Cuaderno: Los dos poderes (I)

LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL Bernard Dumont

1. Introducción

El tema general en el cual se inscribe el objeto de la presente reflexión es al mismo tiempo de orden teológico y de orden político y, además, está históricamente bien delimitado: «Los dos poderes a los 150 años de la Puerta Pía». Es pues en la perspectiva así precisada en la que conviene aportar primero ciertos elementos de alcance general, tocantes a las relaciones de la naturaleza y de la gracia, suerte de telón de fondo sobre el cual van a dibujarse las demás aportaciones.

Incluso aunque sobre ciertos puntos esto implique algunos recordatorios fundamentales directamente pertenecientes a la fe cristiana, digamos recordatorios teológicos o simplemente catequéticos, las cuestiones a las cuales nos vemos abocados equivalen a preguntarnos sobre el carácter dispositivo de un orden político justo en relación con la salvación de quienes ese orden reúne; o aun sobre el valor de la educación en las familias cristianas, y el sentido mismo de la expresión «educación cristiana»; o sobre la función, también ella dispositiva, del ejercicio sano de la razón natural, según sus reglas propias, para favorecer el acto de fe; y así a continuación.

Sobre este terreno, como en otros campos, han nacido numerosas controversias. Para limitarnos al cuadro histórico fijado, digamos que a lo largo de semejante reflexión nos confrontamos necesariamente con dos errores opuestos que vienen a entorpecer un enfoque correcto de la cuestión: el naturalismo y el fideísmo. Cada uno de estos errores da a su vez nacimiento a un haz de errores subsiguientes.

Por ejemplo, el naturalismo conduce a negar el valor estricto de las Sagradas Escrituras, o a negar aun la diferencia específica entre la naturaleza y la gracia, fusionando las dos realidades y llevando así a la gnosis moderna, por ejemplo teilhardiana; y el fideísmo conduce a desvalorizar de manera completa –y paradójica– la importancia del orden político para la vida de la fe.

El asunto es muy vasto, estaremos de acuerdo. Para abordarlo en el espíritu de una introducción a las demás y numerosas cuestiones que han de tratarse, podremos limitarnos a las tres etapas siguientes: recordar algunos datos fundamentales sobre la naturaleza y la gracia; indicar sus incidencias políticas de orden general; designar las desviaciones de espíritu herético (real o aparente) tendentes a la depreciación de la naturaleza, sea a la inversa, conducentes a graves errores eclesiológicos y políticos formulados en el curso del siglo XX, que han llevado al enterramiento social de la fe cristiana hoy casi general.

2. La naturaleza y la gracia: algunos datos

La naturaleza es la Creación en toda su extensión. Es la obra de Dios, buena por esencia: «Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona» (Gen. 1, 31) (1). A la del hombre Dios añadió dones, los dones preternaturales; una vez el pecado entró en el mundo, esos dones le fueron retirados, su naturaleza fue herida y, por causa de esa herida, su relación con todas las demás criaturas resultó también afectada; después la naturaleza humana fue restaurada «más maravillosamente»: lo cual confirma que era «maravillosa» al comienzo y que, por lo tanto, lo vuelve a ser, no de la misma manera que en el origen, sino con algo más. Éste «algo más» le viene de su elevación por la gracia capital (2) de Cristo, en quien la humanidad y toda la Creación son elevadas, como principio, en tanto que oferta universal y, en lo efectivo, cuando esta oferta encuentra respuesta por el lado de los hombres.

^{(1) «}Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho».

⁽²⁾ Es decir una gracia hecha a todo el género humano por Cristo que es su cabeza (caput).

Importa decir que no se trata de una «nueva creación» sino al modo de imagen, pues en realidad hay una sola Creación, y a ésta se añade (en principio) y puede añadirse (de hecho) una calidad superior totalmente gratuita por parte de Dios.

Esta relación resplandece en la persona del Verbo encarnado: una persona en dos naturalezas, humana y divina. Esta realidad humano-divina de Cristo nos ayuda a comprender la relación de la naturaleza y de la gracia, tanto más cuanto que Cristo es el modelo perfecto de la adopción divina que se ofrece a la humanidad redimida por Él. Jesús no es la apariencia de un hombre, suerte de máscara de su divinidad, pero tampoco es un hombre como los demás, aunque sea para todos el primogénito de una nueva generación: muchas herejías se formaron en torno a la incomprensión de la unidad de la persona de Cristo en estas dos naturalezas. Si la gracia no fuese un accidente de la humanidad de Jesús nacida y desarrollada corporalmente en el seno de la Virgen María, el Verbo encarnado no poseería la unidad de su persona: «Si la naturaleza asumida [por el Verbo divino] no estuviera enriquecida con la gracia, tendríamos esta paradoja: el Verbo hecho hombre sería ajeno, como hombre, a su propia vida divina» (3).

Toda la economía de la Encarnación y, finalmente, la clave de comprensión de la posibilidad de las relaciones entre naturaleza y gracia, deriva del hecho de que ésta tiene con aquélla una relación de accidente a sustancia.

Santo Tomás explicita su principio en la Suma teológica, I-II. Así leemos en la cuestión 110, art. 2, ad 3: «Según la fórmula de Boecio el ser del accidente es estar en algo. De aquí que el accidente no se llama ente porque tenga ser, sino porque algo tiene ser por él, y según dice el Filósofo en VIII Metaphys., más bien se le llama "del ente" que "ente". Ahora bien, dado que el ente se genera o se corrompe en la medida en que tiene ser, ningún accidente se genera o se corrompe en sentido estricto, sino que se

⁽³⁾ Jean-Hervé Nicolas, O.P., Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité, Friburgo/París, Éditions Universitaires de Friburgo/Beauchesne, 1985, pág. 365.

dice que se genera o corrompe porque el sujeto comienza o termina de estar en acto en cuanto a ese accidente». Los Salmanticenses concluyen: «Lo que es formalmente en Dios no puede ser participado por las criaturas sino por accidente» (4).

Este principio metafísico encuentra su aplicación analógica en los sacramentos, en los cuales se distingue la «materia» (5) (el agua del bautismo) y la gracia divina conferida por la palabra y el gesto del ministro de Cristo, causa eficiente instrumental de la gracia conferida. La naturaleza no puede ir más allá en la significación que el símbolo (por ejemplo, el agua, que puede servir para lavarse, puede significar simbólicamente la purificación), y no tiene el poder de dar la gracia del nuevo nacimiento salvo si se la utiliza conforme al mandato de Cristo. Ocurre lo mismo con el pan eucarístico, aunque de manera todavía más misteriosa. El poder de Cristo (ministro ordenado e intención de hacer lo que hace la Iglesia manifestada por los gestos y las palabras pronunciadas), que transita por los elementos naturales, transforma la realidad, más allá del simbolismo, y de manera maravillosa: el agua del bautismo sigue siendo agua -materia y forma de su sustancia- pero recibe el poder de significar lo que produce (la regeneración, el acceso a la vida divina, la entrada en la Iglesia) (6); mientras que el pan, en cuanto a él se refiere, produce la posibilidad de acceder a la unión con Cristo y da el medio, que es la Presencia real; pero, en este caso, de la realidad inicial del pan no quedan más que los accidentes, convertidos en signos –consistencia, superficie, color, gusto–, pero sostenidos sin ninguna sustancia, como explica el concilio de Trento en su Catecismo (XIX, 5): «Toda vez que estos accidentes

⁽⁴⁾ *De Gratia*, disp. 4, dub. 7, 129, citado por R. Mulard, O.P., en Santo Tomás de Aquino, *S. th.*, I-II, q. 109-114, París, Tournai, Roma, Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1929, pág. 324.

⁽⁵⁾ No en el sentido metafísico del término (la materia y la forma como componentes del ente) [materia] sino en el sentido común del material [material] utilizado para la operación.

⁽⁶⁾ Tal es el orden de las cosas: «quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (Jn. 3, 5). Cuestión distinta es la del bautismo de deseo y el bautismo de sangre.

no pueden estar adheridos al cuerpo ni a la sangre de Cristo, resta sólo que por encima de todo el orden natural se mantengan ellos por sí mismos, sin estar sujetos a sustancia alguna. Esta ha sido siempre y constantemente la doctrina de la Iglesia católica [...]». La sustancia del pan se ha cambiado en otra, el Cuerpo de Cristo. Y lo mismo para el vino. Pero lo que aquí nos interesa considerar es que, en uno y otro caso (bautismo, eucaristía), el elemento natural es el soporte necesario de la gracia que sin él no podría conferirse. Ocurre analógicamente lo mismo con todos los demás sacramentos.

Muchas otras realidades se rigen por el mismo principio. Así ocurre, por ejemplo, con el acto de fe. Este acto no procede de una demostración lógica de donde resultaría una conclusión necesaria, lo cual es el caso de una operación de la razón natural, sea discursiva -concebir la apologética sobre semejante base sería erróneo-, sea de una inducción por la cual, a partir de un haz de elementos de testimonios humanos o de pruebas divinas, se llegaría a la fe. Incluso aunque el examen del testimonio de los Apóstoles, de la veracidad de las Escrituras, de la realidad de los milagros o de otros hechos providenciales esplendorosos constituyan tantos signos determinantes, ello no impide que sigan siendo elementos razonables de credibilidad, pero no bastan para hacer franquear el paso que es la adhesión de la voluntad, paso que es de hecho un acto por el que se cumple un deber ordenado por la conciencia moral. La gracia nos solicita antes y durante la consideración de los signos -operación que puede ser muy larga en el tiempo, episódica, conocer avances y retrocesos, o bien ser fulgurante-, pero necesita la consideración de esos signos, de la operación, pues, intelectual natural que ella constituye, para obtener la adhesión libre. Así el acto de fe es una sumisión de la voluntad, y esta sumisión descansa sobre la razón: aunque el sentido contextual de la fórmula de la epístola a los Romanos (12, 1) «rationabile obsequium» toca al culto y no al acto de fe, puede perfectamente resumir la relación de la razón y de la fe en el acto de esta última: en efecto es muy razonable creer, no sólo negativamente

(esto no es irracional) (7) sino positivamente (las razones de creer son fundadas); pero el propio acto de fe es una adhesión libre. Aquí pues la gracia necesita de la naturaleza, y doblemente: la inteligencia e, *in fine*, la voluntad. Santo Tomás sintetiza así el conjunto del asunto: «Sin embargo, la doctrina sagrada hace uso también de la razón humana; y no para probar cosas de fe, eso sería suprimir el mérito de la fe, sino para demostrar algunas otras cosas que se tratan en la doctrina sagrada. Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe, de la misma forma que la tendencia natural de la voluntad se somete a la caridad» (8).

Cómo, por otra parte, ilustrar mejor la idea de que la gracia necesita de la naturaleza sino considerando a la Bienaventurada Virgen María. En ella se encarnó el Verbo, y no pudo hacerlo sino con su consentimiento. La operación del Espíritu Santo es misteriosa, pero toda la realidad de la naturaleza humana de Cristo proviene del cuerpo de su Madre, y nada de la Encarnación y de la Redención habría podido tener lugar sin el libre fiat de quien se convirtió así en la Theotokos, la Madre de Dios. En fin, la propia encarnación del Verbo en la humanidad constituye, por definición, la razón misma de la relación entre la naturaleza y la gracia, porque si el Señor se revistió de la humanidad y entró en el tiempo y en la historia, es precisamente porque preexistía la naturaleza de la cual aquellas realidades son elementos, para redimirlas y sobreelevarlas, sin no obstante aniquilarlas en modo alguno: la Bienaventurada Virgen María forma plenamente parte de la especie humana hasta su Asunción. «La manera misma en que la naturaleza divina se unió en la persona del Verbo con la naturaleza humana en el seno de la Virgen María se corresponde en todos

⁽⁷⁾ El «credo quia absurdum», formula atribuida sin razón a Tertuliano y retomada como caricatura por los enemigos de la Fe, Freud por ejemplo, significa que para una mirada humana el milagro es impensable: «credibile est, quia ineptum est» (Tertuliano, De carne Christi, 4, 5); «ineptum»: que sobrepasa al entendimiento. San Pablo había dicho lo mismo: «Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres» (1 Cor. 1, 25).

⁽⁸⁾ S. th., I, q. 1, art. 8, resp. 2.

sus elementos con la manera en que Dios quiere unirse por la gracia con la naturaleza en cada hombre» (9). Dios quiere pues la cooperación libre de la naturaleza, representada por su cumbre, el ser humano, para infundir su gracia.

3. Incidencias políticas

Esta manera divina de proceder es rica en innumerables consecuencias. Tocan en particular a la relación del orden moral natural con su elevación en el orden sobrenatural. Ley natural y ley de Cristo, virtudes adquiridas y virtudes infusas, bien común temporal y bien común universal constituyen el campo propio de la ética tal como se considera en la historia real de la humanidad, la de la Creación, la Caída y la Redención. De esta última resulta que en adelante todo está sometido, de derecho, a la realeza de Cristo y, más exactamente, de Cristo en tanto que hombre. La encíclica Quas primas (1925) de Pío XI lo afirma sin ambigüedad: «Mas, entrando ahora de lleno en el asunto, es evidente que también en sentido propio y estricto le pertenece a Jesucristo como hombre el título y la potestad de Rey; pues sólo en cuanto hombre se dice de Él que recibió del Padre la potestad, el honor y el reino; porque como Verbo de Dios, cuya sustancia es idéntica a la del Padre, no puede menos de tener en común con él lo que es propio de la divinidad y, por tanto, poseer también como el Padre el mismo imperio supremo y absolutísimo sobre todas las criaturas». Al mismo tiempo, como se dice en el himno Crudelis Herodes, cantado en la Epifanía, que cita Pío XI en la misma encíclica: «No quita los reinos mortales el que da los celestiales». Estas dos afirmaciones indican bien la manera de comprender la relación entre el orden natural y el de la gracia de Cristo.

Las virtudes naturales –la justicia, la prudencia, la fortaleza etc.– son adquiridas por la educación de la voluntad, movida ella misma por la consideración del bien y el deseo que de ella nace. Se encierran todas ellas en aplicaciones particulares de lo que constituye un primer principio universal,

⁽⁹⁾ Mathias Joseph Scheeben, *Nature et grâce*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1957, pág. 311.

que Santo Tomás enuncia así: «En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural» (10).

Entre las cuestiones que se suscitan a propósito de la ley natural, la principal, quizá, es la de saber si el conocimiento de ésta es concretamente posible fuera de Cristo, es decir sin la rectificación de una educación intelectual y moral cristiana, por lo tanto fuera de la gracia del bautismo y de las gracias actuales de la vida cristiana. La respuesta de principio es afirmativa. Ello deriva de la realidad misma del conocimiento natural, que precisa, formula y purifica la filosofía. Es un conocimiento que aboca a la metafísica, y desde ella culmina en la teología natural, no solamente con el conocimiento de la existencia de Dios a partir de sus obras -las cinco «vías» tomistas- sino también con el de sus atributos o perfecciones, en tanto que consecuencias (eternidad, omnipotencia, bondad suprema, providencia universal...), y de la belleza del orden que resulta; estas perfecciones son tales que deben engendrar el amor natural de Dios, creador y remunerador. Sin embargo este conocimiento y este amor natural no pueden ir más lejos sin la gracia, sin la cual permanecen imperfectos, inacabados y, sobre todo, de hecho incompletos, poco coherentes, compuestos con errores y prejuicios irracionales. El conocimiento natural de Dios puede incluso no ser sino una coartada para rechazar la fe, como lo mostraron teísmo y deísmo en la época de la Ilustración. Dios invita a todos los hombres a desear encontrarlo. La historia muestra elocuentemente que si el crisol del pensamiento griego permitió aportar, sobre todo con Aristóteles, grandísimos avances en el pensamiento ético, vale decir ciertos elementos de una teología natural, una parte de sabiduría pues, hizo falta su recepción en el crisol cristiano, y pensadores como Agustín, Alberto el Grande y Tomás de Aquino, para que llegasen a hacer que todos sus frutos alcanzaran plenitud. De suyo, afirmar que nosotros los cristianos podemos dialogar con quienes no lo son sobre la base de la simple ley natural, es postular que ésta es clara e íntegra en el espíritu

⁽¹⁰⁾ S. th., I-II, q. 94, art. 2, resp.

de esos no cristianos. La experiencia común demuestra que ello es posible por ejemplo con musulmanes, tratándose de rechazar la ideología de género, o de ayudar a las víctimas de un terremoto cualquiera que sea su religión. Pero incluso entonces hay que operar en esta materia distinciones que se imponen. Estrictamente hablando, no es *en tanto que musulmanes* por lo que éstos compartirán un mismo respeto de la moral natural, pues la única referencia para el verdadero musulmán no será el respeto de la razón universal sino únicamente el de la pretendida revelación coránica, expresión pura de lo arbitrario divino. Será pues *en tanto que hombres dotados de razón* y conscientes del bien, a veces contra la ley coránica, por lo que actuarán, como por ejemplo cuando tal musulmán se interpone al precio de su vida para impedir el asesinato de una familia cristiana.

Pretender que hace falta *primero* desarrollar todos los enfoques naturales antes de invitar a encontrarse con Cristo, no invocar sino la ley natural absteniéndose de ir más lejos es, por el contrario, un sinsentido, puesto que si la gracia necesita a la naturaleza como soporte, la naturaleza necesita a la gracia para liberarse de lo que la obstaculiza (11). Es tentador para los pusilánimes abstenerse de predicar el Evangelio y limitarse a las obras sociales de utilidad común.

Por otro lado las múltiples encuestas sobre los «nuevos valores» de los europeos muestran que la educación tiene un lugar fundamental para destruir la percepción del orden moral natural, invirtiendo a menudo la escala del bien y del mal. Así por ejemplo tendremos que abortar o suicidarse se consideran como derechos elementales, mientras que violentar a un animal se considera una escandalosa afrenta a su dignidad... Esta situación viene de una evolución de las mentalidades, de una deseducación organizada, pero todo ello tiene principalmente causas políticas, sea por abandono, sea por institución de un poder ideológico ahora voluntaria y explícitamente destructor del orden natural.

⁽¹¹⁾ Cfr. Sobre este punto Ignacio Andereggen, «El principio tomista "gratia non tollit naturam, sed perficit eam" y su aplicación a la actividad de la psicología y la terapia psicológica», *Sapientia* (Buenos Aires), núm. 242 (2017), págs. 7-37.

Se han citado a menudo las siguientes palabras del papa Pío XII: «De la forma dada a la sociedad, conforme o no a las leyes divinas, depende y se insinúa también el bien o el mal en las almas, es decir, el que los hombres, llamados todos a ser vivificados por la gracia de Jesucristo, en los trances del curso de la vida terrena respiren el sano y vital aliento de la verdad y de la virtud moral o el bacilo morboso y muchas veces mortal del error y de la depravación» (12). Esta constatación descansa precisamente sobre el problema que acabamos de plantear, el de la posibilidad de un orden político conforme a las exigencias de la naturaleza, y el del bien superior capaz de asegurar su duración y armonía, lo que llamamos la cristiandad, es decir un orden colectivo en el cual el respeto de las virtudes naturales que rigen la política (la búsqueda constante del bien común con prudencia, justicia y equidad) es explícitamente referido a Cristo Rey. El orden justo favorece el deseo del bien, y éste dispone a la aceptación de la Revelación y a la recepción de la gracia. Cuando es así, política y caridad se encuentran, en el sentido de que la forma más elevada de la virtud natural de prudencia, que es justamente la política, adquiere valor meritorio en el orden de la gracia, transformándose en acto de caridad en aquellos que la llevan a cabo (tanto por el gobierno como por la cooperación mutua y la obediencia filial a las leyes). Ocurre de este modo con toda actividad sobre esta tierra, se trate del más modesto trabajo en el campo, de la medicina, de la enseñanza etc. Toda acción natural puede así transformarse en oración, pero no por ello está menos sometida al respeto de sus reglas propias de perfección, que son de orden natural. Pero el orden político, porque es arquitectónico, las sobrepasa en importancia: «El campo de la más amplia caridad es la caridad política, del cual se puede decir que ningún otro le es superior, salvo el de la religión». Así se expresaba Pío XI en 1927 (13). Cualesquiera que puedan ser los juicios que

⁽¹²⁾ Pío XII, Radiomensaje de Pentecostés, 1 de junio de 1941, La solemnità, sobre el cincuentenario de Rerum novarum, núm. 5 (Doctrina pontificia, III Documentos sociales, Madrid, BAC, 1959, pág. 954).

⁽¹³⁾ Pío XI, Discurso a los dirigentes de la Federación Universitaria Católica Italiana (FUCI), 18 de diciembre de 1927.

deban emitirse, desde el punto de vista de la historia política y religiosa, sobre las intenciones y los límites prudenciales de un papa particularmente emprendedor en el campo político, la fórmula no hace sino confirmar de una forma particularmente clara la importancia de una organización política conforme al derecho natural, como a la doctrina cristiana que lo asume, para la salvación del mayor número.

4. Desviaciones ideológicas en el siglo XX

Descuidar, aún peor, rechazar la búsqueda del orden cristiano en la Ciudad es pues una ofensa a la caridad para con los pueblos, y a la justicia sobre la cual se apoya. Dos actitudes de apariencia opuesta han conducido a semejante resultado: por un lado, el abandono del terreno político para preferir las obras sociales, o la búsqueda de situaciones preservadas, lo cual puede clasificarse en la categoría del indiferentismo político; por otro lado, otra forma de abandono del terreno, que puede considerarse como una rendición aunque haya podido dar la imagen de cierto combate político: la ilusión demócrata-cristiana, que ha llevado a integrarse pura y simplemente en la cultura política laicista, con esto además, que se ha adornado, muy farisaicamente, con las apariencias del realismo, si no incluso de la piedad. La idea de cristiandad se ha convertido, desde que en 1950 Emmanuel Mounier había proclamado su muerte (14) y, sobre todo, desde el periodo conciliar, en un verdadero objeto de repulsión y arrepentimiento histórico. El origen de ello se encuentra muy claramente en el triunfo del liberalismo católico y del modernismo en el espíritu de los teólogos, de los intelectuales católicos, del clero.

El indiferentismo político, esta manera de desinteresarse del campo específico de la Ciudad y de resumir su gobierno en una vana busca de honores, constituye la forma más sencilla del abandono del ideal de un orden político cristiano. Pero sus resortes son diversos.

⁽¹⁴⁾ E. Mounier, *Feu la chrétienté*, París, Éditions du Seuil, 1950. Nueva edición: París, DDB, 2013.

Esta actitud puede provenir de una simple y grosera ignorancia, por individualismo –cada cual para sí y Dios para todos... – o aun de una aversión por la corrupción inherente a la vida de los partidos democráticos, los cuales se cree que son la única forma de compromiso político posible. De una manera o de otra, tales actitudes o formulaciones equivalen a despreciar la política como tal y conducen a restringir la idea de realeza de Cristo a una dimensión espiritual e interna a cada individuo, omitiendo toda dimensión social, confluyendo en esto, al menos en la práctica, con el liberalismo católico, que no puede sino insistir hipócritamente en este sentido.

El indiferentismo político había sido teorizado en la época del jansenismo, en nombre de la libertad interior. Pascal profesaba la aceptación de los gobernantes, cuidando de no atentar contra el orden establecido, y situándolos en lo más bajo de la escala de valores: «Hay tres órdenes de cosas. La carne, el espíritu, la voluntad. Los carnales son los ricos, los reyes. Tienen por objeto el cuerpo. Los curiosos y doctos tienen por objeto el espíritu. Los sabios tienen por objeto la justicia» (15). En otro lugar Pascal establece una heterogeneidad entre estos tres niveles de realidad: «Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen el menor de los espíritus. Pues éste conoce a aquéllos, y a sí mismo, y los cuerpos nada conocen. Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus obras no valen el menor movimiento de caridad. Ésta es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no cabría hacer surgir un pequeño pensamiento. Esto es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no cabría extraer un movimiento de verdadera caridad. Esto es imposible y de otro orden sobrenatural» (16).

Estas posiciones presuponen todas ellas una visión pesimista de la política, en el mejor de los casos objeto de una suerte de afectada tolerancia. La cosa se aprecia en un aforismo de Jacques Maritain, puesto como epígrafe del libro de Charles Journet *Exigences chrétiennes en politique* (17): «Lo

⁽¹⁵⁾ B. PASCAL, Pensées, 17R.

⁽¹⁶⁾ Id., Fragments. Preuves de Jésus-Christ, 11/24.

⁽¹⁷⁾ París, LUF, 1945.

principal no es tener éxito, lo cual nunca dura, sino haber estado allí, lo cual es imborrable». ¡Cómo desviarse todavía más del objeto propio de la función política, del bien común, en provecho de los encantos de la aventura individual, si no incluso de la contemplación del naufragio desde la orilla! (18).

El individualismo, el enfoque subjetivista de la vida social, el liberalismo subyacen ciertamente a tales actitudes, que manifiestan un olvido de la importancia dispositiva del orden natural en la apertura a la gracia. Sin embargo convendría añadir que en segundo plano puede influir una mala comprensión de ciertos autores cristianos que, al menos en la expresión, desprecian lo natural (la bondad intrínseca de la Creación, el conocimiento filosófico alcanzado por los filósofos paganos) para no exaltar sino la vida de la gracia, como si ésta no transitase por aquél. A menudo vemos remitirse a San Agustín para considerar los gobiernos de este mundo como tantas bandas de bandidos. Pero el santo Doctor no dijo eso en La Ciudad de Dios (IV, 4), solamente planteó una pregunta: «Quita la justicia y, entonces ¿qué distingue a los Imperios de una gran banda de bandidos?». Quita la justicia: todo está aquí. Y precisamente es la justicia la que constituye el orden político natural, haciendo la caridad ofrenda de aquél a la gloria de Dios.

Un error del mismo orden puede también apoyarse sobre una lectura imprudente de muchos autores espirituales que expresan su desprecio del mundo, en el cual algunos han llegado a ver hasta huellas de pitagorismo, otra forma

⁽¹⁸⁾ Rechazando esta actitud, Marcel de Corte añadía un argumento más filosófico: «La vinculación constante que se establece histórica y metafísicamente entre el platonismo y el racionalismo nos muestra que un platonismo cristiano no puede resistir a la tentación del racionalismo que le acecha salvo abandonando toda pretensión filosófica y toda explicación filosófica del mundo y del hombre: debe refugiarse en la Fe y encerrarse en la Gracia, debe negar el orden natural en provecho del orden sobrenatural porque es arrastrado por el peso de sus principios, a saber la disociación del espíritu y de la vida, la cultura del espíritu puro de todo compromiso con la vida. Lo espiritual se absorbe entonces en lo sobrenatural y lo vital se retrograda al nivel de lo material. El hombre definido por la *mens* desparece en la irradiación del favor divino y de la Gracia. Es el sobrenaturalismo y su trágica quietud» («Anthropologie platonicienne et anthropologie aristotélicienne», *Études Carmélitaines*, 1938/1, pág. 95).

del maniqueísmo (19). La *Imitación de Cristo*, por ejemplo, contiene fórmulas que pueden dar pie a esas acusaciones: «Esta es la suma sabiduría, por desprecio del mundo ir a los reinos celestiales. [...] Los letrados se huelgan de ser vistos y tenidos por tales. Muchas cosas hay que saberlas poco o nada aprovechan al ánima; y muy loco es aquel que entiende en otras cosas que las que tocan a su salvación» (20). Podríamos multiplicar las citas que conceden algo para guardar las formas, pero que enseguida insisten en la desvalorización de las realidades naturales. Esta tendencia, o estas figuras de estilo existen pues, aunque hoy estemos mayoritariamente muy lejos de las mismas. Pueden servir de justificación a los repliegues comunitarios antipolíticos que afectan a ciertos medios católicos tradicionales, tentados de retirarse de la sociedad para crear algunas tebaidas ilusorias.

El liberalismo católico, sumamente ávido de inserción en el interior del mundo, se sitúa en principio en una posición diametralmente opuesta. El discurso que ha prevalecido en torno al Vaticano II ha verificado esta aspiración. Y se ha apoyado sobre la elaboración teórica de teólogos a lo largo de todo el siglo XX, tanto de origen germánico como francés, a partir de la aparición del modernismo. A este respecto convendría distinguir entre quienes de ellos pasaron pura y simplemente al campo del pensamiento racionalista -Loisy y su exégesis por ejemplo-, y aquellos otros que, más coherentes con la actitud política liberal-católica, se expresaron con más matices en su sutil búsqueda de una vía media. La ventaja de los primeros es que al menos presentaron un rostro claro, mientras que los segundos, en su sutileza, se mantuvieron entre dos aguas, lo cual les ofreció, con el tiempo, una mayor posibilidad de influencia. La operación del Ralliement había marcado muy profundamente a Francia y trascendió por

⁽¹⁹⁾ La filosofía de Pitágoras planteaba que lo espiritual es el bien, la materia el mal. Cfr. Robert Bultot, «Bonté des créatures et mépris du monde», Revue des sciences philosophiques et théologiques (París), vol. 62, núm. 3 (1978), págs. 361-394. Este autor quiere mostrar la realidad de los excesos de lenguaje en muchos autores espirituales, que ciertas interpretaciones piadosas tienden a negar o excusar. Pertenece claramente a la corriente del aggiornamento conciliar, pero procede a su requisitoria con mucho rigor.

⁽²⁰⁾ Imitación de Cristo, I, 1-2.

Europa. Sus efectos se conjugaron con otras corrientes, demócrata-cristiana (sobre todo en Italia), ecuménica en sentido amplio o sincrético, americanista, kantiano-hegeliana. La situación de cuasi-guerra civil en Francia, en torno al asunto Dreyfus, la aparición y desarrollo de *l'Action française* y su puesta en el Índice, el moderantismo congénito de los laicos bajo control episcopal, el catolicismo social, finalmente la «mano tendida» a los católicos por los comunistas, alimentaron una efervescencia intelectual prolongada durante todo el siglo.

Entre aquellos que prepararon de manera más neta el cambio de rumbo conciliar se situaron así teólogos jesuitas y dominicos, que se hicieron célebres en tiempos del concilio Vaticano II, tales como los padres Chenu, Congar, de Lubac. Se precisaron así dos ramas, una más directamente política, considerando que el Evangelio debía fundirse en la masa como levadura, debía «encarnarse» en las luchas del mundo -con el riesgo de perder lo sobrenatural en la forma más degradada de la naturaleza, la ideología; fue la tendencia del padre Chenu, O.P., de los católicos progresistas, como el padre Montuclard, otro dominico –reducido al estado laical en 1953–, y de un cierto número de curas-obreros. La otra rama se definía en sentido inverso, pretendiendo encontrar en la misma naturaleza una «aspiración» a la vida divina, a partir de gérmenes presentes en el mundo. Uno de sus representantes caricaturescos fue el jesuita Teilhard de Chardin, con su famosa fórmula «todo lo que asciende, converge» hacia un Cristo «Punto Omega» de la evolución. Al mismo tiempo, las desviaciones extremas de unos y otros sirvieron para comprender hasta dónde podían conducir principios erróneos, incluso presentados bajo una luz más moderada o ambigua.

Y tal es el caso de la corriente filosófica y teológica inspirada por el filósofo y teólogo (proto-existencialista y antitomista) Maurice Blondel (1861-1949), y de la «nouvelle théologie» que se definió principalmente a partir de él en gran medida, después en torno a Henri de Lubac. Abordar en detalle el discurrir de estos autores y de quienes les siguieron por el mismo surco es aquí imposible, habida cuenta de la cantidad y sutileza de las polémicas que rodearon este conjunto intelectual, por otro lado complejo a causa de su inserción en ásperas

controversias (21). Este sistema de pensamiento fue el que, si bien tácitamente, tuvo Pío XII en el punto de mira de su encíclica Humani Generis (1950). Blondel, que mantenía relaciones con los modernistas, se atrajo pronto la censura de teólogos tradicionales como los dominicos Garrigou-Lagrange o Gagnebet, Schwalm o aun el jesuita Tonquédec, pero también de algunos personajes de menor relieve y de tono inquisitorial, quienes le proporcionaron un pretexto útil para endurecerse en sus posiciones. Pero su sistema procede de una verdadera aversión. Al comienzo, su oposición se había cristalizado sobre la cuestión de la apologética, donde algunos habían llegado a una presentación racionalista de los motivos de creer, convirtiendo de hecho el acto de fe en una conclusión necesaria de la razón. Blondel pretendía por su parte encontrar en el ser humano no explícitamente cristiano, más que una capacidad para recibir la gracia, una necesidad existencial y ontológica de ésta para ser perfectamente hombre. El filósofo, como los modernistas, atacó directamente la neta distinción entre los dos órdenes de la naturaleza y de la gracia, y al tomismo, considerado como responsable de su divorcio, denunciando su impotencia radical para imponerse a la cultura de nuestro tiempo. Rechazando la definición de la verdad como «adaequatio rei et intellectus», le oponía la adecuación entre el espíritu y la vida. Más bien que hablar en un lenguaje desconocido por el mundo actual, convenía, según él, hablar a los contemporáneos en los términos que comprenderían. No solamente esto, sino que -y es la primera aparición de un tema trillado desde el Vaticano II- sería el propio modo de pensar escolástico el que habría provocado el divorcio con el mundo v favorecido el ateísmo.

Estas posiciones de ruptura no podían sino abocar, en el terreno político, a un enfrentamiento entre Blondel y sus amigos, por un lado, y por el otro *l'Action française*, o más

⁽²¹⁾ Sobre este asunto, ver la síntesis de Jürgen Mettepenningen, Nouvelle Théologie. New Theology inheritor of Modernism. Precursor of Vatican II, Londres, Nueva York, T&T Clark International, 2010. Esta obra muestra cómo el hogar inicial del movimiento fue Francia, pero se internacionalizó a partir de los años 1950, en torno a personajes como Edward Schillebeeckx y Piet Schoonenberg en los Países Bajos, Karl Rahner y Johan Baptist Metz en Alemania.

exactamente los católicos admiradores de Charles Maurras y sus apoyos eclesiásticos, en particular el jesuita Pedro Descoqs. Blondel les reprochaba con agresividad una actitud designada por un neologismo fabricado por él, el extrinsecismo, con el cual quería designar un pensamiento plantado en el exterior, una suerte de filosofía idealista o ideología que se intenta imponer a un mundo que no sabe qué hacer con ella. La misma expresión le servía para rechazar la diferencia radical entre la naturaleza y la gracia, conducente, según Blondel, a sostener la idea de una «naturaleza pura» sin existencia de hecho (22). Hablaba también de monoforismo, lo cual quizá haya que traducir hoy como «pensamiento único y rigidez mental». No hace falta decir que las nociones de derecho natural y de cristiandad, de orden político al cual convendría referirse para que reine la paz en los pueblos y entre ellos, se ven así enteramente desquiciadas. Es del interior mismo del pensamiento moderno y de las aspiraciones del hombre contemporáneo desde donde debería partir la reflexión.

Todos los desarrollos ulteriores de la Nueva Teología, en las dos vías ya indicadas, no hacen sino amplificar estas posiciones iniciales. Desde el punto de vista estrictamente teológico, es Henri de Lubac quien presentó el sistema más elaborado, conducente a destruir «la posibilidad misma de una teología dogmática», juzgada como «extrínseca» (23).

⁽²²⁾ Charles Journet, con mucho acierto, resume así la situación: «Aquellos escolásticos que, desconociendo la profundidad de la herida original, se contentaban con oponer el hombre caído y el hombre de la naturaleza pura sicut nudatus a nudo, perdían el punto de vista de la inserción de la gracia en la naturaleza, y corrían el riesgo de imaginar una naturaleza humana encerrada en sí misma a la cual la gracia vendría a superponerse sin penetrarla. Preparaban la reacción de los teólogos que, deseosos hoy de insistir sobre la compenetración de la naturaleza y de la gracia, piensan poder inducir en la naturaleza una postulación incondicional de la gracia y de la visión divina» (Ch. Journet, L'Église du Verbe incarné, vol. III, 2ª parte, La structure interne de l'Église et son unité catholique, Friburgo, Éditions Saint Augustin, 2000, pág. 1278).

⁽²³⁾ Cfr. John Milbank, *Le milieu suspendu*, París, Éditions du Cerf-Ad Solem, 2006, pág. 42. Esta obra, escrita por el principal representante de la corriente *Radical Orthodoxy*, saca muy bien a la luz la idea conductora de Henri de Lubac, discípulo directo de Maurice Blondel y gran defensor de Teilhard de Chardin, de quien «teologiza» las aspiraciones, «la animación del cosmos por la gracia que atraviesa la humanidad», para terminar en la herejía de la apocatástasis que «sin duda no dejó de atraer a Lubac» (*ibid.*, págs. 134-135).

Se advertirá de pasada que la corriente blondeliana y las incidencias políticas de la Nueva Teología han dejado en nada los intentos de Jacques Maritain por acreditar la idea de una «nueva cristiandad profana», por muy liberal e ilusoria que fuese. Es fácil comprender por qué, puesto que Maritain todavía pretendía situarse en el interior del tomismo, mientras que esta corriente lo rechazaba o lo subvertía al historizarlo. En esta óptica, es más bien Mounier y el equipo de la revista *Esprit* los que captarían su favor.

Peter Heinrici, antiguo profesor en la Universidad Gregoriana y después obispo auxiliar de Coira, en Suiza, expresó este juicio en 2003: «En mi opinión Blondel es el filósofo del Vaticano II, en particular por su convicción de que hay una verdadera compenetración entre las realidades terrenales y la gracia divina. La modernidad no es un adversario que haya que combatir, sino una vía de acceso al cristianismo» (24). Este juicio es frecuentemente compartido por los historiadores recientes.

Pretendiendo hacer cesar el hiato entre la vida de los hombres de nuestro tiempo y su vocación divina, esta corriente dominante hasta estos últimos años no ha hecho sino precipitarlos al abismo de la postmodernidad. La tentativa de nuevo «passage aux barbares» (paso a los bárbaros) que habían deseado los católicos liberales del siglo XIX, recientemente transformado en salida a las «periferias», acaba en derrota. Nos queda volver pacientemente, pero de manera resuelta, a los fundamentos de la razón natural, único pedestal sobre el cual puede descansar una reflexión política auténticamente cristiana, único medio igualmente para evitar hundirse definitivamente en la confusión.

⁽²⁴⁾ Entrevista en *l'Espresso*, 13 de febrero de 2003. Citado en B. Dumont, «Blondel, à quatre-vingt-dix ans de la Semaine sociales de Bordeaux», *Catholica* (París), núm. 149 (otoño 2020). En ese artículo se cita igualmente al jesuita belga Andreas Lind, participante en un coloquio organizado en noviembre de 2019 en Aix-en-Provence para celebrar el 70° aniversario de la muerte del filósofo, quien puso en evidencia el «vínculo fundamental» existente entre Blondel y el pensamiento bergogliano de la *inclusión*. Oponiendo lo *real* a lo *nocional*, la «realidad de la vida concreta» a la «teoría abstracta», explicaba así esta fórmula de apariencia abstrusa: «la realidad es superior a la idea».