

## DE NUEVO EL MODERNISMO

POR

THOMAS MOLNAR

Un libro reciente, *El modernismo* (Ed. Beauchesne, 1980), cuyos autores pertenecen todos al Instituto Católico de París, propone de nuevo el problema —en realidad jamás extinguido— del modernismo. Con el ruido producido por los neo-modernismos—el plural me parece justificado— no se oye sino muy raramente la voz, desde principios de siglo, de pensadores tales como Blondel, Le Roy, Loisy, Laberthonnière, probablemente porque —Maritain *scripsit*— el modernismo número uno no fue más que un humo de pajas comparado con el número dos, la algarabía que se ha extendido desde el Concilio.

No se ha de ver forzosamente el modernismo a la luz que acerca de él lanzan sus investigadores clásicos, Padres Dubarle, Breton, Tilliette y algunos otros. Su *modus operandi* nos es ya familiar: escoger un tema supuestamente controvertido y demostrar que lo que sobre él pensaban los autores criticados:

- a) no difiere en nada de la ortodoxia;
- b) fue injustamente atacado;
- c) se funda en postulados nuevos pero compatibles con la fe; y
- d) orienta el debate hacia una visión moderna, más precisa, de la doctrina y de la vida cristianas.

A lo largo de esta demostración en cuatro etapas, quizá inconscientes, quizá camufladas, se maltrata a discreción la posición ortodoxa, si a mano viene la encíclica *Pascendi*; nunca

atacándolas de frente, más bien sugiriendo que están superadas, que son imprecisas, que derivan de un cierto modo de pensar asimismo superado por los nuevos puntos de vista... ;

Se gana así en dos juegos a la vez: se re-inserta a los pensadores en cuestión en el rango de autores aprobados y se les confiere el *status* de precursores de una innovación justificada, en realidad de una desviación doctrinal. Sin duda, el carácter de desviación no les es reconocido; sin embargo, al explicarlos en la jerga de las «ciencias del hombre» (de las que se aprovechan) se hace de ellos un nuevo punto de arranque que permitirá enseguida todas las desviaciones. Por lo demás, a quien pretenda criticar las «ciencias del hombre» y sus fuentes filosóficas se le incoará un proceso de ignorancia, incluso de mala intención. Paso a paso, la ortodoxia, sin ser denunciada, se ve despreciada; una ortodoxia nueva toma insensiblemente su puesto.

Conocemos bien este *modus operandi* por haberlo visto utilizado por el P. de Lubac en su elogio de Teilhard (*La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, 1962), así como en tiempos del Concilio cuando se procuraba tranquilizar a los obispos y teólogos contestatarios asegurándoles que no hacían sino reivindicar la justa causa de los reformadores oprimidos en el siglo XVI, reformadores que no abandonaron la Iglesia, pero que no dejaban de estar de acuerdo con Lutero y su progenitura.

Precisemos ante todo la naturaleza intrínseca del modernismo, aun a riesgo de contradecir a los autores del volumen colectivo. Los modernistas no buscan una confrontación, y menos la desestabilización de la Iglesia. Antes bien, manteniendo la integridad de la fe, pretenden debilitar los fundamentos *racionales* de la religión, y en el caso del cristianismo que se pretende una religión inserta en los acontecimientos por la historicidad de su Fundador, quisieran debilitar asimismo los fundamentos *históricos*. ¿Qué quedará tras esta doble demolición? Quedará la fe en la grandeza del hombre mismo, grandeza subrayada de modo único y exultante por el hombre que fue Jesucristo. Nada más sintomático a este respecto que la cita tomada (y aprobada) por Karl Rahner (pág. 158): «El que dijere "Jesús fue el hom-

bre que vivió en una entrega de sí única, absoluta, a Dios" habrá expresado con ello en su auténtica profundidad la esencia de Cristo».

¿«Quién dijere....?». Pero cabalmente el P. Ranher *lo dice* con más unción que el brutal Hans Küng, sin duda, pero lo dice en su estilo indirecto, oblicuo, suavón. Jesús fue un hombre, no Dios. Establecido esto, será relativamente fácil envolver el núcleo modernista en un conveniente embalaje, es decir, en la jerga de las «ciencias del hombre» a través de las que hace suyo un poco de Freud, un poco de Girard, un poco de Derrida o de Moltman a fin de mostrarse por encima de toda sospecha de retrógrado.

Señalemos de paso la importancia de reafirmar siempre los dogmas, tal como se encuentran en el Credo. Nuestros modernistas y sus abogados en este eterno proceso de rehabilitación no tienen más que un designio: vivir confortablemente tanto respecto a su fe como respecto al mundo. Hacerse aceptar como miembros de un clero todavía hoy prestigioso, y sobre todo por sus colegas universitarios y por los intelectuales de moda. Pero a los ojos de estas dos categorías el escándalo del cristianismo no es tanto la fe (un fenómeno explicable por una necesidad psicológica, por el atractivo del mito, por el anhelo de pertenecer a una corporación, etc.), sino el objeto de esta fe: *Dios hecho hombre*. El objeto y la estrategia que les guía son, por eso mismo, la destrucción del edificio dogmático, la duda lanzada sobre la realidad y la historicidad de Cristo, así como sobre los acontecimientos principales del comienzo: la fecha de los Evangelios antes de 70 A. D., Jesús confiando su rebaño a Pedro, la parousía anunciada y después retrasada por los decepcionados, la expropiación del mensaje de Cristo por una «institución» cuyo mensaje traiciona, etc.

De aquí la importancia vital, absoluta, de reafirmar los dogmas, porque son lo que estorba al modernismo que, sin ellos, se lanzaría sin escrúpulo en su religión subjetiva. Al no poder escamotear los dogmas, el modernismo recurre a la filosofía. Es lo que sucedió a la primera versión del modernismo, y lo

que acontece en el modernismo contemporáneo, que no es sino una amplificación monstruosa del primero.

¿Cuál es la filosofía subyacente? Veamos el objetivo general. A fin de debilitar el lazo esencial que une al creyente con el Dios *encarnado*, será preciso dar de lado la tesis aristotélica que afirma que «el objeto de la inteligencia es el ser». Aquí es donde intervendrá el kantismo, verdadera revolución en la historia del pensamiento, revolución por lo demás con igual título que la que se une al nombre de Galileo y en relación con ella. Por un lado, la reflexión adquiere nuevos hábitos: la física de Aristóteles postulaba la existencia de naturalezas previamente definidas, de donde nacía su confianza en el ser; la física de Galileo se interesa por el *movimiento*, tan natural para él como el *reposo* para el filósofo griego. He aquí una primera desorientación de las mentalidades, un primer ataque a la fiabilidad del sentido común. Kant sistematiza la nueva mentalidad, influido en su construcción epistemológica por Galileo y por Newton, y aleja al ser del centro de esta construcción. Por otro lado, el ser se hace para él filosóficamente inasequible, salvo para la razón práctica, lo que equivale a rechazar a Aristóteles. Lo que la inteligencia conoce, dirá Kant, no es el ser, sino los fenómenos. Y por lo demás, el sujeto «cognoscente» por efecto de esta mutación no será ya la inteligencia —término demasiado vago para los investigadores modernos post-kantianos—, sino la razón, conocedora sólo, por principio, de los meros fenómenos. En el lugar de la tesis aristotélica se sitúa la tesis kantiana: «el objeto de la razón es el fenómeno».

Quedaba, sin embargo, para el espíritu personalmente religioso de Kant el problema de buscar al menos un *locus* para la religión, aunque sólo sea —dice de paso— para garantía de la moral. Sin duda, este lugar deberá encontrarse fuera de la razón pura. Porque, como recuerda en su ensayo el P. Dubarle, para el filósofo de Königsberg, la ciencia humana no es un saber ontológico de lo que las cosas puedan ser en sí mismas, sino sólo ciencia de fenómenos susceptibles de suministrar objetos consistentes al concimiento. Dios, a causa de esta exclusión a

*priori*, no podrá ser objeto de conocimiento. ¿Podría constituir al menos un contenido de la experiencia humana? Sigamos de nuevo al P. Dubarle en su referencia, esta vez a Hegel: «El principio de la experiencia es que, para admitir un contenido como verdadero, debe encontrarse uno mismo en él; debe hallarse tal contenido en unidad con *la certeza de sí mismo*. Este "ser en uno mismo" se opera por los sentidos, o por su espíritu profundo o por su conciencia esencial. (El subrayado es nuestro).

La problemática modernista se aclara. Ni la razón ni la experiencia pueden certificar la existencia de Dios —bien que la experiencia se encuentre a este respecto en mejor posición si escucha al yo profundo—. La certeza de Dios —no se trata en absoluto de *prueba*— pasa por la experiencia que tengo de él, experiencia que depende de mi fuero interno. Cuanto mayor sea mi creencia en este «dios» localizado en mí, más mis actos se conformarán con el contenido de esa creencia. Los modernistas no parece que se hayan planteado nunca la posibilidad de un yo que experimente a Dios como fuente del mal, de malas acciones. Por otra parte, al rechazar a Aristóteles, se acercan a Platón y a San Agustín para quienes el alma es capaz de concebir a Dios, su arquetipo. Acceso bastante peligroso porque esta tesis, en Platón, supone que el alma sea de la misma sustancia que Dios, que sea sólo un fragmento desprendido de su sustancia. Pero es esto precisamente lo que atrae a los pensadores modernistas.

Concluyamos. Mientras que la afirmación aristotélica, corregida por Santo Tomás, deja paso libre a lo sobrenatural, por consiguiente a nuestro conocimiento de lo sobrenatural, éste se convierte en una invención gratuita para el sistema de Kant. Como escribe el P. Dubarle «(para Kant), a falta de experiencia alguna de la realidad divina, los pensamientos (sobre Dios) permanecen sin título para ser considerados como conocimientos, impotentes para ser convalidados por confrontación a nivel de la experiencia con la realidad misma que pretenden dar a conocer. La posibilidad de una justificación, no ya teórica, sino pragmática, de cierta forma de afirmación de Dios, se retrotrae al orden

de la razón práctica y de la vivencia psico-mental que de ella brota: deseos, pasiones, voliciones, etc.» (pág. 205).

Es lo que vio con claridad el Papa Pío X cuya encíclica *Pascendi* acusa al modernismo de establecer una equivalencia entre la conciencia y la revelación. La novedad a partir de principios de siglo es la confusión de lo que se entiende por «conciencia». El P. Dubarle lo indica claramente: vivencia psicomenal, deseos, pasiones, voliciones, etc. De aquí la confusión, asimismo, en lo que se refiere a la revelación, que servirá de marco a cualquier contenido subjetivo, a cualquier *self-expression*, a cualquier divinidad interior.

Reconocemos aquí, una vez más la postura del protestantismo liberal, expresada clásicamente por E. Le Roy (citado por Pierre Colin, pág. 75): «¿Cómo conciliar la autoridad dogmática de una parte y, de otra, la autonomía del pensamiento característica del espíritu moderno?». La ironía de esta cuestión radica en el hecho de que hoy día, al término del siglo que se inició por un Le Roy escandalizado, el espíritu moderno renuncia a su pretendida autonomía y se acomoda —es lógico— a dogmas mucho más fantásticos que aquellos que el cristianismo trazó al cauce natural del hombre que piensa.