, a la verdad, la más insidiosa, consiste en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y en su conjunto, sino dándolas en cierto modo por fragmentos y esparcidas acá y allá, lo cual contribuye a que se les juzgue fluctuantes e indecisos en sus ideas, cuando en realidad éstas son perfectamente fijas y consistentes”.*

Será el propio san Pío X, tres años más tarde, quien denunciará en el “*motu proprio*” *Sacrorum Antistitum*, que los modernistas se estaban reagrupando en una “liga clandestina” (*clandestinum foedus*), advirtiendo además que ellos *“no han abandonado su designio de perturbar la paz de la Iglesia”*

Fenómeno persistente, pues Pío XI se refiere al mismo hecho cuando escribe en la *Ubi Arcano*, de 23 de diciembre de 1922, que: *“son muchos los que creen o dicen que toman en consideración las doctrinas católicas sobre la autoridad social, [...] las relaciones entre Iglesia y Estado, [...] sobre los derechos de la Santa Sede y las prerrogativas del Romano Pontífice y del Episcopado, sobre los derechos sociales del mismo Jesucristo”* pero al mismo tiempo *“hablan, escriben y, lo que es peor, actúan como si no tuvieran que seguir [...] las doctrinas y las prescripciones solemne e invariablemente citadas e inculcadas en numerosos documentos pontificios, en concreto en León XIII, Pío X y Benedicto XV”.* Para acabar afirmando que *“esta especie de modernismo moral, jurídico, social no es menos condenable que el modernismo dogmático”.*

Y es que *“obligados a una especie de vida clandestina”*, explica Albert Besnard, O.P., *“los modernistas continuaron obrando de modo secreto, inspirando sucesivamente a la mayor parte de las contestaciones religiosas que hoy vemos en la Iglesia”.* Don Germano Pattaro, del Seminario Patriarcal de Venecia, precisa igualmente que: *“el cambio de perspectiva se operó dolorosa y trágicamente con el modernismo fue retomado y repropuesto en la Nouvelle Théologie”, sucesivamente condenada en varios documentos, especialmente en la encíclica Humani generis”* (3).

(3) Germano Pattaro, *Curso de Teología del ecumenismo*, Brescia, 1985, pág. 344.

Un repaso rápido a algunos errores del modernismo nos vencerá de la actualidad del modernismo y de su persistencia a un siglo de su condena. La religión considerada como un hecho vital, una experiencia, y desde esta perspectiva radicalmente naturalista, la afirmación de que todas las religiones son igualmente verdaderas.

Los dogmas presentados como expresión del sentimiento religioso y, en consecuencia, mutables, sujetos a evolución. El historicismo y la exégesis crítica de la Sagrada Escritura, sin atender ni al Magisterio ni a la Tradición, negando así los milagros y principalmente el más grande de ellos, la resurrección de Jesucristo. Todos ellos son errores típicamente modernistas con los que, por desgracia, nos hemos topado más de una vez en nuestras vidas.

Permítaseme, llegados a este punto, hacer una breve digresión, que creo sugerente, que conecta el fenómeno modernista y la revolución gnóstica tal y como la caracteriza Eric Voegelin en su obra *La nueva ciencia de la política*. Citando a Hooker, Voegelin recuerda que la posición puritana “*podía utilizar la Biblia cuando pasajes de la misma fuera de contexto sirvieran para apoyar la causa*” (4). Así, se presentó como el cristianismo auténtico y originario, el de los primeros cristianos; a este respecto afirma Voegelin: “*en las primeras etapas de la revolución gnóstica ese camuflaje era necesario, ya que un movimiento abiertamente anticristiano no habría podido tener éxito en el plano social*” (5). Pues bien, no puedo dejar de advertir que algo similar ocurre con el modernismo y el uso que hace de un lenguaje bíblico en cuyos contenidos no cree y que desprecia profundamente pero que utiliza sin contemplaciones, sabedor de que no puede mostrarse abiertamente como lo que es realmente.

Para acabar, un pequeño comentario a las derivas políticas del modernismo. Ya vimos cómo éste había alterado la vida y fines de ciertas asociaciones católicas italianas, estando muy presente en la génesis de una corriente de activismo socio-político izquierdista que, nacida como componente del “catolicismo social”, dio vida al “catolicismo democrático” del cual salió el “cato-comunismo” (más

(4) Eric Voegelin. *La nueva ciencia de la política*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, pág.168.

(5) Eric Voegelin. *La nueva ciencia de la política*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, pág.169.

conocidos por estos lares bajo el nombre de “cristianos para el socialismo”). Es lo que podemos denominar la corriente político-social del modernismo filosófico-religioso. Ya hemos dicho que los modernistas siempre tuvieron escasa influencia sobre la opinión pública. El modernismo permaneció como un fenómeno de élites intelectuales, principalmente clericales (por cierto, cuánta razón tenía santa Teresita cuando afirmaba la necesidad y urgencia de rezar por los sacerdotes, por quienes tanto daño se hacía a las almas sencillas), les faltaba un movimiento de masas que permitiese la difusión masiva de las nuevas ideas. La ocasión se presentó a fines de los años 20, cuando el entonces papa Pío XI emprendió la reorganización de los laicos, dando vida a la moderna Acción Católica, siguiendo un esquema que fue reproducido después en todo el mundo. En la intención del Sumo Pontífice, la Acción Católica debería constituir un vasto movimiento apto para coordinar el empeño apostólico de los seculares, bajo la guía de la Jerarquía. Pero casi desde el comienzo existió dentro de la nueva asociación una importante presencia modernista. En Francia el desvío fue tan grave que indujo a sectores enteros de la Acción Católica a adherirse al socialismo y al comunismo. Cuando, a comienzos de los años 70, fue fundado en Francia “Cristianos para el Socialismo”, cinco grupos de Acción Católica se adhirieron en bloque. El daño infligido a la Iglesia desde entonces es incalculable.

Escribía Juan Pablo II que *“no se puede negar que la vida espiritual atraviesa en muchos cristianos un momento de incertidumbre que afecta no sólo a la vida moral, sino incluso a la oración y a la misma rectitud teológica de la fe. Ésta está a veces desorientada por posturas teológicas erróneas, que se difunden también a causa de la crisis de obediencia al magisterio de la Iglesia”* (6). El modernismo, pues, en palabras del Papa del cambio de milenio, está por desgracia presente en la vida de muchos cristianos, con las nefastas consecuencias que siempre ha acarreado. Confiamos en que el estudio que realizaremos a través de esta Reunión de Amigos de la Ciudad Católica sea instrumento en manos del Señor para combatir los males que aún hoy aquejan a su Iglesia.

(6) Tertio Millenio Adveniente, 36.

EL MODERNISMO EN LA TEOLOGÍA

POR

JOSÉ ANTONIO ULLATE

El modernismo en Teología, el modernismo teológico, es una de las variantes, la más representativa sin duda, de las expresiones de la herejía modernista, señaladas por San Pío X en la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, cuyo centenario estamos celebrando con esta jornada de reflexión en común.

San Pío X realizó un admirable trabajo de síntesis, agrupando y reduciendo a unidad lo que en las obras de los autores modernistas resultaba un conjunto heterogéneo de afirmaciones erróneas. El Santo Padre logró hallar el principio de esta unidad no en los mismos errores, que de suyo tienden a multiplicarse y a volverse irreconciliables entre sí, sino en la raíz común de estos errores, en el agnosticismo y en el inmanentismo (errores más filosóficos que teológicos, o si se quiere teológicos por afectar al fundamento filosófico de la sana Teología). Una vez realizado este trabajo de remontarse a las causas, San Pío X pudo presentar el devastador panorama de los errores modernistas en lo relativo a la fe con la suficiente unidad que permitió bautizar al fenómeno con un solo apelativo, para mejor defenderse de él.

Estamos pues ante un conjunto de errores fontales y de desarrollos de esos errores, relativos todos al objeto material de la Teología católica.

La Teología es la ciencia de Dios y de las cosas divinas, y como tal ciencia es un conocimiento cierto por causas, ordenado y conexo. El objeto primario de esta ciencia es Dios; y el resto de las cosas, en cuanto hechas o queridas por Dios, constituyen el objeto secundario de la Teología.

La Teología puede afrontarse desde diferentes perspectivas. La Teología puede ser natural o sobrenatural. Mientras que la natural o Teodicea deduce sus conocimientos acerca de Dios por razonamientos y demostraciones en cuanto su objeto es cognoscible por la sola razón natural, la Teología sobrenatural —o Teología *simpliciter*, en sentido estricto— obtiene sus conocimientos de los principios de la fe conocidos por la Revelación divina y alcanza su objeto en cuanto que es cognoscible por la misma Revelación divina.

Dado que el así llamado modernismo teológico versa sobre los mismos objetos materiales y guarda una aparente analogía en cuanto a los objetos formales de la Teología, ya sea natural o ya sea en sentido estricto, podría parecer por tanto que, al lado de una Teología clásica sería factible colocar una Teología moderna, nueva o modernista. A esto nos induce el uso de las palabras, pues si denominamos “Teología modernista” a las reflexiones que nos ocupan, o si sencillamente añadimos el calificativo de “teológico” al modernismo, imperceptiblemente estamos asignando un estatuto de conocimiento científico sobre Dios a lo que ciertamente no es sino un conjunto de desvaríos que, eso sí, tienen el mismo objeto material que la auténtica Teología. Es conveniente, pues, disipar el equívoco. Propiamente hablando, no hay *teología* en los modernistas, ni el modernismo puede denominarse teológico sino meramente en un sentido material.

Antes hemos hablado del agnosticismo y del inmanentismo naturalista y los hemos denominado errores filosóficos de los modernistas, errores que irremediablemente lastran y deforman su reflexión sobre Dios. No nos corresponde aquí adentrarnos directamente en la naturaleza de estos fallos, pues el profesor Gamba los desentrañará con la maestría que le caracteriza. Pero como aunque distintos, los campos de la filosofía y de la Teología, no son separables, y como los fallos en la sierva tienen fatales consecuencias para la señora, será inevitable hacer alguna mención indirecta a la cuestión filosófica en los modernistas. El tercer gran pilar filosófico de este amenazante edificio puede señalarse en el evolucionismo de las sustancias.

Estamos, pues, ante un completo abandono de los fundamentos filosóficos de la Teología clásica. Con estas nuevas premisas es

imposible razonar sobre Dios y sus criaturas dentro del mismo espíritu con que lo hace la Iglesia.

Esta previa deserción filosófica no supone solamente un drama de la razón natural. El ser humano es uno, no es fragmentable. La misma cabeza que filosofa según las luces de la razón es la que medita los misterios de la religión. La apostasía filosófica de los modernistas es un drama religioso en sí mismo, no sólo en sus consecuencias. Cuando contemplamos el desdeñoso distanciamiento que los modernistas toman respecto de la filosofía realista tradicional, estamos ya ante el grave dato que no nos abandona nunca en el estudio del modernismo: el desprecio a la autoridad de la Iglesia, pues, en este caso, en lo que toca a los estudios filosóficos, ha imperado que se siga el realismo filosófico, en especial bajo la guía del ángel de las escuelas.

El contexto histórico de los siglos que precedieron a la eclosión modernista se había configurado en gran medida sobre una falacia, la de que se podía hacer correcta Teología prescindiendo de la filosofía tradicional.

Las consecuencias de este independentismo filosófico son, además, funestas. El agnosticismo kantiano se difundió como un tsunami entre las inteligencias –también entre las católicas– durante todo el siglo XIX. Muchos, que por lo demás eran admirables pensadores católicos, no supieron impedir que sus reflexiones teológicas se vieran salpicadas por ese corrosivo escepticismo kantiano, y muchas teorías del conocimiento de aquella época se resienten –incluso a pesar de criticarlo duramente– del influjo kantiano frente a la vigorosa sencillez de la abstracción aristotélico-tomista. Piénsese, si no, sólo en nuestras tierras en un Zeferino González o en un Jaime Balmes.

Decía el padre Santiago Ramírez O.P. que lo propio de las desviaciones doctrinales en materia religiosa en estos tiempos modernos es “el ser fundamentales y de una cierta universalidad”. “En otras épocas el error se circunscribía a uno u otro dogma, por ejemplo, sobre la divinidad de Jesucristo, sobre la existencia del pecado original, sobre la Presencia real de Cristo en el Sacramento del Altar... Pero en nuestros tiempos el error suele ser mucho más profundo y polifacético”, decía el sabio dominico.

San Pío X calificó al modernismo de compendio de todos los herejes, “*omnium haereseon collectum*” (*Pascendi*) y Ramírez explica que el modernismo “invadió toda la religión cristiana, sometién-dola a una transformación radical, según las leyes de la evolución vital, que consiste en puro cambio. Fuera todo intelectualismo, por-que el intelecto es radicalmente incapaz de percibir la realidad como es en sí. En su lugar hay que poner el agnosticismo total. La única vía de acceso a la verdad es la vida y el sentido de la misma en su fluir continuo, pero sin salirse nunca de ella, por ser esencial-mente inmanente. La revelación, la fe, los dogmas todos no son más que vivencias más o menos conscientes y transfiguradas de nuestra experiencia religiosa. Las fórmulas llamadas dogmáticas carecen de todo valor y de toda verdad absoluta: son meros símbolos o imáge-nes de los objetos de nuestra fe, creados por el sentido religioso y completamente relativos a él, a manera de intérpretes y de vehícu-los suyos. Son esencialmente provisionales y de un valor puramen-te relativo. No existe ni puede existir una verdad absoluta. Todo es puro cambio, como la vida misma. Por eso cambia eso que llama-mos verdad, a tenor de la vida. La religión cristiana con todos sus dogmas y creencias no puede vivir más que en nuestra vida y con-forme a ella, es decir, en pura inmanencia, mero cambio y continua evolución transformante”.

Ahora comprendemos bien por qué los modernistas necesita-ban una “teología nueva”, por qué se sentían asfixiados dentro del corsé de la teología clásica. Este nombre de “Teología nueva” lo crea también el mismo San Pío X en la encíclica *Pascendi* sintetizando las temerarias aspiraciones de los novadores.

El modernista, pues, necesita una nueva Teología, pero la nece-sita por oposición a la vieja. En ese sentido, podemos hablar de Teología nueva o teología modernista, porque se trata de romper las ataduras metodológicas que impone la verdadera teología católica para crear un armazón doctrinal totalmente nuevo.

Toda ciencia comienza por sus primeros principios, es decir, verdades *per se notae* que no se pueden cuestionar desde el interior de la ciencia misma. En Teología católica, esos principios los cons-tituyen los artículos de la fe (S. Tomás, *In I Sent*, prolog. a.3 q.2 solut. II) y la doctrina revelada por Dios sobrenatural y pública-mente.

Dice el Padre Nicolau que “no es auténtico teólogo quien no tuviera la fe, ni es verdadera teología la de los herejes”, pues en Teología no se procede sólo mediante la razón, sino también mediante la fe, de la que no puede carecer quien aspire a hacer Teología.

Protestará el modernista diciendo que él tiene fe, pero nuestra fe –la católica– es muy particular: es una virtud sobrenatural, por la que, inspirados y ayudados por la gracia de Dios, creemos ser verdad lo que Dios ha revelado, **NO PORQUE CON LA LUZ DE LA RAZÓN DESCUBRAMOS LA INTRÍNSECA EVIDENCIA DE LA VERDAD DE ESTAS COSAS**, sino que las creemos por la autoridad de Dios que las ha revelado y no puede ni engañarse ni engañarnos. Como diría S.S. León XIII, no basta con creer en Jesucristo (como dicen los modernistas), sino que hay que creer como Dios quiere que creamos.

La fe de los modernistas es una creación inmanente de la propia experiencia religiosa. En términos de un moderno propugnador de esta herejía, es tan solo una correspondencia entre el corazón y la presencia o el acontecimiento de Dios.

Es decir, cuando los modernistas hablan de fe, hablan confusamente pero de una realidad, de un conocimiento, que no puede trascender el orden natural. Es nuestro sentido religioso el que “reconoce” a Dios. Por tanto, supuestamente, el modernista cree por haber descubierto la intrínseca evidencia de la verdad de Dios, excluyéndose de la fe católica y por ello de la verdadera labor teológica. A mi entender no se ha puesto el suficiente énfasis sobre este punto, que en la práctica ha desarmado a no pocos católicos de buena intención en su confrontación con los modernistas de toda hora. No debemos discutir sobre palabras, sino sobre la *res signifi-* *cata* por esas palabras. El modernista suplanta *todas* las palabras católicas. Pero las vacía de contenido y, sobre todo, reduce al orden natural todo lo que en doctrina católica pertenece al sobrenatural. No por ello el modernista se detendrá a la hora de reivindicar su *status* de teólogo.

A propósito del naturalismo sensualista de los modernistas, que recurren a las experiencias internas para dar inepto testimonio de

las verdades de fe, el Padre Ramón Ruiz Amado, de la Compañía de Jesús, decía irónicamente que

“los maestros de la vida ascética, hartos más versados que los modernistas en achaque de internas experiencias, en ninguna cosa ponen más duda que en estas internas mociones sentimentales, inspirando *suma desconfianza* en ellas, como quien sabe cuán difícil sea discernir los verdaderos sentimientos religiosos y sobrenaturales de las *ilusiones* o *embobamientos* producidos por la imaginación exaltada, y aun por la debilidad de cabeza”.

Y concluía el buen jesuita, desarbolando el principal pilar de la apologética modernista:

“Fue perpetua y universal sentencia de los maestros de la vida espiritual que nunca se han de tomar estas experiencias internas como criterio de las creencias, ni aun como criterio primario de las resoluciones prácticas; sino ante todo se han de contrastar con en la piedra de toque del dogma revelado y profesado por la Autoridad doctrinal instituida por Dios visiblemente, y sólo en cuanto se conforman con esas reglas ciertas pueden ser considerados como sentimientos religiosos” (*El modernismo religioso. Segunda serie de conferencias sobre los peligros de la fe*. Madrid, 1908).

La producción de los modernistas llamados teólogos es materialmente coextensiva con la de los auténticos teólogos católicos, es decir, abordan los mismos temas. Precisamente por eso es imposible recoger aquí un elenco de los “lugares teológicos” del modernismo, pues por un lado, como queda dicho, basta con recorrer los distintos epígrafes de cualquiera de las obras de Teología católica y al exponer cada verdad católica, detrás de la exposición de escuela católica a la que pertenece el autor que refleja la doctrina cristiana, se suelen encontrar los correspondientes epígrafes titulados “adversarii”, *adversarios*, *negadores*. En estos epígrafes se recogen sintéticamente las variopintas herejías que respecto a esa verdad particular se han ido profiriendo a lo largo de la Historia de la Iglesia. Pero, por otro lado, como sólo hay una forma de esculpir el Moisés de Miguel Ángel mientras que hay infinitas formas de destruirlo, y además los modernistas son un insaciable receptáculo de herejías, la cantidad de distorsiones de la verdad que jalonan estos cien años de modernismo es agotadora.

Conviene sin embargo señalar que además de dar cabida a todo error (lo contrario sería un fijismo intelectualista contrario a la vida: la verdad cambia, como cambia la vida), la producción llamada teológica de los modernistas se caracteriza por echar mano de recursos poéticos, y de expresiones vagas y frecuentemente ambiguas. Este recurso formal logra que esos textos transmitan la idea de la fluidez doctrinal, de la no rigidez, y al mismo tiempo, aunque el lector infaliblemente las reciba en un sentido inequívocamente herético, esos textos suelen poder admitir una interpretación más o menos ortodoxa, previo retorcimiento del sentido más evidente.

En síntesis: el movimiento “teológico” modernista parte de un desprecio de la sana filosofía recomendada por la Iglesia católica como base para los estudios teológicos; da primacía metodológica a la experiencia íntima, con lo que reduce la fe sobrenatural a experiencia natural; aunque hace continuas protestas de obediencia reclama una errónea libertad de investigación que en la práctica significa la renuncia a la *regula proxima fidei*, a la Autoridad de la Iglesia; conserva todos los lugares teológicos —lo que induce a error— pero con un significado antitético de lo sobrenatural.

Por último puede ser interesante hacer una reflexión sobre los aspectos existenciales de la prevaricación modernista. Aunque no se puede generalizar ni en un sentido ni en otro, no parece muy probable que la mayor parte de los protagonistas de este naufragio espiritual —casi todos clérigos— que supuso el modernismo hubieran comenzado su vida religiosa con ese escepticismo en su alma. Sabemos que el don de la fe que recibimos en el bautismo es una virtud, no sólo una doctrina creída. Es decir, tiene *virtus*, fuerza y dinamismo propios. Es cierto que hay que cooperar con la fe, pero lo interesante es que la fe no se pierde sin un desfallecimiento moral previo, puesto que esta *virtus*, instalada en el alma, no deserta de ella. La única forma de perder la fe es maltratarla. Por eso se dice con razón que todo el que pierde la fe lo hace por culpa suya.

Se dice que Loisy perdió la fe ya en el Seminario pero, en general, de los demás corifeos modernistas no se puede decir que esa catástrofe sucedió tan temprano. De modo que tenemos un conjunto de hombres, nacidos en su mayoría en el seno de familias cristianas, poseedores de inquietudes religiosas serias, que en un momen-

to dado, pierden la fe, aun queriendo a todo trance reivindicar lo contrario.

El ilustre dom Mabillon, cuando se hallaba en el lecho de la muerte, continuaba amonestando a sus discípulos: “Sed veraces en todo. Que vuestra sinceridad llegue hasta el escrúpulo. Mereceréis ser fieles en las ocasiones importantes, si lo habéis sido en las que lo parecen menos. El amor a la verdad es una gran gracia: se obtiene con los gemidos de la plegaria”. El erudito monje señalaba en sus momentos postreros, la raíz del asunto que tratamos. “El amor a la verdad es un gran gracia: se obtiene con los gemidos de la plegaria”, o lo que es lo mismo: no nos engañemos con un naturalismo inicial que nos haga pensar que, haciendo abstracción de nuestra condición caída, nosotros nos mantendremos siempre en el amor a la verdad. El desorden de las pasiones hace que, como decía Santa Teresa, encontremos sin dificultad mil formas de engañarnos y más en terreno espiritual. Así las cosas, aunque apetecemos de forma natural la verdad, hemos de darnos cuenta de que ese apetito no se debe confundir con el amor a la verdad. El apetito de la verdad hace que cuando nos engañemos o cuando erramos, lo hagamos siempre *sub specie veri*, bajo la apariencia de la verdad. Pero el amor a la verdad es otra cosa: es una constancia en la sumisión a la verdad, que llega hasta la sumisión a la autoridad de la Iglesia. El apetito de la verdad es natural y engendra que las multiformes opiniones de los hombres se defiendan como si de verdades se tratase, mientras que el amor a la verdad “se obtiene con los gemidos de la plegaria”.

El apóstol de las gentes (*II Tes*, 2, 11) revelaba que “la venida del impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos y todo tipo de maldades que seducirán *a los se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado*”. El apetito de la verdad, natural, será seducido con “milagros, señales, prodigios engañosos y todo tipo de maldades”, y eso por no “haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado”. Continúa San Pablo sus terribles palabras: “Por eso Dios les envía un poder seductor que *les hace creer en la mentira, para que sean condenados todos cuantos no creyeron en la verdad* y prefirieron la iniquidad”. Que somos débiles y nos engañamos fácilmente, tomando la mentira por verdad, lo sabemos sin

necesidad de la Revelación, pero lo que nos recuerda San Pablo es que sin la verdad no podremos salvarnos y estando así las cosas hace falta implorar el amor a la verdad y no confiar solamente en nuestro apetito natural de la verdad.

San Cipriano, reflexionando sobre las defecciones de algunos cristianos durante las persecuciones, se preguntaba por el por qué de estas claudicaciones. Desechaba la explicación fácil de quienes decían que estos cristianos “traditores” en realidad lo habían sido siempre sin convicción y superficialmente, antes aún de las persecuciones. Más agudamente el santo africano diagnosticaba que no era así, sino que aun siendo cristianos, los claudicantes habían pensado temerariamente que serían capaces de resistir las amenazas, por lo que no pidieron insistentemente la ayuda del Señor y no castigaron sus cuerpos con mortificaciones, y del mismo modo no huyeron de las ocasiones de tentación. Es decir, que confiaron en ellos mismos. Sin embargo, los cristianos que resistieron durante la represión fueron precisamente aquellos que desde el principio habían desconfiado de sí mismos y le habían rogado con insistencia al Señor que les “pusiera ante la tentación” y movidos por la misma desconfianza hacia sí propios habían domado sus cuerpos y sus voluntades con ayunos y penitencia para hacerlos sumisos a la voz de Dios.

Nosotros, los modernos, propendemos a hacer abstracción de la condición existencial en la que tenemos que actuar nuestra salvación y por eso tenemos una excesiva confianza en la naturaleza, que se traduce en una excesiva confianza en nosotros mismos. No sólo los impíos, sino los cristianos confiamos excesivamente en nuestra voluntad y en nuestra inteligencia. De este modo tomamos como guía en la búsqueda de la verdad al apetito natural y pensamos que porque “somos cristianos” e intentamos llevar una vida decente, todo lo demás se nos dará por añadidura. Don Mabillon nos recuerda que “El amor a la verdad es un gran gracia y se obtiene con los gemidos de la plegaria”.

Quiera Dios que permanezcamos siempre fieles en la plegaria para evitar que seamos engañados por “el poder seductor que hace creer en la mentira”.

EL MODERNISMO FILOSÓFICO

POR

JOSÉ MIGUEL GAMBRA

Celebrar hoy el centenario de la *Pascendi* puede parecer tan oportuno como paradójico. Quizás porque los cien años representan un límite casi infranqueable de la vida humana, asociamos los centenarios con la celebración de lo pasado, con la memoria de los hombres ilustres o de las guerras que, a nuestro parecer, con cien años sólo pueden pervivir en el recuerdo. Dentro de cien años, todos calvos. Pero la Historia Sagrada no se atiene a los prejuicios cronológicos del hombre y una batalla centenaria puede estar en sus primeras escaramuzas. Eso nos ocurre, en cierto modo, al rememorar los cien años que ya tiene la encíclica de San Pío X, porque, a pesar de haber transcurrido ese lapso temporal, aún no ha logrado, como pretendía, acabar con la herejía modernista.

Debemos, sin duda, celebrar la esclarecida condena, llena de sabia doctrina, que con motivo del modernismo aportó la *Pascendi*. *Oportet haereses esse*, dice la famosa sentencia paulina (1). Pero no por ello celebramos una victoria, pues de esa herejía es de donde ha manado la actual decadencia de la civilización cristiana y de la Iglesia misma, tras eso que, con piadoso eufemismo, llaman los católicos españoles “postconcilio”.

Traer a la memoria las enseñanzas de la *Pascendi* es hoy cosa mucho más oportuna que cualquier celebración de glorias pretéritas, pues siempre resulta mucho más urgente reavivar un azaroso combate que gozarse en la victoria. Sin embargo, con ser tan pertinente acordarse de esa encíclica, las autoridades eclesiásticas parecen,

(1) I Cor. 11, 20.

con llamativa unanimidad, haberse olvidado de ella. Las razones probablemente se pueden reducir a dos, diferentes entre sí, aunque no incompatibles.

1) Para muchos teólogos y jerarquías de la Iglesia lo que ocurre es que las condenas del modernismo carecen de vigencia hoy en día. Basta con oír al P. Valverde:

El Papa Gregorio XVI, primero, y Pío IX, después, procuraron cortar estos brotes de liberalismo que, en aquellos momentos, parecían inconciliables con el pensamiento católico (...) El lema de ese catolicismo liberal era “la Iglesia libre en un Estado libre”. Proponían, pues, la separación de Iglesia y Estado; además la tolerancia para con el culto y las prácticas religiosas, la libertad de pensamiento y expresión, la posibilidad de encontrar la salvación en otras religiones, etc.

Para comprender por qué la Iglesia rechazó entonces el liberalismo, algunos de cuyos postulados nos parecen hoy perfectamente aceptables, hay que tener en cuenta que entonces el problema se planteaba en un nivel puramente ideológico (...). Ha sido, pues, una profundización en el concepto de persona lo que ha hecho que se vean más claros los fundamentos de la tolerancia y de la recta libertad, y que la Iglesia haya admitido principios liberales que, tal como se veían en el siglo XIX, parecían inadmisibles (2).

o a ese eminente cardenal que hace unos años decía:

“hay decisiones del Magisterio que (...) son sobre todo una expresión de prudencia pastoral y una especie de disposición provisional (...). Se puede pensar al respecto en las declaraciones de los Papas del siglo pasado sobre libertad religiosa, así como en las decisiones antimodernistas de comienzos de este siglo (...). En los aspectos de sus contenidos, [estas declaraciones y decisiones] fueron superadas, después de haber cumplido su deber pastoral en un determinado momento histórico” (3).

(2) VALVERDE C., *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid 1996, p. 234.

(3) RATZINGER J., O. R. 27.6.1990.

Uno y otro mantienen sin tapujos que las condenas del modernismo y del liberalismo han caducado en nuestros días. Declaración de caducidad que entraña su vigencia, porque precisamente una de las características del modernismo está en admitir la evolución de la doctrina eclesiástica y la consiguiente transitoriedad de las condenas dadas por la jerarquía. En otras palabras, el argumento según el cual la *Pascendi* es doctrina obsoleta no hace mas que confirmarnos en la necesidad de recordarla.

2) Hay, sin embargo otra razón que algunos esgrimen para tratar a la *Pascendi* como si fuera, por ejemplo, el concilio de Calcedonia que condenó la herejía monofisita. Algunos, en efecto, cree que la pretensión de hallar hoy modernistas tal como los describe la *Pascendi* es tan poco probable como toparse en el metro con un monofisita, un nestoriano o un monotelita.

Entre los caracteres que San Pío X atribuye a los modernistas se halla su empeño en el estudio profundo de complicadas disciplinas, cosa que en ellos no va unida a la humildad propia del sabio cristiano, sino que la emplean descaradamente para granjearse una reputación de sabios frecuentemente justificada. Desde la atalaya de esa sabiduría tienden a defender sus posturas más ideológicamente comprometidas y discutibles recurriendo a la autoridad que han adquirido en las disciplinas de las que son verdaderamente especialistas. Pues bien, historiadores afamados de la Iglesia, como Daniel Rops, han declarado, desde la atalaya de su sabiduría, que es un error craso del ignorante integrista la pretensión de extender fuera de su contexto la condena del modernismo. Esa condena se refería a los excesos exegéticos de Loisy, Tyrrel y un grupúsculo de influyentes amigos en los primeros años del XX. Pero sólo la malevolente actitud integrista de, por ejemplo, *La Sapinière*, siempre a la caza de brujas, pueden hacer extensivas esas condenaciones a autores como Theilard de Chardin o Mounier y a activistas políticos como Marc Sagnier que, si sufrieron condenas, fue por razones ajenas al modernismo *stricto sensu* (4).

Para responder a esta objeción conviene primero repasar las doc-

(4) DANIEL-ROPS, *L'église des Révolutions*, un combat pour Dieu, Fayard, Paris 1963, cap. VI, p. 374.

trinas filosóficas que ofrece la *Pascendi* y ver, luego, si exponen adecuadamente la corriente de pensamiento que aboca al “postconcilio”, o si sólo constituyen una de las muchas desviaciones ya olvidadas que se han producido en el seno de la Iglesia.

El modernismo según la *Pascendi*

El núcleo del modernismo, tal como lo presenta la *Pascendi*, está constituido por tres doctrinas procedentes de la filosofía moderna. La primera, el idealismo, viene a coincidir con el horizonte filosófico común a todo el pensamiento moderno. Las otras dos, agnosticismo e inmanentismo religioso, sitúan, negativa y positivamente el llamado hecho religioso en consonancia con ese horizonte.

I.- Idealismo: El punto de partida del sistema modernista consiste en adoptar la perspectiva que caracteriza todo el pensamiento moderno. Esa perspectiva se puede llamar idealismo, aunque la encíclica lo denomina inmanentismo. Según ella, nuestras sensaciones no alcanzan el ser de las cosas de manera inmediata. Lo que se percibe no son cosas sino representaciones que, en principio, no se nos ofrecen como manifestación de las cosas o de la realidad. El idealismo, en este sentido se opone al realismo, entendido a su vez como doctrina que mantiene el ser como evidencia primera. Si para el idealismo, tomado en el sentido mencionado, el ser fuera de nuestra representación es el problema primero de la filosofía, para el realismo es todo lo contrario de un problema, ya que lo tiene como lo más evidente y como aquello a lo que se ha de recurrir para resolver cualquier problema.

Esta contraposición radical entre idealismo y realismo, destacada por Gilson y cuya radicalidad ha sido magníficamente puesta de relieve por Palacios (5), no debe confundirse con la contraposición ontológica entre realismo e idealismo en sentido absoluto. Realismo e idealismo difieren en que el primero identifica la realidad con las ideas y afirma, por tanto, que no hay nada fuera de ellas, mientras que el segundo admite otras cosas fuera, o más allá, de las ideas. Ser

(5) Cf. estudio preliminar de Leopoldo Eulogio Palacios a GILSON E., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1952.

realista de esta última manera no ha sido históricamente incompatible con el idealismo radical que se ha expuesto. A pesar de la incongruencia que ello entraña, no ha sido pequeño el número de los modernos que han pretendido partir de los presupuestos del idealismo radical para defender luego que, de manera mediata o por un razonamiento, se puede alcanzar el ser real.

Ese idealismo radical nació de Descartes cuando excogitó la hipótesis según la cual podríamos haber sido engañados desde nuestro nacimiento por un poderoso genio maligno cuyo entretenimiento habría sido distorsionar todo cuanto normalmente tenemos por conocimiento. Tanto lo que captamos por medio de los sentidos, como lo que nos han enseñado habría sido engaño. El hombre estaría encerrado en sí mismo y sería incapaz de conocer la realidad exterior, como un niño al que hubieran encerrado nada más nacer en uno de esos aparatos de realidad virtual que hoy se producen.

Lo del genio maligno sólo era para Descartes un suponer, útil para alcanzar luego certezas definitivas. Pero esa hipótesis ha valido más que todo el resto de su filosofía. Descartes creía saber de un procedimiento para concluir, razonando desde este punto de partida radical, tanto la existencia de Dios y sus atributos como la del mundo material del que tratan las ciencias físicas y matemáticas. Pero, como en la situación descrita por la hipótesis del genio maligno, sólo se dispone de datos sensible y otras afecciones que a nada remiten fuera de ellos mismos, es evidente que su intento necesariamente abocaba al fracaso. Porque cualquier punto de apoyo en que se pretenda basar una argumentación de ese tipo entra en la categoría de representación o idea que no es manifestación más que de sí misma. Las hipótesis tienen sus peligros porque aparentan una neutralidad que no tienen. Y, en este caso, la posibilidad del engaño conllevaba la proscripción de la evidencia del ser.

Con ello se metió a la filosofía por un camino que ha marcado todo el pensamiento moderno, sobre todo no católico. Partir de la presencia inmediata del ser era considerado acrítico o ingenuo y, en líneas generales, se daba por evidente el punto de partida cartesiano. Así nacieron los diversos sistemas filosóficos racionalistas y empiristas que culminan con el pensamiento de Kant. El mundo en sí (es decir fuera del sujeto que es el hombre) es inasequible, es una

mera suposición; lo único que alcanzo es el mundo en mí. En esta filosofía, la ciencia se entiende como si versara acerca de los fenómenos, esto es, acerca de lo que se me aparece: sus leyes no enseñan qué son las cosas, como pretendía el pensamiento realista de Aristóteles y de Santo Tomás, sino sólo como se conectan entre sí los acontecimientos aparentes.

II.- Agnosticismo: Puesto que los seres y los acontecimientos sobre los que trata la religión no son inmediatamente accesibles a nuestros sentidos; es decir, puesto que Dios no es un fenómeno, no puede ser objeto de ciencia. La metafísica, una de cuyas partes llamada la teología natural, que pretende, entre otras cosas, alcanzar por medios naturales la existencia y de Dios, carece, según esta filosofía, del carácter de ciencia. Sus contenidos no son más que fantasmagorías de la razón.

Tampoco la historia sirve de auxilio para conocer aquello de que habla la religión, pues este saber se basa en esos datos sensibles que se llaman documentos históricos, los cuales, si se consideran desde el punto de vista que llaman científico, sólo manifiesta las concepciones de quien los escribió, pero en modo alguno nos dan a conocer a Dios (6). Lo mismo ocurre con la revelación externa, igualmente reducible a documentos históricos, es decir a datos fenoménicos. Desde esta perspectiva, por ejemplo, la historia no ve en Cristo más que un hombre (7).

(6) *Los documentos nos dan a conocer, no de buenas a primeras los hechos que significan, sino una vez resuelta la cuestión de la sinceridad- la percepción que de ello han tenido tales testigos* (LE ROY E., *Introduction à l'étude du problème religieux*, Aubier, France 1944, p. 170). Es decir que, aún resuelta la cuestión del posible engaño por parte del autor de un texto, éste sólo proporciona la mente del autor, no la realidad que, conforme al idealismo, tampoco él puede conocer.

(7) *Es muy verosímil que Jesús haya sido uno de esos agitadores entusiastas que aparecieron entre los años 6 y 70 de nuestra era (...) que haya sido crucificado como pretendido Mesías por sentencia del procurador Poncio Pilato (...) ¿Cómo se transformó Cristo en el Dios salvador? (...) La tradición que nos conservó el recuerdo de Jesús estuvo lejos, desde sus orígenes, de ser una tradición histórica; desde el primer momento fue una tradición de fe y casi al mismo tiempo, de culto, que irá siempre en progresión y desarrollo hasta la entera apoteosis de su objeto. En una palabra, el recuerdo se transformó con la fe y la adoración. Hablando con propiedad, los evangelios no pueden considerarse documentos de historia; son catecismos litúrgicos: contienen la leyenda del culto del Señor Jesucristo anuncian otro contenido, no reivindican otra cualidad (...) Lo que alcanza directamente el historiador es la fe de las primera generaciones cristianas y la intensidad de su devoción a Jesús salvador* (LOISY A., *El Nacimiento del Cristianismo*, Argos, Buenos Aires 1948, pp. 8-9).

No queda nada real que predisponga a recibir el don de la fe: no queda el conocimiento natural de Dios que captamos desde las cosas del mundo, pues el llamado mundo no ofrece más que apariencias. No quedan los motivos de credibilidad (los milagros, las profecías, la integridad y milagrosa pervivencia de la Iglesia), ya que, según el modernista, los datos históricos no nos dan a conocer todo eso como hechos, sino como producto de la mente fabuladora de los hombres que los escribieron.

III.- Inmanencia religiosa: Sin embargo, el modernismo, ante “el hecho religioso”, ante la innegable presencia casi universal de la fe en una u otra religión, no adoptó una actitud reduccionista y de radical desconfianza como la que tomaron, por ejemplo, Marx y Freud, en nombre de la ciencia, y Nietzsche, en nombre de la vida. Todos ellos entendieron que cualquier religión es de suyo un engaño forjado conforme a unos intereses que ocultan una mentalidad depravada de maneras diversas. Para ellos la religión no debe ser explicada sino desmontada y destruida. Al contrario, los modernistas pensaron que ese hecho más que reducción lo que necesitaba era una explicación. A diferencia, pues, de esas doctrinas decididamente ateas, el modernismo intenta, siguiendo los pasos de Kant, situar la creencia religiosa, pero manteniéndose en los presupuestos de la filosofía moderna (8).

Ningún conocimiento del mundo externo, ningún dato de los sentidos y ningún documento histórico, es capaz de ofrecer conocimiento alguno sobre el objeto de la religión que es Dios. Mas, como para seguir las sendas de la filosofía moderna, no hay acceso a la realidad externa, sino que sólo se nos ofrece la conciencia en sus aspectos diversos, habrá que buscar a Dios en otras facetas de la interioridad humana que no sean los de la ciencia. Y, en efecto, siguiendo

(8) *El idealismo (...) ofrece resortes mejores que ninguna otra concepción filosófica en lo que se refiere a la admisión eventual de lo que un espíritu positivista demasiado estrecho llamaría “extraordinario”, dado el papel iniciador que este idealismo concede al pensamiento(...). A fin de cuenta se ve por qué he dicho con anterioridad que este mismo idealismo constituye un realismo auténtico, el verdadero realismo (...) La verdadera realidad en el sentido fuerte de la palabra, no son las cosas de fuera (...) La verdadera Realidad está en la moción creadora que nos anima a cualquiera de nosotros y que nos une como fuente primera de toda existencia realizante, añadamos realizante por cuanto es espiritual (Le Roy, op. cit., p. 224).*

este proceder que ellos llaman “método de inmanencia” (9), hallan algo que por entonces había adquirido carta de naturaleza en la filosofía reciente: el sentimiento. De Dios, como de todo el supuesto mundo externo, no se tiene conocimiento, tampoco se conoce como fenómeno ni de manera intelectual; pero hay una clase de sentimientos que, siendo un hecho interno a la conciencia diferente de lo fenoménico, proporciona, según ellos, un contacto con lo divino. Ese sentimiento consiste en la captación de la necesidad de lo infinito, en la percepción de la indignancia ante lo trascendente o ante lo incognoscible, de lo cual nada puede decirse racionalmente. En esto consiste el llamado principio de inmanencia religiosa: la divinidad surge interiormente, no por vía del conocimiento, sino como un sentimiento que es la fuente de toda la religión (10).

Si hemos entendido cómo, según el modernismo, se explica la insistencia del hombre en tratar de Dios por la presencia del sentimiento religioso, sólo tendremos que sacar las consecuencias de ello para entender, en toda su magnitud, el error de esta tendencia. Intentaré mostrar, a modo de discutible ensayo, cómo de esta versión de la religiosidad, llamada inmanentismo religioso, se siguen, con lógica implacable, las principales doctrinas heréticas del modernismo.

Ante todo hay que insistir en que no hemos salido de la conciencia, es decir, del hombre enclaustrado en su interior, que es característico de la filosofía moderna. De igual manera que, según el idealismo, cuando el científico habla de las cosas y de sus leyes no habla más que de apariencias fenoménicas que se suceden de manera repetida, así el que habla de Dios no dice nada del mundo externo, sino que habla de la presencia en el sujeto de unos sentimientos. En otras palabras, las doctrinas que pretendo mostrar hilvanadas unas a otras en una especie de deducción, se subordinan entre sí como ideas, atendiendo a diversos criterios de preeminencia entre ellas y no en cuanto representan la realidad, pues semejante horizonte es ajeno a los presupuestos filosóficos de la concepción de que

(9) BLONDEL M., *Pages religieuses*, R.P. de Moncheuil ed., Aubier, Paris 1942, p. 128.

(10) *La idea de los preceptos o de los dogmas revelados no adviene al hombre por la revelación (en el supuesto de que la haya), ni de los fenómenos naturales (en la hipótesis de que no haya <revelación>). De donde surge esta noción es de una iniciativa interna (Blondel, op. cit., p. 129).*

aquí se trata (11). El proceso se desarrolla todo él en los límites de la conciencia y depende precisamente de los caracteres propios de la conciencia, que son principalmente tres: se da en todos los hombres, tiene unidad y es una unidad vital.

La mente o conciencia es, en primer lugar, común a todos los hombres en los cuales se da siempre, de manera más o menos oscura, el sentimiento religioso. En segundo lugar, la conciencia, en todos sus aspectos, se caracteriza por tener la inestabilidad de lo viviente, por estar en permanente transformación o cambio. En fin, la mente humana no está formada por departamentos independientes que siguen caminos separados, sino que constituye un todo, una unidad, donde cada parte, cada tipo de vivencia, intelectual o no, se conecta con el resto. Veamos por separado las principales tesis modernistas que se siguen de cada una de estas propiedades de la conciencia de donde surge todo el hecho religioso.

La universalidad de la conciencia conlleva, en primer lugar la *confusión de lo natural con lo sobrenatural*: la presencia de Dios se manifiesta a todo hombre como sentimiento de lo infinito, esto es como una afección natural y común a todos, como común a todo hombre es la alegría o la tristeza. De ahí una primera consecuencia, y no la de menor importancia: se sobrenaturaliza la naturaleza humana. En otras palabras, se confiere a la naturaleza del hombre, a todo hombre por el hecho de serlo, el beneficio de la revelación y de la gracia, cosa que para la doctrina católica sólo es propia de los bautizados.

Además, resulta claro que toda religión es, de alguna manera, verdadera. En efecto, de lo anterior se sigue que todas las religiones participan del carácter sobrenatural de la religión católica. Puesto que el sentimiento religioso de suyo hace creyente al hombre y, al ponerle en contacto inmediato con Dios, le confiere la fe sobrenatural, toda religión es verdadera. Sólo difieren unas de otras por las

(11) Según Blondel, la obra propia de la filosofía consiste en “*criticar unos por otros todos los fenómenos que componen nuestra vida interior, en ajustarlos y en estudiar sus conexiones, en desarrollar el determinismo integral, en ver qué principios son requeridos por el pensamiento y por la acción, en definir las condiciones de que depende necesariamente la realidad de los objetos o los medios de salvación inevitablemente concebidos, de estudiar, por ejemplo, nuestra idea de dios, no en tanto que es Dios, sino en tanto que es nuestro pensamiento necesario y eficaz de Dios*” (op. cit. p. 128).

formulaciones más o menos perfectas del sentimiento religioso. Si acaso, los modernistas conceden que la religión católica, por tener más vida, es una formulación más acabada de la fe. En los asuntos de religión no hay verdad y falsedad en el sentido que el realismo ingenuo confiere a esos términos. Las religiones son expresiones más o menos afortunadas del sentimiento religioso, más o menos intensas y excitantes de ese mismo sentimiento, pero no son estrictamente hablando verdaderas, pues no pretenden enunciar algo que se corresponda con la realidad exterior a la conciencia (12).

El incesante fluir o vitalidad es otra de las características inherentes a la conciencia. De ella se sigue, ante todo, el carácter evolutivo de la religión: el sentimiento, como todo lo que vive, cambia a lo largo del tiempo según las circunstancias. En cuanto la religión se reduce a sentimiento, adopta formas diversas de manifestación a lo largo de la historia. Ese sentimiento era rudo y deforme al principio de la historia, pero con el decurso de los años se ha ido pulimentando hasta adquirir los diversos modos de religiosidad que conocemos. Por ejemplo, la religión católica, nacida de ese hombre de “inmanencia vital” inigualable que es Cristo, de cuya poderosa fuerza surgió la corriente que, a su vez produjo la Iglesia, ha adoptado, según las épocas, caras dispares: primero fue judaica, luego paulina, más tarde helénica, constantiniana, etc.

En fin, como se ha indicado, la conciencia tiene una unidad tal que hay una necesaria influencia mutua de sus diversos aspectos y estratos (13). El resto de concepciones religiosas del modernismo se coligen de las relaciones que mantiene el sentimiento religioso con los otros elementos que pueblan la conciencia y, muy especialmente, con esa clase especial de fenómenos que es la presencia de otros

(12) La explicación que ofrece Loisy del “mito de la resurrección” es la siguiente: *Nunca se repetirá bastante que <los relatos evangélicos> tienden a integrar en la historia, como un hecho comprobado, lo que esencialmente fue una creencia, una intención o visión de fe. A fin de dar consistencia al pretendido hecho <de la Resurrección> se quiso señalar el día y todas la demás circunstancias, coordinándolas con la muerte y adaptando a éstas las de la sepultura. Las visiones se objetivaron en hechos exteriores, materiales, verificables y verificados: estos hechos se agruparon en una serie como una vida póstuma de Jesús (...) La fe se procura a sí misma todas las ilusiones necesarias para su conservación y su progreso; al hacer esto no cumple siempre, hablando humanamente, una obra ilusoria (op. cit., pp. 106-109).*

(13) *El hombre no es un paquete de facultades aislables, cada una de las cuales hace sus asuntos por su cuenta (Le Roy, op. cit., p. 210).*

hombres con los cuales forma sociedad, y también con el conocimiento intelectual que tiene por objeto los fenómenos:

Aunque el hombre está encerrado en la intimidad de su conciencia, no se considera a sí mismo en la completa soledad, sino que siente la necesidad, y percibe la presencia del “otro”, es decir de los seres semejantes a él. Sujetos también de una conciencia, con ellos entra en contacto y forma dos tipos de sociedad, la sociedad civil y la sociedad religiosa o Iglesia. La Iglesia misma debe concebirse como producto de la conciencia común, o como dice la *Pascendi* “la Iglesia es el parto de la conciencia colectiva”. Los hombres necesitan fijar, practicar y comunicar su fe, es decir su sentimiento religioso, de modo que tienden a formar comunidades para alcanzar esos fines. La colectividad en la que se unen los que siguen a Cristo es la Iglesia Católica. Y así, todo lo que a ella se refiere y lo que ella misma significa adquiere un sentido nuevo a al luz de este origen que le confieren los modernistas. Veamos algunos ejemplos.

Los dogmas no son más que la expresión del sentimiento religioso, es decir, surgen cuando el hombre quiere expresar su fe o su sentimiento religioso. El primer paso en la formación de un dogma es el acto de conciencia del creyente que los modernistas llaman “pensar su fe”, y que viene a consistir en buscar la adecuada expresión de sus sentimientos (14). Sólo después, esa expresión o formulación puede ser sancionada por la comunidad eclesiástica y por la jerarquía. Los dogmas no expresan, pues, verdad alguna acerca de lo real. No son más que instrumentos afortunados para provocar sentimientos religiosos en una comunidad y, a la vez, son símbolos de quienes poseen un mismo sentimiento según las religiones y sus diversas épocas de desarrollo

Evidentemente, así concebidos, los dogmas son mutables. Según cambien las circunstancias históricas, según las dificultades con que se encuentre la comunidad religiosa, según el grado de desa-

(14) *La fe en los dogmas supone la fe viva (...), fórmula profundamente verdadera cuando recuerda que la formulación intelectual de la dogmática cristiana no se ha determinado sino en el seno de una sociedad creyente, que no puede ser vivificada y desarrollada más que por una fe viviente y, para entender plenamente el dogma, se ha de llevar plenamente en sí la plenitud de la Tradición que la ha alumbrado* (Blondel, *op. cit.*, p. 170). *El espíritu humano no puede prescindir de una teología que le permita pensar su fe: y tampoco aceptar bajo ese nombre no se sabe qué necrópolis de fórmulas donde dormirían unas ideas momificadas* (Le Roy. *op. cit.* p. 188).

rollo de la ciencia, según evolucionen las formas de sociabilidad y los modos de expresión en una comunidad religiosa, cambiarán también los dogmas que no son más que expresiones transitorias del sentimiento religioso. Es propio de los dogmas que deban modificarse para mantener su valor vital. Carecen, pues, de la inmutabilidad que la Iglesia siempre les ha atribuido.

Es muy interesante el mecanismo por el cual se produce la evolución de los dogmas: la jerarquía eclesiástica surge de la Iglesia que es, a su vez, resultado de la colectividad religiosa. Esa jerarquía tiene la función de mantener la cohesión por medio de ritos y doctrinas comunes, cuya finalidad es la de reavivar el sentimiento religioso. La jerarquía tiende por naturaleza al anquilosamiento y a la permanencia inalterable de los dogmas y de la liturgia. Pero todo ello, dada la naturaleza vital del sentimiento religioso, se convierte con el tiempo en fórmulas ineficaces necesitadas de renovación para que surtan efecto sobre el sentimiento. Es, por tanto, deber de los teólogos y de los laicos promover la transformación de la liturgia, de los símbolos sacramentales y de los dogmas para que se adapten a las circunstancias variables de la vida del creyente. De ahí un permanente conflicto entre estas dos fuerzas —la de evolución y la de permanencia— que no debe tenerse por extraordinario y escandaloso, sino que ha de entenderse como el proceso natural de desenvolvimiento del dogma en la sociedad eclesiástica (15).

Como sabemos, la mente humana no contiene sólo los sentimientos que producen la conciencia común eclesiástica; en la mente aparecen también los fenómenos o representaciones objetivas que se ofrecen como inevitablemente dadas. De la distinción entre lo sentimental y lo fenoménico dependen dos conflictos tan importantes como el que se enfrenta la sociedad religiosa con la civil y el que se da entre la ciencia y la fe. Estos dos conflictos deben

(15) *Sin duda no hay nada más profundo, más íntimo que el sentimiento religioso. Pero, en primer lugar, íntimo y profundo no significa individual. Además, la creencia, unida al sentimiento es de naturaleza expansiva, siempre deseosa de extenderse y de prolongarse. Portadora segura del misterio, experimenta la necesidad de los apoyos que le procura la puesta en común en lo actual por la continuidad duradera en lo sucesivo. Incluso este doble carácter es el que hace concebir un progreso en su desarrollo (...) Así, para prevenir tanto la desecación como la divagación, surge en ella la necesidad del control recíproco que ejercen, una sobre la otra, la institución eclesial y la iniciativa interior* (Le Roy. *op. cit.* p. 168; cf. p. 182-3).

resolverse, según la concepción modernista, concediendo el lugar adecuado a cada cosa, pero atendiendo al mayor o menor peso que unos elementos de la conciencia tienen respecto de otros. La ley más importante que parece regir este juego de fuerzas es la superioridad de lo fenoménico sobre lo sentimental, dado que lo primero se ofrece a la mente como presencia objetiva del mundo externo, mientras que lo emanado de los sentimientos aparece como producto subjetivo, de suyo mutable en la conciencia colectiva.

La ciencia y la fe son facetas de nuestra interioridad que, de suyo, están separadas; pues versan sobre asuntos diferentes: una trata de los fenómenos, la otra de los sentimientos inmanentes. Ahora bien, como entre la ciencia y la expresión dogmática de la religión se producen en ocasiones contradicciones, conforme a la ley indicada es la religión la que debe adaptarse a los dictados de la ciencia y no a la inversa. Y eso no sólo respecto de ciencias rigurosas como la física o la filosofía, sino también respecto de la historia y la exégesis de los textos. Así, para la historia, Cristo no es más que un hombre, poco común desde luego, pero un hombre. En cambio para la fe Cristo es Dios. Mas, puesto que la mente del hombre no puede desdoblarse para admitir esta contradicción, el sentimiento religioso deberá acomodarse a la ciencia. Y así, siguiendo con el mismo ejemplo, Cristo debe concebirse como un hombre de gran inmanencia religiosa, cuyos hechos históricos fueron posteriormente adornados por las fabulaciones prodigiosas de los primeros creyentes y de los evangelistas, con las cuales no pretendían ofrecer una historia objetiva, sino leyendas para excitar la fe. La creencia en la divinidad de Cristo es, pues, fruto de una fabulación que le llegó a afectar a Él mismo, pues, al final de su vida adquirió probablemente conciencia de su carácter divino (16).

La misma ley parece valer para las relaciones entre la Iglesia y el

(16) La función estática de la comunidad religiosa tiende a la estrechez negativa y conservadora. Su manifestación más característica, según Le Roy, es lo que llama, siguiendo a Bergson, "la función fabuladora", que describe con estas palabras: la función fabuladora "es una actividad que procede a la creación de personajes y acontecimientos significativos, mitos o fábulas, cuyo cuerpo de imágenes tiene en su origen menos importancia que el alma de su significación. Sin embargo, muy pronto, se les hace corresponder unos ritos y se les adjuntan glosas que consolidan los temas de enseñanza para su transmisión y, al mismo tiempo, se les confiere una repercusión creciente a partir de datos legendarios comentados como si fueran reales" (Le Roy. *op. cit.* p. 176).

Estado. El hombre no sólo siente y vive dentro de la comunidad eclesiástica, sino que también piensa y actúa en la sociedad civil. Una y otra se diferencian de manera parecida a como se distingue la ciencia de la fe. Si entre éstas había una diversidad de objetos, entre aquéllas hay una diversidad de fines: una persigue lo espiritual, perteneciente al mundo de los sentimientos, el otro lo temporal que pertenece al mundo de los fenómenos. De lo cual se colige que, al tener la política como fin los fenómenos objetivos y la religión sentimientos subjetivos, ésta no puede pretender imponer nada a la política. Es un abuso de autoridad que la Iglesia pretenda dar directrices políticas. Es más, en caso del conflicto que se da cuando un católico pretende actuar en política, y en las manifestaciones externas del culto, la religión debe someterse a las exigencias del poder civil.

Hemos visto cómo la concepción de la religión entendida como producto inmanente de la conciencia trastoca o tergiversa, uno tras otro, el significado de todos los pilares de la verdadera religión. De ahí que, según la *Pascendi*, el modernismo parezca haberse propuesto juntar “el jugo y la sangre de cuantos errores acerca de la fe han existido” (17). Queda por tratar la cuestión más importante, que la encíclica examina al final, y que se presenta de manera inevitable a cualquier creyente que lea estas doctrinas: ¿los que así piensan creen o no “en que fuera de él hay un Dios en cuyas manos caerá un día”? La encíclica ofrece las dos únicas respuestas posibles, ambas destructivas de la religión en su totalidad: el ateísmo o el panteísmo.

El hombre no tiene ciencia de Dios, ni los escritos revelados lo dan a conocer objetivamente, pues sólo tratan de excitar el sentimiento religioso, no de narrar hechos. El único contacto con Dios se da a través del sentimiento. Pero entonces caben sólo dos posibilidades: que ese contacto sea con una cosa real o que no vaya más allá del propio sentimiento subjetivo (del sentimiento de indigencia de lo infinito). Si lo primero, entonces el hombre es parte de Dios, el alma y Dios son caras de una misma cosa. Se cae en el panteísmo. Si lo segundo, entonces no hay noticia de Dios, como tampoco la hay de las restantes cosas. Se cae en el ateísmo.

(17) Denz. n. 2105.

Actualidad de la *Pascendi* y del modernismo.

La *Pascendi* presenta, como he tratado de exponer, un sistema no católico de pensamiento de manera ordenada, empezando por una teorías fundamentales y primeras, que son de orden filosófico, para luego sacar las consecuencias de esos principios en la totalidad de las ramas del saber cristiano. No ofrece la condena de tal o cual autor ni de tales o cuales proposiciones concretas, sino que presenta lo que podríamos llamar una actitud intelectual, una tendencia o espíritu adoptado, de manera común, por una serie de sabios cuyos nombres se omiten. La razón de esta omisión no fue sólo el deseo, frecuentemente destacado, de tratar caritativamente a los eclesiásticos y laicos desviados, muchos de ellos de vida irreprochable, y posiblemente animados al principio de buenas intenciones. También, si mal no entiendo, lo que con ello pretende la encíclica es superar la dificultad de deslindar la secta o la doctrina condena. Por eso evita que su enseñanza se vea limitada a unas circunstancias y doctrinas formuladas de una manera determinada. Pues el modernismo que se condena en la encíclica no constituye una secta públicamente reconocida y de netas fronteras, ni es la escuela fundada por un único pensador, sino que constituye más bien un conjunto de teorías de apariencia multiforme y de extraordinaria capacidad de evolución y adaptación. Tiene, por principio, una ilimitada aptitud para asumir nuevas doctrinas con renovado vocabulario, lo cual hace casi imposible atajar completamente el mal que entraña por medio de la condena de unas expresiones concretas, como tantas veces ha hecho la Iglesia. Pienso, pues, que el estilo de la encíclica, que es consciente y reconocidamente peculiar, responde al deseo de que los fieles comprendan, desde sus principios profundos, una manera de entender el mundo y la religión de la que se siguen doctrinas heréticas encadenadas lógicamente entre sí. Con lo cual pretende proporcionar una coraza intelectual contra un enemigo que no se declara como tal y que no tiene bandera ni uniforme.

Y a mi entender logra este fin de manera admirable. Quien haya leído algo de Blondel, Loisy o Le Roy se dará cuenta de lo bien que la encíclica condensa su pensamiento, haciéndolo a la vez ase-

quible (18). Quien haya leído la *Pascendi* entenderá con mucha claridad lo que ha sucedido en el seno de la Iglesia durante los ya dilatados tiempos postconciliares. Gracias a ella le aparecerán en mutua dependencia, una serie de novedades y errores que, desde hace cuarenta años, afloran en documentos de conferencias episcopales, en declaraciones de teólogos y en sermones dominicales. Y, al mismo tiempo, se convencerá de que ha debido haber una poderosa corriente interna a la propia Iglesia que ha logrado penetrar y apoderarse de buena parte de las jerarquía eclesiásticas.

Hay buenas razones para pensar que esa convicción no es una impresión injustificada y que la *Pascendi* no sólo tiene la vigencia perenne de toda condena, sino que tiene además amplísima aplicación dentro de lo que oficialmente es hoy la Iglesia. No es cosa de enumerar aquí cuánto hay en ella de las doctrinas referidas arriba. Entre las colecciones de doctrinas heterodoxas consentidas, cuando no promovidas, por altas jerarquías eclesiásticas, basta con citar el *Iota Unum* de Romano Amerio (19).

Cabe, sin embargo, evidenciar la pervivencia del modernismo antes del Concilio con el argumento de autoridad que proporciona la insistencia de la Santa Sede en repetir y renovar la condena del modernismo en las décadas que siguieron a la *Pascendi*. El propio S. Pío X, unos meses después de la condena, ya se quejaba de la audacia de los modernistas, empeñados en quitar fuerza al decreto *Lamentabili* y a la *Pascendi* (20) y, en 1910, establecía el juramento antimodernista para atajar la herejía todavía no sofocada. Y no sofocada la encontró Pío XII cuando, en 1950, tuvo que repetir la condena del modernismo y de los neomodernismos en su encíclica *Humani generis*.

En cuanto al triunfo del modernismo tras el Concilio, bastará con recordar las pretensiones reformadoras del modernismo según la *Pascendi*. La enumeración de algunas de ellas habla por sí misma: 1) que se innove la filosofía y se relegue la escolástica a la historia, 2) que en los libros catequéticos sólo se consignen los dogmas inno-

(18) En las notas a pié de página he tratado de ofrecer algunas citas que, a mi entender, corroboran esta aserción y dan una idea de cuán farragosa es la literatura de esos autores.

(19) AMERIO R., *Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*, C. López-Arias Motenegro trad., Criterio Libros, Madrid 2003.

(20) Denz. 2113.

vados, 3) que la iglesia ha de reformarse en el aspecto disciplinar y dogmático y adecuarse al pensamiento moderno y a la democracia y 4) que se cambien las congregaciones romanas y en especial la del Santo Oficio y del Índice.

Lo cual puede además corroborarse con estas frases de un autor reciente que canta la heroica lucha de unos hombres contra la adversidad: “Se hallaron las más de las veces sin cobertura humana en la más avanzada línea de fuego con el sólo evangelio de Jesucristo. Con frecuencia sólo tras decenios y a veces sólo después de la muerte se les ha mostrado gratitud públicamente; a algunos de ellos sólo los rehabilitó el Vaticano II. Y así sus sufrimientos— sin por ello excusar a quienes se los procuraron— se han convertido en gracia: el Señor, que se mantiene fiel a su Iglesia no permitió que quedaran fallidas las esperanzas que ellos no cesaron de abrigar contra toda esperanza”.

Estas palabras no versan sobre ningún santo, ni las ha escrito ningún piadoso hagiógrafo, porque de lo que tratan es de “los teólogos o sacerdotes obreros, apóstoles de las parroquias y seglares comprometidos” que deseaban el cambio de la teología y la liturgia y de la vida eclesial en general, el contacto con otras iglesias cristianas, con las religiones del mundo y con el mundo secular moderno”; y quien las escribe es Hans Küng (21).

La resistencia modernista

¿Dónde radica el secreto del éxito que ha tenido el modernismo para invadir con tal amplitud la Iglesia a pesar de las condenas sucesivas que ha pronunciado Roma, desde tiempos de Lammenais hasta Pio XII? El modernismo, en efecto, tiene una especie de genialidad satánica en la capacidad de pervivencia que ha desarrollado. Me explico: es verdad, como ha señalado el Sr. Dumont que el engaño y el disimulo no tienen nada de extraordinario y que son frecuentes en las tendencias transformadoras de la sociedad. Es verdad también, según ha dicho el Prof. Ayuso que el modernismo no es por eso ajeno a la formación de sociedades secretas para prestar-

(21) KÜNG H., *Sinceridad y Veracidad. En torno al futuro de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1970.

se ayuda mutua en la consecución de sus fines. Sin embargo, creo que el éxito hasta ahora nunca visto de introducirse y permanecer en el seno de la Iglesia hasta dominar muchos de sus resortes, necesita una explicación que se sale de lo ordinario. Lo que, a mi entender, tiene algo de extraordinario es que un sistema de ideas sin finalidad práctica inmediata tenga unas virtualidades prácticas de las que no eran conscientes quienes construyeron el sistema. La capacidad de pervivencia e impermeabilidad frente a la Iglesia que tiene el Islam, a pesar de la simplicidad teórica y práctica de su doctrina, permite avizorar la influencia de una mente superior a la de su fundador. Y lo mismo ocurre con la resistencia a los medios disciplinarios de la Iglesia que ha manifestado el modernismo. Sea de ello lo que fuere, resultado que el modernismo es algo similar a esas bacterias hospitalarias que parecen alimentarse de los mismos antibióticos con que se las combate. Esa capacidad le adviene, a mi entender, de la confluencia de algunas de las ideas modernistas que expone la *Pascendi* y, más concretamente, a las siguientes:

1) Su doctrina, aunque los destruye todos, no niega abiertamente ningún dogma. Un modernista y un fiel (hablando en general) no se distinguen porque uno afirme lo que el otro niega. La diferencia reside en la manera en que entienden las mismas proposiciones, pues, como se ha visto, para uno las enseñanzas de la Iglesia expresan la realidad y para otro son la manifestación fabulada de aspectos de nuestra conciencia. Viene a ser como si el modernista viera como una película de ficción lo que el creyente ve como un documental o un noticiario. Ambos conocen lo mismo, pero para uno el magisterio es una especie de novela, mientras que para el otro es más cierto que un tratado científico.

De ahí una primera dificultad muy general para que las condenas afecten a los modernistas, pues están dispuestos a admitir lo mismo que enseña la Iglesia, pero de otra manera, y así no hay quien se entienda. Toda afirmación se vuelve ambigua, lo cual es aprovechado por los modernistas para no sentirse afectados por las advertencias y condenas.

2) De otra parte, el evolucionismo de los modernistas dificulta

la condena de sus doctrinas declarando heréticas unas sentencias concretas. Toda lo religioso está sometido, según ellos, a la ley de la transformación permanente, de modo que las doctrinas de los modernistas y las formas de expresarlas sufren una incesante remodelación. Después de la *Pascendi*, la adopción de toda clase de filosofías ha dado lugar a neomodernismos sucesivos, basados unos en el existencialismo, otros en la fenomenología, y la axiología, en el personalismo, e incluso en el marxismo o en las infinitas posibilidades de combinación que todo ello ofrece.

3) En fin, el modernista, por principio, está interiormente a salvo de las condenas. Para cualquiera de nosotros la condena de nuestras opiniones, la suspensión o la excomunión, son penas canónicas de extraordinaria importancia que difícilmente soportaríamos sobre nuestras espaldas con tranquilidad. Para el modernista, dado el papel de motor del cambio que confiere al teólogo y al laico, las condenaciones son cosa que no le afectan en su interior. Porque el sabio modernista entiende que su papel, y su deber, consiste en promover la adaptación a los tiempos del sentimiento religioso. De lo cual necesariamente se sigue el enfrentamiento a una jerarquía cuya función es, por su lado, la de mantener la tradición que une la comunidad de creyentes con el espíritu de su fundador. Sufrir la oposición de la jerarquía es parte del oficio del teólogo, como lo es mantenerse dentro de lo que ellos entienden que es el seno de la Iglesia, es decir, con cátedra dentro de la sociedad de creyentes (22).

Estas características de la doctrina modernista, y de otras teorías más o menos próximas, como el liberalismo católico, han hecho que una y otra vez las condenas y admoniciones no hayan alcanzado el éxito. Una y otra vez los afectados por ellas han comentado, reinterpretado y tergiversado los textos condenatorios para justificarse, sin alejarse oficialmente de la Iglesia. Así ha ocurrido desde los discípulos de Lammenais hasta Teilhard de Chardin y Rahner, pasando por Dupanloup y otros muchos.

(22) Le Roy manifiesta una cierta conciencia de este proceso: *una reforma no puede llevarse a efecto más que desde dentro: la historia también es testigo de ello. Muestra incluso que los obreros o los promotores de la reforma deben aceptar el fracaso aparente, al menos en cuanto a sus personas; y la necesidad de pertenecer a la Iglesia, de participar en su vida, es lo que hace que para ellos su fracaso no sea más que una apariencia transitoria* (op. cit. p. 185-6).

Queda por resolver, sin embargo, la dificultad, apuntada al principio, según la cual la unidad que se atribuye desde las filas del tradicionalismo a este movimiento no es más que una invención sin fundamento. Como también lo es la extensión de las condenas de la *Pascendi* más allá del conjunto relativamente pequeño de autores que se vieron directamente afectados por los actos disciplinarios que siguieron, o precedieron, inmediatamente a la encíclica. La *Pascendi* sólo describe y condena, según la interpretación de Rops, las intempestivas doctrinas de un grupúsculo de sabios bienintencionados, y mal organizados, que se excedieron en su deseo de fundar una exégesis científica y llegaron a conclusiones inadmisibles para la Iglesia. Una vez que esos autores fueron debidamente amonestados y se situaron unos fuera de la Iglesia, mientras que otros se sometían se puede decir que el modernismo se convirtió en un *incident clos*. De hecho, es una dificultad digna de consideración la heterogeneidad de los movimientos y doctrinas que el pensamiento tradicional se empeña en aunar, unas veces bajo el nombre de modernismo, otras bajo el de liberalismo católico o el de progresismo. Parece que el idealismo o inmanentismo a la manera de Blondel poco tiene que ver con el realismo de Maritain. Y lo que tiene de racionalismo científico el primer modernismo no casa con el irracionalismo existencialista del llamado neomodernismo, que condena la *Humani generis*. Tampoco los autores y movimientos políticos del liberalismo católico, desde Lamennais a Le Sillon parecen tener nada en común con las especulaciones exegéticas de Loisy o con la filosofía de Le Roy, que no serían probablemente entendidas por esos retóricos y activistas políticos. Cabe incluso señalar que los mismos actos de magisterio por los que se condenaron a estos autores y movimientos, no los ponen expresamente en conexión. Quizás el caso más claro sean precisamente la encíclica *Pascendi* y la carta *Notre charge apostolique*, ambas de S. Pío X, que condenan, por separado, sin hacer expresa mención una de la otra, de una parte, el modernismo y, de otra, las desviaciones de *Le Sillon*.

Por tanto, si había razones para unificar las diversas tendencias que concurren a la postre en lo que se ha llamado el postconcilio, todavía vigente, no faltan razones para mantener la tesis de la heterogeneidad y desconexión, tanto ideológica como organizativa. Esa

tesis, sin duda, complace al modernismo. Porque, como ocurre con todo movimiento revolucionario y progresivo, gusta de presentar sus doctrinas como si carecieran en absoluto de unidad, como si procedieran de una tendencia espontánea que ha aflorado en la sociedad de creyentes por todas partes y de manera dispar, como si fuera la respuesta natural de un organismo a las circunstancias históricas. En otras palabras, el modernismo y el progresismo se consideran a sí mismos una nueva primavera de la Iglesia, que ni ha necesitado de una organización para triunfar, ni tiene una continuidad o una unidad ideológica, sino que ha brotado de la vitalidad misma del espíritu cristiano en progreso.

La unidad del modernismo y del liberalismo católico

Sin embargo, esta visión me parece una idealización interesada y ajena a la realidad. Sigo pensando que es mucho más verdadera la versión que halla una profunda unidad ideológica en todas estas corrientes, lo cual no excluye, como dije antes, una unidad más o menos efectiva y continuada en su organización como sociedad secreta o grupo de presión. Por ello quisiera destacar la unidad doctrinal que enlaza dos movimientos que a menudo se consideran independientes: de una parte la corriente política que va del liberalismo católico a la democracia cristiana y, de otra, la corriente filosófica que va del modernismo a los neomodernismos hasta abocar en el triunfante progresismo. Con ello no pretendo añadir gran cosa a lo ya conocido, pues la existencia de esa unidad la ha destacado ya el Sr. Dumont en su ponencia, y, por otro lado, existen estudios que establecen la unidad de cada una de las dos líneas de pensamiento mencionadas. En efecto, Andrés Gamba, escritor muy querido para mí, ya expuso, siguiendo entre otros a Canals y Havard de la Montagne, la corriente de pensamiento y acción política que enlaza a Lamennais con Sangnier, pasando por Dupanloup y demás (23). Meinvielle, por su parte, ya había estudiado la conexión entre esta corriente y Maritain (24). Por su parte, el reciente e inte-

(23) GAMBRA A., "Los católicos y la democracia. Génesis histórica de la democracia cristiana", en *Los Católicos y la Acción Política*, Speiro, Madrid 1982, pp. 11-284.

(24) MEINVIELLE J., *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, 1967.

resantísimo libro de Bourmaud (25), ha puesto en claro que las bases filosóficas comunes al modernismo de principios del XX y al neomodernismo de Teilhard, de Lubac y de Rahner, entre otros muchos, se remonta a las doctrinas idealistas y agnósticas características del pensamiento moderno.

A mi modo de ver, lo que confiere un aire de familia a estas dos tendencias es que, tanto el modernismo filosófico como el liberalismo católico, no hacen sino mantener, unas veces como teoría y organización política, otras veces desde la perspectiva exegetica, científica o filosófica, unos postulados vitalmente sentidos, una fe común que no procede de disquisiciones críticas o metafísicas. En otras palabras, me parece que, en sus esferas diversas de actuación y con grados dispares de profundidad, todos estos movimientos y autores emplean las ciencias, la filosofía, la historia, la exégesis y la retórica política en orden a justificar, conforme a las exigencias y modas de cada momento, unas creencias comunes y unos intereses prácticos que no se fundan en esas ciencias, sino que se sirven de ellas para conferirles autoridad y verosimilitud.

Si se me permite un ensayo al respecto, yo diría que esas creencias e intereses comunes al modernismo y al liberalismo son tres, y de tres clases diferentes: una motivación de índole política, un núcleo doctrinal casi religioso de aspecto multiforme pero que constituye la esencia de toda esta corriente y un mito útil o estratégico que sirve de calzador para embutir el núcleo teórico en el cuerpo doctrinal del catolicismo y para alcanzar la meta práctica que les sirve de motivación.

La motivación común he dicho que es política, lo cual debe entenderse con toda la amplitud que ese término permite y no con un mero sentido partidista o como preferencia acerca de un régimen. Se trata más bien de un interés por la ciudad, por la sociedad tanto religiosa como civil. A mi modo de ver, el motor de numerosísimos sistemas filosóficos se halla en la política y el deseo de resolver los enfrentamientos sociales de cada época constituye el acicate primero de muchos sistemas filosóficos. Pero, dejando la generalidad discutible de este aserto, creo que la preocupación más inme-

(25) BOURMAUD D., *Cien Años de Modernismo*, Mestre Roc J. M. y Mestre Roc J. trads., Fundación San Pío X, Buenos Aires 2006.

diata de todos los movimientos que nos ocupan nace del repetido enfrentamiento entre el poder político y el eclesiástico en los dos últimos siglos (26). La pretensión común a todos ellos consistió en lograr una legitimación teórica, desde premisas supuestamente cristianas, de la democracia surgida de la revolución, es decir de la voluntad popular como criterio último de legalidad. Ello suponía, ante todo, la eliminación del criterio de legalidad que en la época anterior residía como instancia suprema en la Iglesia. De ahí el arrinconamiento político de esa institución religiosa que propugnan todos estos movimientos, aunque muchas veces se haya presentado hipócritamente como remedio para salvaguardar la independencia y libertad de la Iglesia. Pero, además suponía, la transferencia al cuerpo de la sociedad civil de la fuente de legalidad última atribuida con anterioridad a la Iglesia. Lo cual enlaza con el segundo punto que, desde la perspectiva política, consiste en otorgar a una supuesta espontaneidad natural del hombre la confianza y la seguridad de criterio que con anterioridad sólo se concedía a Dios y a su Iglesia.

El segundo punto, que conforma el núcleo doctrinal sobre el que se sustentan semejantes esperanzas, es más difícil de describir, e incluso de designar con un nombre común. Llamémosle humanismo. Todos estos movimientos coinciden en concebir al hombre como dotado de una iniciativa o creatividad natural que origina cuanto es por sí mismo valioso, lo cual hace del hombre centro y fin del hombre y del universo. Cuando semejante idea no se entiende como limitado o mermado por la divinidad, aunque sí por la religión institucional; cuando se entiende como presencia natural de lo sobrenatural en el hombre, con independencia y anterioridad a la revelación y a la gracia, con independencia de los sacramentos y de la Iglesia, entonces se llama humanismo cristiano y, también, naturalismo. Este humanismo pretende que el hombre, con seguir su naturaleza auténtica o su sincera espontaneidad, alcanza los conocimientos morales y religiosos, la misma inclinación al bien y la misma inocencia que la Iglesia pretende dispensar con sus enseñanzas y sus sacramentos. Que tal cosa se conciba como una razón

(26) Lo cual no excluye que también trataran de resolver otros conflictos, como la contraposición entre filosofía y la religión.

general infalible de que habla Lamennais, en la cual está presente el cristianismo ya antes de Cristo (27), que se conciba como el sentimiento inmediato de la divinidad que describe la *Pascendi*, o como impulso infinito hacia la libertad espiritual de que habla Le Roy (28); que se piense a la manera de ese ideal cristiano que, según Sangnier, comparten creyentes y no creyentes (29), o a la manera del humanismo teocéntrico de Maritain que, a la postre, viene a fundarse en que “todo ser humano, por el hecho de serlo (...) es ya misteriosamente hijo de la Iglesia” (30), o en la idea de que el cristianismo actúa como energía histórica sobre las profundidades de la conciencia profana (31); que se entienda, en fin, como el cristianismo anónimo de Rahner, según el cual, desde la Encarnación, la humanidad se ha convertido “real y ontológicamente en pueblo de los hijos de Dios, aún antes de la santificación efectiva de cada uno por la gracia” (32); en cualquier caso, se describa de una u otra forma, el signo de identidad, el punto de unión de estas corrientes, reside en conferir al hombre como tal hombre y a lo que de él procede, cuando piensa decide u obra de manera espontánea, auténtica o libre un valor, una dignidad y respetabilidad, que no es un don gratuito de Dios a este o aquel hombre, sino a todo hombre por su esencia.

Este núcleo doctrinal es compatible no sólo con el idealismo y

(27) Cf. Gamba A., *op. cit.*, p. 139.

(28) Le Roy, en una página donde se lanza a expresar sus más profundas convicciones sin las precauciones que suelen adoptar, manifiesta claramente esta fe en la espontaneidad natural de lo que llama “el pensamiento”: *En lo más íntimo de sí mismo, superando todas las encarnaciones individuales (...) el pensamiento alcanza como principio supremo de verificación o de realización, no un dato recibido, cerrado o adquirido para siempre, y que le serviría de modelo, de norma externa, sino un don creador de iniciativa perpetua, una moción inspiradora de invención que brota de manera continua; en pocas palabras, una potencia de impulso infinito, más allá de toda necesidad ya hecha, hacia más libertad espiritual* (*op. cit.*, p. 221).

(29) Cf. Gamba A., *op. cit.*, p. 278.

(30) Citado por LAFARGUE-DICKES G., “De l’Église invisible: la foi à l’état supra-conscient supra-conceptuel”, en *L’unité spirituelle du genre humain dans la religion du Vatican II*, Revue de l’Institut Universitaire Saint-Pie X, hors série, Paris 2004, p. 114.

(31) Cf. MEINVIELLE J., *Correspondance avec le R.P. Garrigou Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Nuestro tiempo, Buenos Aires 1947, p. 116.

(32) Citado por MEINVIELLE J., *De la Cábala al Progresismo*, Epheta, Buenos Aires 1955, p. 293; Cf. Bourmaud, *op. cit.*, cap. 18, n. 2 y 3, y RAHNER K., “Naturaleza y gracia”, en *Panorama de la Teología Actual*, Feiner J., Trütsch J. y Böckle F. eds., Guadarrama Madrid 1961.

con el racionalismo, como señala la encíclica, sino con cualquier construcción incluso realista o también irracionalista, con tal de que confiera al hombre por el hecho de serlo una superioridad valorativa que permita esperar el advenimiento del ideal cristiano de la sociedad por caminos puramente laicos y humanos.

En fin, el mito útil es la idea ilustrada del progreso o de la evolución perfectiva de la humanidad, que, con motivo de su presunto crecimiento o maduración, sirve de un lado para calzar en la doctrina de la Iglesia lo que en otro tiempo condenó y, por otro, para dar a sus construcciones doctrinales la fuerza que confiere la seguridad del éxito ineluctable.

Todo ello, desde la perspectiva católica, es una sinrazón monstruosa que, en cualquiera de sus dimensiones, sólo se explica por una fe radicalmente distinta de la cristiana. Porque el propósito práctico, en la realidad, no ha hecho más que coleccionar derrotas y reducir a la Iglesia a un estado de impotencia y desprotección inconcebible hace unos años. Porque el principio fundamental es tan erróneo como confundir la potencia con el acto o el deseo natural de Dios con los beneficios efectivos de la revelación y de la gracia. Porque, en fin, no nos es dado escrutar el día y la hora y, menos aún, convertir las elucubraciones sobre la divina providencia y la historia en criterio de verdad y norma de conducta.

El meollo de esta crisis, según he dicho, se reduce, en cierta manera, a un malbaratar con largueza excesiva los beneficios de la redención. Muchos eclesiásticos, ofreciendo café para todos, parecen empeñados en prodigar la herencia de Nuestro Señor, y así han logrado que la Iglesia más que su esposa parezca un hijo pródigo. No sabemos cuánto puede durar una crisis como ésta. La crisis moral de la Iglesia bajo medieval y renacentista duró doscientos años. Quiera Dios que esta crisis de fe no dure tanto; quiera Dios que el catolicismo no tenga que envidiar la comida de los cerdos y que pronto podamos sacrificar el ternero cebado para celebrar el retorno del hijo pródigo.

EL MODERNISMO POLÍTICO Y SOCIAL

POR

DANILO CASTELLANO(*)

1. Importancia de la encíclica *Pascendi*.

La encíclica *Pascendi*, de 8 de septiembre de 1907, como es sabido, como también subraya oportunamente el subtítulo de esta XLIV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica y como reconocen sus críticos y adversarios (piénsese particularmente en el filósofo italiano Giovanni Gentile), se encuentra entre los actos más incisivos del magisterio pontificio. Y no sólo porque condena errores que vienen de lejos y se reafirmaron con fuerza en los comienzos del siglo XX, sino también porque penetra en profundidad y aprende las consecuencias de la *inmanencia como filosofía* que llevó a los llamados cinco principios del modernismo: a) el principio del subjetivismo, b) el principio de la razón inmanente y por lo tanto libre, c) el principio de la religión como necesidad inmanente satisfecha con la elaboración racional del objeto que se ha encontrado en el espíritu, d) el principio de la verdad como identidad del espíritu y e) el principio (político) de la democracia.

Es de señalarse, además, que la encíclica *Pascendi* ofrece el porqué de los errores. Bajo este ángulo es un documento no “dogmático”, es decir, no se limita a condenar sino que ofrece las

(*) Traducción de M. A.

razones por las cuales los errores son errores y, por lo mismo, se condenan.

2. Las cinco cuestiones del modernismo político y social.

Como he tenido ocasión de escribir en otro lugar, los cinco principios del modernismo apenas enumerados constituyen la premisa (y creen representar el fundamento) de otras tantas tesis del modernismo político y social, que la encíclica considera una a una:

a) La primera concierne al *origen de la autoridad y la legitimidad del poder*. Los modernistas, a este respecto, cometen dos errores. El primero procede de la tesis según la cual, en la Iglesia y en la sociedad política, la autoridad no debe venir “de fuera, esto es, inmediatamente de Dios”, sino que debe ser “emanación” de la colectividad de las conciencias. El segundo viene de la justificación de la legitimidad con referencia sólo a su origen; en otras palabras, los modernistas no consideran la legitimidad del poder desde el ángulo del ejercicio. No lo pueden hacer porque la autoridad, para ellos, depende estrictamente de la voluntad de los asociados: no estaría guiada por un criterio racional (entendiendo la racionalidad en su sentido clásico), sino por las orientaciones contingentes de los gobernados. Su fundamento sería el *consentimiento* entendido modernamente, es decir como adhesión voluntarista (es decir, sin argumentos) a un proyecto cualquiera. De ahí la tesis según la cual la pirámide no sólo se invierte en el interior de la Iglesia (“que se haga derivar al Papa de la Iglesia, y no al revés”, afirmó por ejemplo Tyrell, defendido por Gentile), sino también en la sociedad familiar (que los padres ejerzan la autoridad por mandato de los hijos) y en la civil y política (que los gobernantes sean gobernados por los gobernados).

b) La segunda cuestión está estrechamente ligada a la anterior y tiene que ver con el *problema de la democracia*, no como simple forma de gobierno sino como fundamento del gobierno.

No se trata, por tanto, de la democracia entendida como oposición dialéctica y, así, vía para alcanzar la verdad, sino la democracia que se pone ella misma como la verdad, aunque sea mera verdad histórica, esto es, mudable, porque depende de la voluntad contingente del Estado o de los asociados. La verdad de la democracia (moderna) sería entonces histórica, por necesariamente evolutiva, perennemente cambiante. Sólo así la verdad podría identificarse, como quiere el modernismo, con la vida, ser “verdad viviente”.

c) La tercera viene representada por la afirmación de la necesaria *separación de la Iglesia y el Estado*. Esta separación que no es, y hay que subrayarlo, *distinción*, significa la reivindicación de la autonomía absoluta de lo temporal, o mejor, de su independencia. Independencia, ¿de quién y de qué? Independencia de Dios y su ley. También de la natural, esto es, inscrita en el orden la creación (por ejemplo se pretende “constituir” la misma naturaleza del matrimonio, asignándole cada vez, por lo mismo convencionalmente, finalidades establecidas). La separación, por tanto, bien pensada, comporta el primado del Estado sobre la Iglesia. El Estado, sin embargo, debiendo expresar (por coherencia con el postulado de la *democracia moderna*) en el propio ordenamiento jurídico el orden sociológico cambiante, no puede sino tener un orden ético evolutivo, es decir, ningún orden, o si se quiere, cualquier orden llamado ético sobre la base de la costumbre. El orden social viene, así, a coincidir con el orden público, como cualquier orden público.

d) La cuarta es corolario de la tercera: la separación de la Iglesia y del Estado lleva consigo, de hecho, la *sujeción de la Iglesia al Estado*. Baja la exaltación aparente de la libertad se instaura, en realidad, la esclavitud. La fórmula de Cavour “la Iglesia libre en el Estado libre”, en realidad, lejos de reconocer a la Iglesia la libertad que le corresponde, afirma que es libre en la libertad del Estado. En otras palabras, el Estado sólo sería libre y libre según la libertad negativa y, por eso, solamente él tendría el poder (que para el Estado sería libertad) de regular (y según algu-

nos, incluso de instituir, regulando) la vida social, en la que entraría también la Iglesia, o mejor, las Iglesias, los cultos, las creencias. La referencia última y suprema procedería del ordenamiento jurídico (positivo) del Estado, que según los modernistas es el producto (en permanente evolución) de la democracia moderna, sea que ésta se exprese en la soberanía del Estado, sea en la soberanía popular. La Iglesia, por lo mismo, en último término vendría a depender del hombre, de su (llamado) “pensamiento”, o mejor, de su opinión. La Iglesia, por tanto, se reduce a una de tantas asociaciones “reconocidas” por el Estado. Lo que representaría la coherente conclusión laicista, sobre el plano político-jurídico, del modernismo “religioso” o, mejor, de su modo de entender la “Iglesia”.

e) La quinta, y última, viene dada por la instancia modernista relativa a la *inestabilidad institucional y ordinamental*. Pío X denunció la tesis modernista, ya condenada en lo sustancial por Pío IX en la encíclica *Qui pluribus*, de 9 de noviembre de 1846, según la cual “nada ha de haber de estable ni de inmutable en la Iglesia” (nº 54). El Papa Sarto tiene en el corazón, obviamente, sobre todo la Revelación. Pero esta tesis modernista tiene, sin embargo, también relieve social y político, en cuanto conduce al rechazo coherente de las instituciones y del derecho en sí. Lo que es institucional y, como dice la palabra, estable. Ahora bien, la estabilidad es considerada por los modernistas el encorsetamiento de la vida, la cárcel del espíritu, la tumba del futuro. En resumen, la institución sería enemiga de la *democracia moderna*, que exige la evolución radical y permanente incluso para lo atinente al derecho: la justicia, en lugar de ser el fundamento del derecho, se convierte en el producto del derecho positivo, a su vez hijo de la ley, entendida como acto de voluntad del Estado (o de la colectividad de las conciencias). Quede claro: los modernistas no llegan a sostener la supresión de las instituciones, ni de la Iglesia ni del Estado. De hecho, sin embargo, vacían su función haciendo de las instituciones el instrumento para imponer la voluntad de las fuerzas políticas que prevalecen. La institución, por tanto, se convierte en el medio para la realización de la *democracia*

moderna, siempre totalitaria, sea en su expresión “fuerte”, sea en la “débil”. La institución, en otras palabras, en el plano político es un instrumento para la realización del arbitrio.

3. La metamorfosis del modernismo político y social.

El modernismo, afirma la encíclica *Pascendi*, es “la síntesis de todas las herejías”. Con lenguaje filosófico podría decirse que es la matriz de todos los errores. Es obvio que esta definición no sirve sólo para cada una de sus formas particulares, o sea, para la forma histórica que una y otra vez el modernismo asume, sino para el modernismo en sí. El modernismo “histórico”, que la encíclica *Pascendi* condena y al que se opone, es una de sus manifestaciones contingentes, muy importante, sí, y bien peligrosa. El modernismo, sin embargo, es lo que está en el origen del fenómeno. Y este no fue derrotado por la *Pascendi*, no está “muerto”.

También desde el ángulo político-social, en un primer momento, sobrevivió, y después renació. Para ello ha sido favorecido incluso por alguna de las opciones tomadas por la cristiandad para combatirlo. Piénsese, por ejemplo, en la estrategia contingente (y quizá, entonces, la única posible) elaborada por la cristiandad en los inicios del siglo XX con la intención de oponerse a la *laicidad* violenta, la que hoy es llamada excluyente, propia del Estado liberal decimonónico, que primero condujo —lo hemos apuntado— a la separación de la Iglesia y el Estado y luego a la subordinación de la Iglesia al Estado. Al inicio del siglo XX, en plena “ofensiva” modernista, hubo quien sufrió la ilusión de poder combatir el liberalismo con la democracia. En otras palabras, se pensó que bastaría conquistar los pueblos para condicionar los Estados. El “caso” francés y el “caso” italiano”, aun no siendo idénticos, son significativos a este propósito. Representan dos “vías” para el paso de la *laicidad* a la llamada *nueva laicidad*. Principalmente el “caso” italiano revela la *heterogénesis de los fines*, a la que lleva el antimodernismo político y social. Esto es, el “caso” italiano revela cómo el modernismo político y social ha renacido también por causa del antimoder-

nismo. El antimodernismo se opuso (con razón) al *Estado moderno* y a sus pretensiones, pero para alcanzar este fin acogió (primero de hecho y luego también de derecho) la *democracia moderna*, que a su vez comporta el acogimiento de las instancias del modernismo político y social antes recordadas: la legitimación de la autoridad sobre la sola base del origen, que el modernismo considera inmanente; la democracia como fundamento del gobierno; la separación entre Estado e Iglesia (cada uno en el propio orden, independientes y soberanos); la inestabilidad institucional y ordinamental.

Después, por influjo de las doctrinas políticas estadounidenses, impuestas a los Estados vencidos, pero también a algunos vencedores (piénsese en Francia), tras la Segunda Guerra Mundial, y en definitiva incluso a los Estados europeos occidentales que permanecieron ajenos al conflicto (como, por ejemplo, España), el modernismo político y social se presenta en nuestros días bajo el aspecto de la nueva laicidad, o bien, el modernismo nuevo y “actualizado” radicaliza las tesis del viejo modernismo, condenado en la *Pascendi*, dándole (o intentando ofrecerle) nuevas argumentaciones teóricas (en realidad pseudos-argumentaciones) y presentándolo bajo la fórmula suasoria de la *laicidad* “incluyente”.

La *nueva laicidad* contemporánea, dándole la vuelta a algunas posiciones de la laicidad “clásica”, pero aceptando sus postulados, sostiene:

a) Que la *democracia moderna* es un valor y que su primera regla es la de la garantizar el derecho de narrarse a sí mismo, “contarse para conocerse”. Cada uno, por tanto, tendría en primer lugar el derecho de “narrarse” a sí mismo, es decir, de profesar y practicar en privado y en público la propia opinión, la propia creencia, cualquier opinión y cualquier creencia, porque –dicen– la “verdad” no existe y, si existe, no es cognoscible y, lo que es peor, sería en todo caso el producto de ese “reconocimiento”. No hay orden natural. Todo es orden de las representaciones. Lo que significa, en último análisis, que el verdadero orden está en su negación: todo orden es orden sociológico e histórico,

no natural. Por eso, para usar una expresión de Rorty, la democracia debe prevalecer sobre la filosofía en caso de conflicto entre ambos. También el hombre, como sostenía Sartre, sería (hablando ónticamente) su proyecto. De ahí que el ordenamiento jurídico deba garantizar a cada uno el “realizarse”, es decir, actuarse, esto es, su proyecto. En el proyecto nos “revelamos” y nos “reconocemos”, porque con él nos “constituimos”. En otras palabras, la naturaleza del hombre no es el criterio de las reglas de la vida, sino la vida (o mejor, su “hacerse”, esto es, el desarrollo de la vida) regla de sus acciones. En el “contarse para reconocerse”, pues, está implícita la tesis según la cual todo es historia. La *filosofía de la inmanencia* y su *subjetivismo* (aunque a veces se afirme de forma comunitaria) se proponen de nuevo y “legitiman” por esta teoría gnóstica.

b) Que la democracia es verdaderamente tal no sólo si respeta sino también si favorece en todas las formas la expresión de sí mismo absolutamente libre. No se trata de garantizar la libertad como “libre arbitrio” (la *libertas minor* de Agustín) y menos aún la libertad como orden (la *libertas maior* por usar de nuevo la definición de Agustín), sino la *libertad negativa*, esto es, aquella que Hegel encontraba en el puro autodeterminarse de la voluntad, esto es, en la libertad absoluta o en la libertad que se determina con el solo criterio de la libertad, por tanto con ningún criterio. El Estado debería garantizar a todos la posibilidad de realizar efectivamente el propio proyecto. La democracia, así, se sustraería al carácter puramente *procesal* (Kelsen, Bobbio) y se haría *sustancial*. Pero, atención, para ser *sustancial* en el sentido indicado debería ser *equidistante* de todos los valores, pues solo de este modo garantizaría el más fundamental de los valores fundamentales: la libertad. La *libertad negativa* sería, por tanto, el verdadero *bien común*. Habría que anteponer, por lo mismo, la libertad a la verdad y al bien. Exactamente lo contrario de lo que enseña el Evangelio, para el que —como es sabido— solamente la verdad hace libres. La libertad, por sí sola, muchas veces, hace esclavos.

c) Que en presencia del problema que implica la conviven-

cia (entendida reductivamente como el hecho de estar unos al lado de los otros), es necesario considerar que no todos los proyectos son realizables o, al menos, no son realizables íntegramente. Lo que pone el problema de su fundamento, de sus límites y del criterio con el que imponerlos y hacerlos respetar. Según el modernismo “puesto al día” se legitiman únicamente por el estado de necesidad. Es decir, la autoridad no tiene otro fundamento que la *autolimitación* de los asociados: la *libertad negativa* o de “narrarse” no es ejercitable de forma absoluta, ya que de hecho se acabaría porque sólo pudiera ejercitarla el más fuerte. Esta *autolimitación* vendría dictada por el “cálculo”, esto es, por consideraciones utilitarias, no por “razones” políticas fuertes. Los límites, por tanto, serían “contratados” o “gestionados” sobre bases voluntaristas. El ordenamiento jurídico se caracterizaría por la precariedad y, finalmente, se apoyaría en el nihilismo: producto de un derecho “formal” producido, a su vez, por la voluntad, no por el derecho sustancial. Con esto, sin embargo, el modernismo manifiesta una contradicción insuperable en el plano jurídico.

d) Que la composición de las identidades y de las diferencias es tarea de la institución estatal, “laica” de nombre y de hecho. En otras palabras, el Estado (entendido como institución) debería ejercitar, de una parte, el papel de garante de la “mediación” posible y necesaria y, de otra, un papel notarial. La primera función, en primer lugar, comporta que sea neutral, esto es, equidistante de todo proyecto y de toda opción (o sea de toda identidad); comporta, después, que su neutralidad esté en función de la composición de las diferencias. El Estado democrático que propone el modernismo está llamado, en otras palabras, a garantizar el contexto del orden (del orden público, se entiende), de la paz (vale decir, de la neutralización de los conflictos) y del bienestar (esto es, asegurar los recursos), para que la lógica del testimonio (de la propia opción, convertido, así pues, en derecho a la coherencia) pueda actuar concretamente en los individuos y los grupos. ¿Cómo obrar para llegar a esto? La *nueva laicidad* propuesta por el modernismo político y social “actualizado” asig-

na la composición a la confrontación democrática, o sea que opina que el árbitro del compromiso como ley, definida noble, de la política, en último análisis no sea sino el pueblo, erróneamente identificado con la mayoría del cuerpo electoral o, más propiamente todavía, con la mayoría de los electores efectivamente votantes. Por esto será bueno lo que la mayoría, tras el contraste democrático, establezca como tal. De ahí sigue que la segunda función asignada al Estado por el modernismo “actualizado” sea la de notario de la voluntad prevaleciente: el Estado, así, se transforma en una objetividad en función y al servicio total de la sociedad civil.

e) En última instancia, así pues, la *nueva laicidad* niega la dimensión natural política del ser humano. La política desaparece en lo social, entendido no como organización necesaria de la vida para responder a las necesidades diarias (y que requieren, por supuesto, la organización), sino como “lugar”, o con término más áulico “institución”, en el que tiene lugar la llamada “composición equitativa” de los derechos y deberes de las “identidades” y de las “diferencias”; derechos y deberes que son fruto del contraste democrático que el Estado tiene que asumir, esto es, establecer provisionalmente como tal. La política, de la que tienen también necesidad la familia y la sociedad civil, así, se vacía desde abajo, vaciamiento que representa un peligro para la familia y para la sociedad civil. El modernismo “puesto al día”, por tanto, pone las premisas para la disolución del orden natural y civil, al erigir la “relación”, el “reconocimiento” y el “poder” en dimensiones de la sociedad civil, que adquiere un primado sobre la comunidad política. O mejor, tendría simplemente el primado, ya que la comunidad política no tendría existencia. No puede existir lo político donde no existe lo humano.

f) El modernismo “actualizado”, o sea, la *nueva laicidad*, lleva a la disolución del mismo ser humano. El yo, la persona, el individuo, se consideran por ella producto, y no condición, de la relación. La relación, de hecho, se concibe como constitutiva de la persona. El yo desaparece en la “red” del tiempo y del lengua-

je, se convierte en *flatus vocis* expresión de la cultura contingente, entendida en un sentido antropológico, histórico y sociológico. Es por ello que el modernismo político y social “puesto al día” está obligado a hacer de la democracia relativista moderna “el” régimen por excelencia de la libertad, que a su vez requiere el nihilismo.

4. Conclusión.

La encíclica *Pascendi* había individuado el error de los errores. No ha sido entendida ni aplicada. Lo que ha favorecido el agravamiento de la situación interna y externa de la Iglesia. El modernismo “actualizado” hace del mismo Jesucristo el modelo y la vía para la aplicación, según la ley de la analogía, del principio de comprensión y valorización de toda diferencia. Cristo no habría venido para revelar a los hombres palabras de vida eterna, para ser signo de contradicción, para enseñar que no se puede servir a la vez a dos señores, etc., sino para poner la premisa del triunfo de la verdad como vida, o sea, de la verdad “viviente” y “personal”, es decir, de la verdad como libertad que, políticamente, encuentra expresión *en y por* la democracia moderna, esto es, en y por la *nueva laicidad* “englobante” garantizada por el Estado como objetividad neutral en función de cualquier opción de la sociedad que se dice civil.

El modernismo político-social “puesto al día” concluye, pues, por llegar al “imposible lógico” en el que José María Petit veía que caía la propuesta del Estado laico. Peor. La afirmación del imposible lógico y ontológico es la contradicción necesaria en que cae toda forma de agnosticismo y de relativismo, constreñida por la vida a dejar espacio a la afirmación de la pura voluntad, o sea, al irracionalismo de la *libertad negativa* que es el problema de los problemas de nuestro tiempo.

EL MODERNISMO DESPUÉS DE LA ENCÍCLICA *PASCENDI*

POR

BERNARD DUMONT (*)

SUMARIO: Introducción.—1. Modernismo y liberalismo católico.—2. Métodos del modernismo y usos de su época.—3. Condiciones históricas de la supervivencia del modernismo.—4. Conclusión. La herencia del modernismo.

Introducción.

Tengo que hablar sobre el tema del «modernismo después de la Pascendi». Teóricamente, no podría hacerlo: porque el modernismo debería ser un asunto superado, clarificado con una escisión, una división entre católicos y herejes. Por ejemplo, después del Concilio de Trento, hablar de «católicos protestantes» no hubiera tenido ningún sentido. Los protestantes subsisten hasta ahora, las sectas evangelistas hacen propaganda para atraer a los católicos, pero nunca existieron «católicos protestantes» (y eso lo digo a pesar de que muchos católicos de hoy se protestantizaron de reciente, pero es otra cosa). Hablar de «católicos modernistas» equivaldría a decir «católicos heréticos», lo que es una tontería, una contradicción en los términos. Y todavía el problema es que hoy en día, todos sabemos que podemos hacerlo porque proliferan los «católicos modernistas».

Los historiadores consideran el modernismo católico al igual

(*) Este texto ha sido redactado directamente en castellano por su autor, a quien le agradecemos sinceramente la atención, sin más que una mínima revisión realizada por la redacción (N. de R.).

que el llamado «protestantismo liberal» y el «judaísmo liberal», que son prácticamente alteraciones casi ateas del protestantismo y del judaísmo. En el caso del catolicismo, no se emplea todavía en el mismo sentido la expresión «catolicismo liberal», mientras que usamos la locución «modernismo católico» para significar el homólogo de estas tendencias casi ateas. Al menos a primera vista, por «catolicismo liberal» o «liberalcatolicismo» entendemos una visión más política que teológica, o cierta concepción religiosa de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad política. Vamos a ver que esta diferencia tiene un aspecto interesante, y por decir la verdad, problemático.

El problema es que, cien años después de la condenación del modernismo por el papa Pío X, no sólo el modernismo subsiste, sino ha crecido de modo casi constante. Al principio era un error circunscrito a un pequeño grupo de teólogos, pero en los últimos tiempos se convirtió en fenómeno de masas. Por cierto este desarrollo no fue siempre lineal sino, considerado todavía desde una suficiente distancia temporal, parece desarrollo prácticamente continuo. Lo que quiere decir que, a pesar de la decisión muy nítida tomada por un papa de fuerte personalidad y que era además un santo, la herejía no cesó su despliegue. Y eso efectivamente es un problema que desafía nuestra idea sobre la capacidad del Magisterio en los tiempos contemporáneos, tanto más que la apuesta se concentra en algunos aspectos esenciales del dogma. Entonces viene la pregunta: ¿por qué todo eso? ¿cómo explicar este crecimiento, en el seno mismo de la Iglesia, de una herejía abiertamente condenada?

Dejaré de lado la evolución de las doctrinas. Me bastará recordar que —y eso da mayor importancia al fenómeno— pasando el tiempo no sólo se mantuvieron las ideas esenciales lanzadas por los modernistas, sino también se perfeccionaron, abriendo nuevas vías, tal como por ejemplo la «teología de las religiones», y sobre todo se unieron a otras corrientes intelectuales, como el psicoanálisis, el estructuralismo, el marxismo, etc. Aquí intentaré abrir algunas pistas que permitan aclarar un poco el caso, limitándome al aspecto factual. Lo haré examinando cuatro aspectos sucesivos:

- 1) la relación entre el modernismo y el liberalismo católico, de donde resulta una definición funcional del primero;

- 2) las relaciones entre los métodos específicos del modernismo y los usos de su época;
- 3) las condiciones históricas que favorecieron el mantenimiento del modernismo después de la condenación;
- 4) el paso desde un modernismo de pequeño cenáculo hasta un modernismo masificado, difundido en todo el campo eclesial, y la herencia que tenemos hoy frente a nosotros.

1. Modernismo y liberalismo católico.

El modernismo es una corriente, o mejor, un grupo de corrientes intelectuales, bastante bien definido históricamente, que concierne ante todo la exégesis, la dogmática, las ciencias históricas, la antropología. En realidad, como fenómeno intelectual, es el eco dado por los intelectuales católicos a la creciente dominación del cientismo ateo, nacido ampliamente en el seno del protestantismo liberal (o para quien el protestantismo liberal constituye una especie de interfaz). Y hace falta recordar que los protestantes liberales eran al mismo tiempo teólogos y filósofos, y que los más importantes entre los filósofos modernos fueron como Kant y Hegel estudiantes de teología. El idealismo alemán era típicamente gnóstico, mezclando racionalismo y religiosidad romántica. Pero en Francia y en otros lugares (incluso Alemania), la postura racionalista se endureció, se mudó en ateísmo militante y destructor del cristianismo. Podemos aludir a Renan y a David Strauss, tardíos herederos de Espinoza.

Bajo este aspecto esencial y originario, el modernismo católico está claramente integrado al movimiento de destitución de la Revelación, en nombre de la Ciencia atea y de sus exigencias y exclusiones metodológicas.

El modernismo católico, aun puesto bajo estas influencias (gnóstica y atea), pretende todavía permanecer cristiano. Pero aquí es preciso entender con qué motivo, y eso para evitar una grave equivocación: los modernistas no son por lo menos en su intención inicial, enemigos mortales de la Iglesia de Cristo, deseando que desaparezca como tal y que se transforme en templo del humanismo idólatrico. Son intelectuales que se dejan impresionar por el éxito

del pensamiento moderno, que les parece más serio que las afirmaciones repetitivas de la teología dogmática tradicional y de la filosofía escolástica que sirve a ésta de instrumento racional y de punto de apoyo. Desean acoger este pensamiento, procurar un «puente» hacia él.

Naturalmente se trata de una cuestión moral. Es una forma de pérdida de afección hacia la cultura interna, o, en términos más teológicos, una forma de acedia, e inversamente, de atracción por la Ciencia y su mayor modo de prueba, que es, en su época de triunfo industrial, el éxito de las técnicas.

Atrás, en segundo plano, esta diferencia —por un lado, la acedia, por otro lado, la atracción— manifiesta muchos defectos desde el punto de vista moral y espiritual, así como una fuerte carencia de formación filosófica.

Supone, entre otras cosas, la adhesión al mito del progreso histórico, a la idea del ineluctable triunfo del nuevo mundo nacido de la revolución moderna: es el mito común del siglo XIX, compartido por muchos, un mito idolátrico, esencialmente vinculado con la pretensión moderna a conocer las claves de la Historia (filosofía de la Historia) y a ver en ella la epifanía del hombre autoconstituyente, el hombre que adora sus obras.

Ahora bien, bajo este aspecto, los modernistas se identifican pura y enteramente con los católicos liberales. Por cierto, uno de estos fue el Conde Charles de Montalembert, historiador de calidad, diputado (muerto en 1870), director del periódico *Le Correspondant*. Inicialmente solidario con Lamennais, pero más moderado en su expresión, fue el autor de los discursos programáticos pronunciados en Bélgica, en el marco del congreso de los católicos organizado en la ciudad de Malinas, en 1863. Lo que dijo entonces resume y define la postura liberalcatólica.

«En toda parte del mundo excepto en Bélgica los católicos son inferiores a sus adversarios en la vida pública, porque los católicos no supieron aún unirse a la gran revolución que administra la nueva sociedad, la moderna vida de los pueblos. En presencia de la sociedad moderna los católicos se muestran tímidos y confusos; tienen miedo. No han aprendido a conocer, a amar la sociedad en que viven. Muchos están aún, en sus corazones y en sus espíritus, vinculados con

el antiguo régimen, es decir a un sistema que no admite ni la igualdad civil, ni la libertad política, ni la libertad de conciencia. El antiguo régimen tenía un lado grande y hermoso; no pretendo juzgarlo aquí, y mucho menos condenarlo. Me basta reconocerle un único defecto, pero capital: ha muerto, y nunca resucitará.»

Esta convicción (o ilusión) representa la fundamentación general del comportamiento liberalcatólico. Pero, dado que ésta puede aparecer como una pérdida de la fe y de la esperanza cristianas, exige ser completada con otra afirmación, que todos conocen: el «mundo nuevo» es el fruto de la divina Providencia, traduce una elevación del nivel de la conciencia evangélica, y de eso cada cristiano debe estar convencido. Si no seguimos el dedo de la Providencia, si nos oponemos al movimiento (sagrado) de la Historia, el curso de la vida nos dejará de lado, nos dejará caer en decadencia, nos eliminará.

Con este último argumento aflora un motivo moral y espiritual esencial: el miedo. Eso nos hace pensar en el episodio de Pedro andando sobre las aguas, y hundiéndose por tener miedo delante de los vientos (Mateo 14, 25ss). Con eso, estamos delante de un fenómeno común de falsa conciencia, en el cual se suceden el motivo inicial (acto de voluntad, en este caso, un acto negativo) y la ulterior justificación intelectual (1).

Queda un aspecto práctico: el enfrentamiento con la jerarquía católica cuando ésta no sigue el mismo camino. No parece difícil explicarlo.

El liberalcatólico quiere pensar que tiene la razón, pues que no puede errar en cuanto vive en el seno del mundo real, del que pretende poseer un profundo conocimiento. Algunos pueden oponerse a los que no tienen esta ciencia superior, pero los más coherentes no actúan así. Montalembert, por ejemplo, a diferencia de Lamennais o de los modernistas tipo Loisy, pero del mismo modo que Lacordaire, Ozanam o el modernista Laberthonnière, adoptó una

(1) La falsa conciencia puede alcanzar consecuencias enormes, provocando un colapso moral completo, como lo demuestra el hecho de prestar en falso el juramento antimodernista impuesto por San Pío X. De eso se puede entender perfectamente la razón de los comportamientos hipócritas que les reprocha el Papa en la *Pascendi*.

línea muy cauta, y bastante conforme a la invocación del carácter ineluctable del progreso: seguir el camino del encuentro con el mundo moderno, esperar el tiempo de la rendición de las autoridades jerárquicas de la Iglesia y de todos los atrasados que no entendían lo que pasaba.

Así tenemos los ingredientes del catolicismo liberal, y también al mismo tiempo del modernismo. Nada les separa.

Al igual del liberal fascinado por la modernidad industrial, el exégeta modernista está fascinado por «la» Ciencia moderna (sin darse cuenta de que él mismo cae en el cientismo, aplicando a los textos bíblicos el mismo método que Claude Bernard cuando afirmaba que no había hallado el alma bajo su escalpelo: se vuelve ciego, lo que es un castigo). El teólogo modernista tiene miedo a que se le olvide, y se considera a sí mismo como la vanguardia, como el sabio clarividente frente al atrasado conservador que detiene el poder en la Iglesia y con el cual tiene que quedar paciente, esperando el juicio del «tribunal de la Historia», y el cambio de personas.

Pero es de notar que se puede decir lo mismo del liberalcatólico. Los dos pretenden tener la razón antes que los demás, y eso les parece natural: son intelectuales dotados de capacidades de observación, viven en el medio del mundo hodierno, asumen responsabilidades mientras que la jerarquía cumple su función institucional, mantiene el orden, pero estando siempre amenazada por la desviación burocrática y la esclerosis.

Lo que la *Pascendi* nota a propósito del teólogo modernista y de su orgullo frente a la autoridad del Magisterio vale de modo general para todo tipo de liberalcatólico: «[...] de una especie de mutuo convenio y pacto entre la fuerza conservadora y la progresista, esto es, entre la autoridad y la conciencia de los particulares, nacen el progreso y los cambios. Pues las conciencias privadas, o por lo menos algunas de ellas, obran sobre la conciencia colectiva; ésta, a su vez, sobre las autoridades, obligándolas a pactar y someterse a lo ya pactado. Fácil es ahora comprender por qué los modernistas se admiran tanto, cuando comprenden que se les reprende o castiga. Lo que se les achaca como culpa, lo tienen ellos como un deber de conciencia».

Son muchos los documentos que ilustran hoy en día dicha actitud. Uno particularmente interesante ha sido dado por el dominico Marie-Dominique Chenu —uno de los más importantes actores del Concilio— en su libro de entrevistas con Jacques Duquesne, *Un théologien en liberté* (París, 1975). Proporciona muchos elementos que aclaran la mentalidad modernista, y formula la idea que ha marcado la crisis modernista desde el inicio hasta hoy, basada en la dialéctica entre el Saber y el Poder:

«[...] toda estructura queda aisladora: el poder separa, paraliza ciertas sensibilidades. En este sentido, paradójicamente, el teólogo que por oficio conceptualiza, sin embargo tiene más posibilidades para dar un testimonio, puro, gratuito, que el hombre que está en el poder: en efecto, el hombre del poder, siendo responsable de gobierno y de definición, aspira, y tiene que aspirar, a la eficacia, incluso a la eficacia pastoral. El testimonio es expresión, es acto de comunión; el poder es el ejercicio y la acción de una sociedad, incluso anónima. La eficacia amenaza con convertirse en el criterio de la acción y del pensamiento, en detrimento del testimonio evangélico y de sus llamadas. [...] El teólogo [...] no tiene ninguna autoridad, si no es la conciencia de la comunidad, la conciencia crítica del mundo en parto de la fe. [...]

— *Vamos a recapitular. Por una parte, el teólogo es el experto del magisterio. Y, por otra parte, con una autonomía respecto al magisterio, es la conciencia de la comunidad. ¿Es eso?*

— Sí.

— *Por eso siempre está luchando*

— Exactamente».

Según la teoría inmanentista, el teólogo es el experto, el hermenéuta que sabe discernir la inspiración originaria que sale del grupo de los creyentes; donde resulta el concepto de «recepción», hoy muy de moda: ninguna ley eclesíástica, ninguna formulación dogmática puede ser impuesta por encima, debe inculturarse a partir de este «parto de la fe» guiado por el teólogo (2).

(2) Sobre el tema de la recepción, veáanse Olegario González de Cardedal, «La recepción del Concilio Vaticano II en España: reflexiones a los cuarenta años de su clausura », *Anales de la RACMYP*, n° 83 (2006), pp. 205-230, donde el autor menciona que el concepto de recepción, ahora lugar común, fue introducido por Walter Kasper, Yves

Conclusión de esta parte: el modernismo católico es una *especie* del *género* liberalcatolicismo. El modernista es el católico liberal que trabaja en el campo específicamente teológico, pero participa en el mismo conjunto liberalcatólico. Sólo, lo que pasa es que, como teólogo, pertenece a una minoría selecta muy consciente de su capacidad, le anima una voluntad de potencia muy fuerte, se piensa como un «experto» actuando el nivel central de la Iglesia.

Es un fenómeno casi natural ya que la mayor parte de ellos son clérigos (y sabemos que el clericalismo es una tentación fácilmente relacionada con el poder). Con este motivo viene fundada la escasa distinción entre el modernismo teológico, el modernismo social (o demócratismo cristiano, el de don Romolo Murri en Italia, de los *abbés démocrates*, los curas demócratas en Francia, y poco después de Marc Sangnier con su movimiento *le Sillon*), el americanismo (el modernismo aplicado al campo pastoral y misionero, condenado por Leon XIII), el ecumenismo sincretista a partir del Congreso de Chicago (1898), y por último el progresismo. Y tampoco tiene fundamento la distinción social entre los modernistas y los otros católicos liberales.

En suma: el modernista es el liberalcatólico militante, cualquiera que sea el campo donde actúa.

2. Métodos del modernismo y usos de la época.

Muchos autores han subrayado el carácter hipócrita de los modernistas. Comparados con los protestantes, podemos decir que ambos querían transformar la Iglesia, «reformularla». Pero los protestantes, una vez pronunciada la condena, se pusieron fuera del cuerpo eclesial, creando una, o más bien muchas iglesias paralelas, es decir sectas. Eso no lo hicieron los modernistas, que en su mayor parte callaron, se mantuvieron ocultos, esperando el momento

Congar y Aloys Grillmeier en el periodo inicial del Concilio — todos nombrados cardenales por Juan Pablo II. Pero cuando se lee el decreto *Lamentabili* de San Pío X, se puede entender de qué fuente procede este concepto. Sexta afirmación condenada: «En la definición de las verdades, la Iglesia discente y la docente colaboran de tal modo que a la Iglesia docente no le corresponde sino sancionar las opiniones comunes de la discente.» El nuevo concepto de recepción recupera y trastorna en clave inmanentista el concepto tradicional de *sensus fidei*.

favorable para lograr lo que uno de ellos, muchos años después, calificó de «nueva revolución copernicana» (Yves Congar).

Podemos observar que este comportamiento que ha sido reprochado a los modernistas no es absolutamente nuevo. Los jansenistas, después de la Bula *Unigenitus*, hicieron un poco lo mismo, diciendo que la bula del papa condenaba un sistema que no tenía existencia. Y se esforzaron en no moverse. Lo mismo puede decirse de los liberales de la segunda generación, la de Lacordaire (Lamennais había roto con la Iglesia, Lacordaire supo ser más flexible).

Es un problema, de modo más general, con muchas herejías: después del rechazo de la herejía propiamente dicha, sigue una especie de semiherejía, la permanencia de un influjo difícil de desarraigar — por ejemplo, el espíritu jansenista, muy fuerte durante la revolución francesa, y aún en el clero católico en la época de san Pío X.

Lo que pasa es que, en el caso del modernismo, esta actitud hipócrita parece sistemática, porque asociada, a primera vista, al hecho de constituir una especie de partido.

Son de notar dos hechos: la congruencia de los métodos modernistas con algunos métodos subversivos utilizados en la misma época por unos políticos revolucionarios; y el funcionamiento del bando modernista.

Los modernistas, incluso de modo inconsciente, practican el «entrismo» al igual de las minorías socialistas. La palabra misma «entrismo» se empleará sólo a partir de los años 1950 en los ambientes trotskistas, pero la realidad es muy antigua. No es más que una astucia militar muy conocida, la infiltración de agentes escondidos para abrir las puertas de la ciudad, o simplemente, la traición.

Pero en el caso de los modernistas, tal infiltración tiene un aspecto un poco más complicado. Parece más justo decir que la vanguardia liberalcatólica (que constituye el bando modernista) ya se sitúa dentro de la casa, vive en la ilusión moral y espiritual, está decidida en permanecer dentro, y eso para el bien de todos (como decía Loisy: «esperando sin impaciencia el triunfo de la verdad» — la suya) y que se organiza en partido activo después de la

condena, para poder sobrevivir y preparar la ulterior revancha intelectual y moral, revancha concebida como un servicio en favor de la Iglesia y del mundo. Lo subraya la encíclica de san Pío X: el modernista no quiere quebrar la estructura de la Iglesia, procura la unión entre la Iglesia y en Mundo, la adaptación de la Iglesia (y de la formulación del dogma) a la evolución de la sociedad democrática.

Lo que no quiere decir que antes no existiera una especie de partido, sino que las circunstancias les obligaron a aumentar el nivel de organización. Y así intentaron encontrar apoyos con direcciones de seminarios, hicieron circular entre sacerdotes y seminaristas libritos y artículos de propaganda, obtuvieron el apoyo de algunos obispos (por ejemplo el obispo de Albi, Mons. Mignot) y por fin, de prelados de la Curia romana.

Y encima de todo, esta propaganda no pudo nunca prescindir de la estrecha relación entre modernismo y catolicismo liberal, ni tampoco entre los liberalcatólicos y los laicos que les cortejaban. Lo que concretamente significa que el ambiente social en el cual se mueve, ambiente político, mediático, asociativo muy extenso les sirve de soporte social determinante, soporte apoyado a su vez en la cultura dominante (laicista).

El modernista, en su obra subversiva, es como el guerrillero que nada «como pez en el agua» (en las aguas del gran colector, ¡como dijo la *Pascendi!* La palabra de san Pío X se aplicaba antes a las herejías cristianas del pasado, pero me parece perfectamente conveniente aquí para aludir a los errores modernos de todo tipo).

Esta modernidad de los métodos subversivos (que puede recordar el papel otorgado a los «intelectuales» por Gramsci) tiene también su modelo en el pasado. Afirmar que el bando modernista se organiza no es igual que decir que conoce en su seno una disciplina estrictamente jerarquizada, lo que nunca fue el caso.

Antes como después del decreto *Lamentabili* y de la encíclica *Pascendi*, vemos lo mismo: hay un conjunto de teólogos que se encuentran, que publican obras animadas por una inspiración común (el liberalismo...), y que cuentan con amigos laicos a veces muy comprometidos. El más típico siendo el barón Friedrich von

Hügel, un verdadero organizador, un hombre de relaciones sumamente activo (3).

Nada de eso corresponde a la categoría contemporánea de los partidos políticos democráticos o marxistas. En cambio recuerda el modo de actuar específico de la «República de las Letras» del siglo XVIII. El complot modernista no es ni más ni menos que eso.

De eso hemos tenido varias comprobaciones, incluso con esta extraordinaria oportunidad que fue para los modernistas la primera sesión del Concilio y el cambio que inició: una auténtica toma del poder. Pero precisamente pasamos así al tercer punto de esta pequeña investigación: las condiciones históricas que favorecieron la supervivencia y el crecimiento del modernismo en la Iglesia.

3. Condiciones históricas de la supervivencia del modernismo

Cuatro factores acumulados permiten explicar el hecho: la perseverancia de los modernistas, las imprudencias de sus oponentes, la estrecha relación entre el modernismo y la política, la situación problemática del papado en el periodo posrevolucionario.

En primer lugar viene la perseverancia de los protagonistas. Es un fenómeno interesante, difícil de entender sin referirse al nexo con la problemática del liberalismo católico. Sé que no podemos ni tampoco debemos dejar de lado el pecado de orgullo, ni tampoco el papel del demonio para acrecentarlo. Por otra parte el liberalismo católico, como ya he dicho, es movido por el miedo de quedarse solo en el camino de la Historia. Es un defecto moral, una forma de duda en la capacidad propia del cristianismo, un error sobre el sentido de la vida. Puede fácilmente transformarse en odio a si mismo.

Pe ro también, y eso importa mucho, todo eso funciona siguiendo el modo ideológico, con los mismos procedimientos que las otras ideologías modernas, que implican la desinformación, la inversión de las realidades y de los valores, el uso del vocabulario deformado, la mentira, etc. Es una enfermedad espiritual, pero al mismo tiempo una fuerza mecánica que obliga a los que se dedican al juego ideológico.

(3) Véase J. J. Kelly, *The Letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre*, Peeters, Leuven 2003.

Y cuando se leen las memorias de muchos que han vivido la experiencia modernista, desde el inicio hasta los últimos años, se puede comprobar la poquedad de los protagonistas. Aparecen muchas pasiones mezquinas, mucha vanidad, resentimiento y celo amargo... De modo que la perseverancia modernista no representa un problema demasiado difícil de entender.

Casi podríamos decir lo mismo de los errores cometidos por los oponentes, defensores de la tradición católica, pero a veces animados con un celo no amargo sino desbordante. Toda la historia de la *Sapinière*, organización de vigilancia, investigación policial y contraespionaje, montada por el prelado Umberto Benigni con el apoyo de san Pío X, al menos al principio, ejemplifica la dificultad. Cayó a causa de varias imprudencias y abusos denunciados por el bando opuesto con un discurso muy conocido (denuncia de la caza de brujas, acusación de dividir a los católicos, ausencia de respeto para con los obispos). Al final cesó por orden de Benedicto XV. Los errores de Benigni, después de todo, se reducían a una cierta ingenuidad, a una falta de exigencias en la elección de sus agentes y correspondientes.

Pero el obstáculo principal fue la incompreensión de los obispos, lo que no puede asombrar, dado el clima más bien liberal que dominaba la época. Y además, hace falta notar que las estructuras de formación del clero no vendrán reformadas hasta los años del Concilio, permaneciendo lugares cerrados, cortados del mundo exterior, creando una especie de necesidad de abrirse, tanto más sentida cuando la Primera Guerra mundial y muchos acontecimientos del trágico siglo XX iban a sacudir tantas certezas morales e intelectuales. Y eso mientras que el mismo San Pío X dejó abierta la puerta de la democracia cristiana (tal como la entendía), lo que implicaba la «salida», aunque parcialmente, de los cleros fuera del santuario. Tal conjunto favoreció la intrusión de la propaganda modernista en los seminarios y los lugares de formación de los religiosos (4).

Los dos otros factores son más determinantes y forman como ambos lados de la misma moneda: el vínculo entre el modernismo

(4) Cfr. Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Le Saulchoir, 1937.

(el ala vanguardista del catolicismo liberal) y la política, y ciertos aspectos de la política pontificia.

La relación entre el modernismo y las cosas políticas es muy estrecha desde el principio. Primer motivo: el modernismo, en cuanto elemento del liberalcatolicismo, es político, se determina con arreglo al sistema cultural y institucional nacido de la revolución —el sistema laicista y burgués, y a sus caracteres en materia intelectual (la creencia en el progreso, el humanismo encerrado sobre sí mismo, el relativismo y el odio a la verdad y a todo tipo de norma externa, etc.). No se puede imaginar la crisis del modernismo católico fuera de la historia previa del pensamiento filosófico del siglo XIX, que es antes todo un pensamiento político o politizado—, piénsese entre otros en el desarrollo del positivismo y en su asalto de las universidades.

Otro aspecto muy importante es que al modernismo propiamente dicho, que es teológico, corresponde un coetáneo *modernismo social*, sea práctico (con los curas demócratas ya mencionados) sea teórico, elaborado en el seno del liberalismo católico, en torno a temas como la libertad de conciencia, la separación entre la Iglesia y el Estado y la superación del Estado católico, el «derecho común» para todos, la neutralidad intrínseca de la política como técnica, el menosprecio de la obediencia en nombre del aumento de la capacidad humana de autodirigirse, etc.

Dos corrientes han contribuido de modo especial en difundir tales conceptos: el «americanismo», tendencia liberal en materia pastoral, condenada en 1898 por León XIII, y naturalmente los movimientos democristianos, partidos, asociaciones como el *Sillon*, muy típico en lo que tocaba a la autoridad y la obediencia. Todo este conjunto político, filosófico, teológico, constituye una especie de base de donde saldrán generaciones de militantes. El progresismo —la colusión entre católicos y comunistas— procede directamente de eso. El padre Chenu, por ejemplo, será al mismo tiempo un auténtico modernista, un filocomunista notorio y un capellán de la Acción católica obrera, el gran hogar de los progresistas en Francia.

Nada de eso cesó con la condenación de san Pío X, al contrario. Si buscamos los motivos, tenemos que observar algunos

momentos de la política pontificia. Menciono tres etapas características: el episodio del *Ralliement* (la consigna dada por León XIII a los franceses para que acepten el régimen vigente, aunque anticristiano), en 1892; y lo que ahora frecuentemente se ve llamado «el segundo *Ralliement*», a saber la condenación de la *Action française* por parte de Pío XI. Son dos hechos de la historia francesa contemporánea, pero tienen un valor considerable, más allá de las fronteras. El tercer hecho no es francés, es italiano y viene de Pío XII. Es la aceptación, aunque con reservas, de la democracia moderna (discurso de Navidad de 1944) y de la democracia cristiana.

Cada uno de estos tres actos políticos generó consecuencias considerables, e influyó a largo plazo en la vida de los católicos, a pesar de que los papas nunca tuviesen la intención de adherir a los principios del «otro lado». León XIII quería que los católicos franceses entrasen en la República para transformarla (lo que era una estrategia ilusoria, pero nada más que una estrategia); Pío XI eliminaba la *Action française* porque quería formar un bloque católico disciplinado, unido en las filas de la Acción católica bajo una dirección estrechamente clerical — otra estrategia; y Pío XII hizo lo mismo, con una perspectiva diplomática frente al comunismo internacional. Es claro que la Acción católica, pese a haber formado en varios lugares (España, México, Alemania) un ambiente a veces heroico, fue también y principalmente una escuela de americanismo (cfr. la llamada «pastoral de conjunto») y de progresismo (por ejemplo la HOAC española).

Así vemos que tanto la política de relación entre la Iglesia y los Estados como ciertas opciones pastorales favorecieron los focos de agitación modernista. En cuanto a la Acción católica, se sabe que, funcionando con una larga autonomía con respecto a las estructuras diocesanas y parroquiales sin por eso tener el estatuto de orden religiosa, ha constituido el lugar perfecto de la producción ideológica y un refugio ideal para los modernistas. Con el mismo motivo, también las grandes congregaciones, y se sabe hasta que punto la solidaridad interna ha protegido muchas iniciativas desviadas. El caso de Teilhard de Chardin prueba bastante en este sentido.

Es imposible aquí recordar las numerosas ocasiones aprovechadas por los modernistas para aumentar su espacio. Puedo tomar al

azar las iniciativas ecuménicas (toda la historia del movimiento ecuménico constituye una clara demostración de cómo los modernistas pudieron insertarse en iniciativas de buena orientación inicial, para desviarlas poco a poco hasta llegar al peor resultado en el momento del Concilio). Lo mismo puede decirse en el campo litúrgico, por lo demás vinculado al precedente. Y así ocurrió lo mismo en todo, la enseñanza moral (revolucionada por el personalismo), el evolucionismo, la colaboración con los enemigos de la Iglesia, comunistas o masones, etc.

Para acabar con esta brevísima descripción, quiero añadir una observación importante. La lucha de los pontífices contra el catolicismo liberal, el modernismo y otros errores asociados padeció mucho de una falta de continuidad. El motivo es que desde el fin de la revolución francesa, en el seno de la Iglesia ha sido introducida —de hecho— la práctica de la alternancia entre los partidos, moderados y *zelanti*. Después del papa Pío IX ha sido elegido León XIII, de reputación liberal (aunque no fuera tal); vino luego san Pío X, el «feroz» enemigo de los modernistas; pero después Benedicto XV, cuya actitud hacia el modernismo fue mucho más tolerante; Pío XI no era liberal, era «integrista» y muy autoritario, pero adoptó una línea objetivamente cercana al americanismo y decisiones que favorecieron como nunca antes el modernismo (especialmente en el caso, dramático bajo este ángulo, de la represión contra los católicos favorables a la *Action française*); Pío XII fue matizado, al mismo tiempo antiliberal en la doctrina (como se lo comprobó con la encíclica *Humani generis* de 1950) y muy flaco y a veces oportunista en materia política.

Es claro que, mientras que los modernistas mantenían sus objetivos con el sostén del mundo laico, un papado sin continuidad no puso oponerse a sus empresas subversivas. De modo que la conclusión natural del periodo se entiende perfectamente: el Concilio firmó la victoria del partido liberalcatólico. Lo dijo con sinceridad uno de ellos, el profesor de derecho y gran liberalcatólico Marcel Prélot :

«El liberalismo (...) ha conocido victorias y crisis alternadas hasta que el Mensaje del Vaticano II a los gobernantes señalara su término, sus reivindicaciones fundamenta-

les, probadas y depuradas, recibidas por el mismo Concilio» (5).

El mismo texto empieza, en exergo, con dos citas, la primera sacada del diario *L'Avenir* (de Lamennais), fechado del 20 Agosto 1830, la segunda del Mensaje dirigido a los Gobernantes, el 8 Diciembre de 1965: «Todos los amigos de la religión deben entender que sólo necesitan una cosa, la Libertad»; «Se lo dice en uno de los textos de mayor importancia de su Concilio; no se lo pide más que la libertad.»

4. Conclusión. Del modernismo de cenáculo al modernismo de masas.

Ahora llegamos al presente, cien años después de la *Pascendi*. El modernismo ha vencido, o al menos parece haber vencido. Y dado su modo específico y necesario de actuar quedando *dentro* de la Iglesia, ha difundido su veneno en todas partes, comunidades religiosas, seminarios, universidades católicas, dirigentes de la Iglesia de toda clase, feligreses... Pero aquí no hay por qué describir una situación conocida por todos, y tampoco tenemos el tiempo suficiente para analizar las ideas, los grupos, las estructuras paralizantes, internas y externas, que corrompen la vida de la Iglesia. No se trata de una dificultad marginal sino de una enfermedad colectiva sin precedente histórico, un fenómeno de corrupción interna que afecta a todo el cuerpo de la Iglesia militante.

Dejando pues este terreno, podríamos notar dos datos a modo de conclusión.

1) Primero: delante de un fenómeno histórico de tal amplitud, una perversión que duró más tiempo que el comunismo ruso, debemos proporcionar nuestra visión, tanto sobre la realidad natural (los daños, la dificultad enorme de la reconstrucción, sobre todo la lucidez) como en la sobrenatural que se apoya sobre la natural. No podemos negar el problema, o disminuir subjetivamente su importancia, y tampoco debemos imaginar que pueda ser fácil la superación de la crisis y la vuelta al orden de las cosas de antes. Estamos delante de la masificación del modernismo, el paso de la herejía

(5) Marcel Prélot, Françoise Gallouedec-Genuys, *Le libéralisme catholique*, París 1969, introducción [traducción mía].

compartida por centenares de sacerdotes, científicos y escritores al principio pero que ahora forma la sustancia pública de la mayor parte del catolicismo, aunque según grados diversos. Tanto más que no debemos olvidar el hecho siguiente.

2) Pues el segundo dato: muchas herejías (si no todas) han sido seguidas por semiherejías, o herejías aceptadas en parte: modo de pensar, prejuicios, obediencia servil, tendencias. Por ejemplo el jansenismo, condenado en 1713, y con el cual san Pío X tuvo que pelear.

Ahora bien, con el fenómeno interno que es el modernismo, conocemos una dificultad más importante que en otros casos: 1) dado que no hay ninguna frontera entre el liberalcatolicismo y el modernismo, ha siempre existido y subsiste el vínculo entre herejía y política, lo que complica las cosas porque la vigilancia del sistema dominante no cesa y obra como potente freno; 2) en la medida en que el liberalismo católico es ante todo un moderantismo, constituye un laboratorio natural de semiherejía — con sus periódicos, sus escritores, sus lugares de encuentro, específicamente religiosos o no, y con sus apoyos episcopales; 3) del mismo modo que, después de la condenación del liberalismo de Lamennais, los católicos liberales han cambiado su discurso en la forma, manteniendo todavía sus reivindicaciones (y eso mismo era un caso de semiherejía, o mejor, de herejía enmascarada), del mismo modo, a principios del siglo XX apareció una versión mixta, moderada, del modernismo, con Maurice Blondel.

Y durante todo el siglo, a pesar de muchos avisos críticos dados por los teólogos más serios y tradicionales (pero aprovechando el clima creado por el asunto de la *Action française*), se desarrolló el *blondelismo*, una teología con aspectos al parecer positivos en materia de apologética, pero con otros aspectos prácticamente modernistas, o sea el rechazo de santo Tomás sustituido por la filosofía vitalista, después el americanismo, para terminar en el inmanentismo modernista.

Y el blondelismo produjo discípulos de mucho alcance, tal como Henri de Lubac, y por fin, un verdadero filón, una escuela que se presenta hoy como una especie de tercera vía e impide la vuelta a la perfecta ortodoxia católica.

Un gran filósofo y teólogo italiano, el Padre Cornelio Fabro, estimaba, en 1974, que la teología había sido reducida en antropología. El «giro antropológico» —*anthropologische Wendung*— formulada por Karl Rahner ha impregnado la cultura teológica y filosófica dominante del catolicismo contemporáneo, y afecta a todos los campos. El mismo autor cita a tal Delch, que resume en cualquier modo el resorte de esta dominación: «El pecado específico consistiría para el hombre en negar su cooperación al proceso evolutivo del mundo» (6).

¡Excelente fórmula de la que surgen tantos comportamientos! Demuestra la continuidad del espíritu liberalcatólico desde el principio hasta hoy, siempre con la misma propensión a aceptar el curso de las cosas hasta canonizarlo. No debemos olvidar un hecho fundamental, bien señalado por la *Pascendi*: el modernismo —y eso vale tanto más para el liberalcatolicismo en general— es una ideología de conciliación, es un *centrismo*. Desde ahí, finalmente, podemos legítimamente preguntarnos si el enemigo, más que el modernismo/ liberalcatolicismo, no sería el moderantismo subyacente, la edulcoración del enemigo o la falta de voluntad de combatirlo que ha conducido a someterse a sus decretos.

(6) Cornelio Fabro, *L'avventura della teologia progressista*, Milán 1974, p. 221. [trad. mía].