

Cómo se ha entendido el «modernismo teológico» Discusión historiográfica

César IZQUIERDO

Resumen: El presente trabajo toma como punto de referencia la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, de Pío X, y el Decreto *Lamentabili sane exitu*, publicados ambos en 1907, mediante los cuales se condenaba el modernismo teológico. A partir de estos documentos magisteriales, se dirige la mirada al *antes*, es decir a la existencia y naturaleza del modernismo; y al *después*, examinando la recepción de la doctrina de *Pascendi* y *Lamentabili*, y revisando la actitud histórico-teológica con que se reciben e interpretan esos documentos.

El autor considera que el modernismo teológico tuvo una identidad histórica propia en algunos países europeos, especialmente en Francia, Italia, Gran Bretaña y Alemania. Para la comprensión del modernismo y de los documentos que lo condenaron propone la distinción entre *actitud*, *movimiento* y *crisis* modernistas.

En el trabajo se examina la forma como –teniendo detrás la experiencia del modernismo– se aplica el principio de modernidad a la fe cristiana. Tras analizar –también históricamente– el concepto de modernidad, remite a una reciente reflexión de Benedicto XVI a propósito de la interpretación del Vaticano II, que resulta iluminadora para el juicio sobre el modernismo y los documentos que lo censuraron.

Palabras clave: Modernismo, modernidad, Pascendi, Lamentabili, Iglesia siglo XX.

Abstract: This article studies *Pascendi Dominici gregis*, the encyclical of Pius X, and the decree *Lamentabili sane exitu*, both published in 1907, that condemn theological modernism. With these magisterial documents in mind, the author first examines the time prior to their publishing, concentrating on the existence and nature of modernism. Then he examines the theological-historical attitude with which the documents are received and interpreted.

The author considers that theological modernism had its own historical identity in several European countries, especially France, Italy, Great Britain and Germany. In order to understand modernism and the documents that condemned it, the author proposes to distinguish between modernist *attitude*, *movement* and *crisis*.

With respect to the modernist crisis, the article examines how the principle of modernity is applied to the Christian faith. After analyzing the historical concept of modernity, the author cites a recent reflection of Benedict XVI on the interpretation of Vatican II, which helps to understand modernism and the documents that censured it.

Key words: Modernism, modernity, Pascendi, Lamentabili, 20th century Church.

En 2007 se cumple el centenario de la publicación del Decreto del Santo Oficio *Lamentabili sane exitu* (3 de julio de 1907) y de la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, de Pío X (8 de septiembre de 1907). En ambos textos se condenaba el llamado modernismo o las doctrinas modernistas (si bien el término modernismo sólo aparece en la encíclica). Al cumplirse este centenario no es difícil observar que el conjunto de fenómenos que de un modo u otro constituyen el contexto de los documentos de la Santa Sede siguen teniendo una presencia tanto en la historiografía como en la teología. No será por ello inoportuno volver a examinar desde un punto de vista histórico-teológico el fenómeno modernista y las intervenciones de Roma aun a riesgo de ofrecer simplemente otro trabajo más sobre el modernismo.

El «modernismo» teológico desata casi inmediatamente actitudes y reacciones apasionadas. Para algunos, sigue representando aún hoy día el problema fundamental de la Iglesia en el campo doctrinal. Para otros, fue la oportunidad perdida de que la Iglesia acompañara su paso con el mundo moderno. Para los primeros los documentos cuyo centenario ocurre este año siguen manteniendo toda su frescura y validez, de forma que son documentos doctrinales de referencia obligada porque ofrecen una claridad y plenitud de enseñanza como no se ha conocido posteriormente. Para los segundos, tanto *Lamentabili* como *Pascendi* fueron una muestra de incompreensión por parte del Magisterio de la Iglesia y una insoportable medida disciplinar que aplastó, después de caricaturizarlas, muchas iniciativas y energías sanamente renovadoras. Estos dos acercamientos a la cuestión han producido abundante literatura marcadamente apologética en una u otra orientación: o bien una defensa que va más allá de lo que los documentos magisteriales afirman, o bien una justificación de los autores que podían ser considerados como modernistas y un juicio duro sobre la oportunidad y justicia de lo que esos documentos afirmaron. Así pues, es innegable que en el examen del modernismo intervienen con frecuencia elementos ideológicos de uno u otro signo que son un verdadero obstáculo para un examen ponderado de lo que el modernismo fue y de las medidas que a propósito de él tomó la autoridad de la Iglesia.

El presente trabajo toma como punto de referencia los dos documentos ya señalados, y a partir de ellos mira al antes y al después. *Antes*, es decir, al fenómeno del modernismo; *después*, o sea a las reacciones inmediatas a su publicación y a un examen de las tendencias actuales en la explicación del fenómeno modernista. Finalmente se abordarán las relaciones entre modernismo y edad moderna, tratando de extraer algunas conclusiones para nuestro tiempo.

I. *Antes de Pascendi, ¿existía el modernismo?*

La pregunta de si existía el modernismo antes de *Pascendi* exige tener previamente una idea de qué es el modernismo. Para algunos autores el modernismo es un constructo de la encíclica *Pascendi*¹. La razón es que no hay ningún autor que reúna en sí mismo la des-

1. El término «modernismo» y «modernista» fue consagrado por la encíclica *Pascendi* (1907), donde aparece repetidas veces. Muy pronto se comenzó a discutir sobre el origen de esos términos. Por ejemplo, Th. DELMONT, *Modernisme et modernistes*, Paris-Lyon 1909, pp. 1 ss, los atribuye a Murri.

cripción plena que del modernismo y de los modernistas hace la encíclica. ¿Significaría eso que el modernismo sólo existe en la encíclica? Se plantea así la cuestión de la identidad del modernismo.

Por diversos motivos, el término «modernismo» está rodeado por zonas de ambigüedad en su significado. Entre otras razones, porque es usado también en ámbitos diversos al religioso y teológico. El modernismo, por ejemplo, en España fue una realidad intensa y extendida en el mundo de las artes. Hay una poesía, arquitectura, pintura modernistas, pero en cambio el modernismo es prácticamente inexistente en el campo teológico: en efecto, en España no se dio modernismo entre teólogos y eclesiásticos en general (aunque a partir de *Lamentabili* y *Pascendi* hubo bastantes escritos en contra del modernismo teológico).

A lo anterior se debe añadir que no resulta tarea fácil determinar los contornos exactos del modernismo, porque no se trató de una escuela ni siquiera de una corriente organizada dentro del pensamiento católico. Aunque no faltaron relaciones entre los protagonistas de la crisis, especialmente a raíz de las condenas de 1907, el modernismo no alcanzó una unidad de acción a pesar de los esfuerzos realizados, sobre todo, por autores italianos, por el protestante francés Paul Sabatier o por el barón Friedrich von Hügel².

Teniendo en cuenta lo anterior no se puede negar, sin embargo, que los términos «modernista» y «modernismo» que designaban, sobre todo a partir de los documentos del magisterio eclesiástico, doctrinas y autores diversos apuntaban a un movimiento con una identidad histórica propia³. Es cierto que la encíclica *Pascendi* de Pío X sistematizó los principios más o menos comunes que imbuían a los diversos autores, pero no se le puede atribuir por eso el ser la creadora de algo inexistente. El hecho de que ofrezca el retrato de un modernista «ideal» y no el de un modernista histórico-concreto, «de carne y hueso», no anula el valor de la síntesis de rasgos de un modernista tipo. Toda posición tiene implícitos, presupuestos y condiciones de posibilidad de los que los autores no son necesariamente conscientes. De hecho, la investigación humanística encuentra un filo nutrido en los contextos históricos e ideológicos en los que se sitúan obras, pensamientos y sistemas de los

Cfr. sobre esta cuestión. J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929, p. 4; M. GUASCO, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, Bilbao 2000, pp. 26-29.

2. Entre estas iniciativas, cabe destacar la reunión de Molveno, en el Trentino, algunas semanas antes de la publicación de *Lamentabili*, que tuvo escasos resultados: cfr. M. GUASCO, *El modernismo*, cit., pp. 156-162. Un intento de movilización modernista más tardío fue la «Revue moderniste internationale», fundada en Ginebra en 1910 por Antonino De Stefano, sacerdote siciliano que había abandonado el ministerio. La revista tuvo apenas tres años de una lánguida existencia.

3. B. M. REARDON, *Roman Catholic Modernism*, en N. SMART-J. CLAYTON-St. KATZ-P. SHERRY (eds.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, 2 (Cambridge, 1985), p. 141: «It has to be admitted that with its internal diversity the Modernist enterprise acquired an historical identity...». Este juicio matiza el excesivamente sumario de E. Poulat según el cual «el modernismo no ha constituido nunca un movimiento homogéneo con un pensamiento sistemático, a no ser en la reconstitución que ofrece la encíclica» (E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962; trad. española: *La crisis modernista. Historia, dogma, crítica*, Madrid 1974, p. 9).

diversos autores. Por esta razón, y sin entrar por el momento en lo ajustado o no de la síntesis de *Pascendi* sobre un modernista tipo, no creo que el argumento de que ninguno defendía todo lo que afirma la encíclica tenga más fuerza que la que, por otra parte, resulta evidente: la identidad de ese modernista ideal no era histórica sino ideológica.

Un ejemplo de la identidad que el modernismo presentaba ya en la conciencia de muchas personas es la siguiente descripción que aparece en una obra publicada en 1906, el año anterior a la *Pascendi*: «El Modernismo, corrupción del verdadero y genuino concepto de modernidad, es el morboso y funesto estado de no pocas conciencias católicas, en general jóvenes, que afirman y profesan aspiraciones, opiniones, tendencias, ideas multiformes que –tomando a veces aquí o allá la forma de un sistema– pretenden dar nuevas bases y nuevos ropajes a la sociedad, a la política, a la filosofía, a la teología, a la Iglesia, al cristianismo»⁴. Entre los temas que enumera Cavallanti están el reformismo religioso, la crítica bíblica, la crítica religiosa, el feminismo, la cuestión romana, el liberalismo, etc.

Posiblemente la mejor forma de caracterizar al modernismo en términos sociológicos sea designarlo como un «movimiento» que acabó provocando una crisis. ¿Qué es lo que caracteriza a un movimiento? En primer lugar la acción de los promotores de ideas o principios que encuentran acogida en otros que a su vez actúan por su cuenta sin necesidad de una conexión explícita con los anteriores. En un movimiento se puede participar de diversas formas y con diferentes grados de identificación y de compromiso. Lo que preside a un movimiento no es la organización sino la comunión en principios u objetivos o, si se prefiere, un clima o atmósfera en el que se respiran ideas semejantes y en el que se hace presente una sensibilidad compartida que lleva a reaccionar ante la realidad siguiendo pautas similares. Es como si un espíritu determinado alentara en un espacio y tiempo particulares, impulsando a llevarlo a la práctica a través de la propia actividad.

Si es válido lo que se acaba de describir, podemos ir concretando la fisonomía del modernismo atendiendo a sus rasgos más sobresalientes. Así pues, cabe afirmar que el modernismo fue un movimiento intelectual que se desarrolló a finales del XIX y principios del XX⁵ en

4. S.A. CAVALLANTI, *Modernismo e modernisti*, Tipografia Ven. A. Luzzago, Brescia 1906, p. 1: «Il Modernismo, contraffazione del vero e genuino concetto di modernità, è il morboso e funesto stato di non poche coscienze cattoliche per lo più giovanili, affermanti e professanti aspirazioni, opinioni, tendenze, idee multiforme, le quali –prendendo alle volte quà e là forma di sistema– cospirano a dar nuove basi e nuove vesti alla società, alla politica, alla filosofia, alla teologia, alla Chiesa, al cristianesimo». La discusión sobre el concepto de modernismo aparecía ya en documentos destinados a Pío X, como se ve en la relación de Ciriaco Uttini que, después de haber ejercido como visitador apostólico en las diócesis de Comarchio (en 1905) y Faenza (en 1906), presenta una larga y matizada exposición sobre los fenómenos que quedaban incluidos en el llamado modernismo. Cfr. A. M. DIEGUEZ-S. PAGANO, *Le carte del «sacro tavolo». Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato*, I, Città del Vaticano 2006, pp. 130-141, especialmente 133-136.

5. B. M. REARDON, *Roman Catholic Modernism*, cit., p. 141. Repite lo ya dicho por A. VIDLER (*The Church in an Age of Revolution. 1789 to the present day*, London 1962, p. 17-19). El movimiento modernista es aquel «which began about 1890, which was condemned by papacy in 1907, and which virtually came to an end about 1910». De forma parecida, A. VIDLER, *A variety of Catholic modernists*, Cambridge, 1970, p. 1.

el ámbito eclesial, sobre todo en Francia y, de modo distinto, en Italia, Alemania e Inglaterra, y que incidía en diversos campos: filosofía, exégesis, historia, reforma interior de la Iglesia⁶. En todos ellos, los modernistas querían dar una respuesta acorde con los nuevos tiempos al conjunto de problemas intelectuales que afectaban a la vida católica a raíz de la «revolución del pensamiento» operada en el curso del siglo XIX⁷. Por esa razón, Loisy pudo escribir que «el modernismo es un intento de reforma del régimen católico romano, comenzando por su régimen intelectual»⁸.

6. La bibliografía sobre el modernismo es muy abundante. Un trabajo temprano y de gran interés dada la personalidad de su autor, fue la serie de artículos publicados por Ferdinand Mourret, sacerdote e historiador que había participado junto a Blondel en las vicisitudes de los años centrales de la crisis: F. MOURRET, *Quelques épisodes de l'Histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X. La Crise Moderniste*, en «Revue Apologétique», 35 (octubre 1922-15 mars 1923) 5-23; 77-93; 145-152; 287-296; 412-419; 530-543; 601-609; 665-673. La obra más abarcante sobre todo el movimiento sigue siendo, a pesar de los años transcurridos, la de J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, Paris 1929. En la obra de Rivière pueden encontrarse las referencias de la mayor parte de las obras de autores modernistas. A partir de finales de los años 50 la bibliografía se polariza en dos direcciones muy marcadas: una –que venía siendo la habitual hasta entonces– en la línea de la descripción del modernismo hecha en la encíclica *Pascendi*, y la otra, revisionista, que considera al movimiento como sustancialmente válido y juzga las medidas tomadas contra los autores modernistas como un freno y un retroceso de la inteligencia católica de vanguardia. Cfr. E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962; trad. española: *La crisis modernista. Historia, dogma, crítica*, Madrid 1974, que aporta una documentación muy interesante aunque se puede discutir a veces su interpretación; el mismo Poulat es autor de otros muchos escritos sobre el mismo tema; R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo*, Pamplona 1972; R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme*, Paris 1980; A. BOLAND, *La crise moderniste hier et aujourd'hui: un parcours spirituel*, Paris 1980; M. GUASCO, *Modernismo: i fatti, le idee, i personaggi*, Milano 1995; trad española: *El modernismo, los hechos, las ideas, los personajes*, Bilbao 2000; P. COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme français (1893-1914)*, Paris 1997; A. BOTTI-R. CERRATO (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, Urbino 2000. Algunas informaciones bibliográficas sobre el modernismo, a partir de los años 60 son las siguientes: P. COUSIN, *Le mouvement moderniste. Regard sur quelques publications récentes*, en «Ami du Clergé», 74 (1964) 241-251; R. AUBERT, *Publications récentes autour du modernisme*, en «Concilium», 17 (1966) 81-94. P. OLIVIER, *Travaux récents sur les modernistes et le modernisme*, en «Recherches de sciences religieuses», 64 (1976) 95-136; 70 (1982) 237-268; ID., *Les Modernismes et les modernistes: Travaux récents*, en «Recherches de science religieuse», 74 (1986) 399-440.

7. A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris 1965, p. 671. «Alors que les catholiques libéraux, les catholiques sociaux et les démocrates chrétiens cherchaient à résoudre les problèmes politiques et sociaux posés à l'Église par la révolution de 1789 et la révolution industrielle, les modernistes travaillèrent à la solution des problèmes intellectuels qui résultaient de la révolution de la pensée opérée au cours du XIX^e siècle. Il ne s'agissait pas pour eux d'évolution politique ni de transformations sociales, mais de philosophie, de théologie, d'exégèse et de la réforme intérieure de l'Église».

8. Carta del 18.11.1935, en R. DE BOYER DE SAINTE-SUZANNE, *Alfred Loisy: entre la foi et l'incroyance*, Paris 1968, p. 172: «Le modernisme est un essai de réforme du régime catholique romain, à commencer par son régime intellectuel».

1. Lugares y nombres

La encíclica *Pascendi* salía al paso sobre todo de Loisy y Tyrrell, pero no dejaba de afrontar las doctrinas de otros autores aunque, como es sabido, ninguno de ellos aparece nombrado. Fenómenos que se podían considerar modernistas se daban en Francia, en Italia, en Inglaterra y en Alemania. El modernismo fue, en efecto, un fenómeno europeo. Por la misma época tuvo lugar la controversia sobre el americanismo, y algunos autores ponen a ambos –modernismo y americanismo– como elementos de una misma crisis. Pero el contexto, la génesis y el desarrollo de ambos son distintos.

El modernismo ejerció, pues, su influencia fundamentalmente en los cuatro países citados (Alemania, Inglaterra, Italia y Francia) y en cada uno de ellos adquirió unas características particulares. Damos unas rápidas pinceladas de cada uno de ellos, remitiendo a la bibliografía específica en cada caso.

Alemania: La primera manifestación de lo que sería llamado el modernismo alemán se encuentra en el 41º Katholikentag, celebrada en Colonia en 1894. Obispos, sacerdotes y laicos señalaban que la inferioridad de la ciencia de los católicos respecto a la de los protestantes y racionalistas era un hecho constante. Algunos atribuían claramente la causa a las decisiones del Vaticano I que habían desanimado el impulso de muchos. Aún así pensaban que Alemania era la nación a la que ese desfallecimiento científico afectaba menos, por lo que –en palabras de Engert– «Alemania es la tierra del futuro de la Iglesia católica» («Deutschland das Zukunftsland der Katolischen Kirche»)⁹. Dos nombres pueden ser aducidos como los más cercanos al modernismo: el de F.-X. Kraus (1840-1901), profesor de historia en la universidad de Freiburg, y el de H. Schell (1850-1906), profesor de apologética en la universidad de Würzburg.

Kraus fue un autor prolífico que escribió de temas diversos. Parte de su actividad se centró en cuestiones socio-políticas. Se le atribuye un programa anti-ultramontano formulado en estas cinco proposiciones que se hicieron célebres en Alemania: 1. Es ultramontano el que prefiere la Iglesia a la religión; 2. Es ultramontano el que identifica la Iglesia con el Papa; 3. Es ultramontano el que cree que el reino de Dios es de este mundo; 4. Es ultramontano quien cree que las convicciones religiosas pueden ser impuestas por la fuerza; 5. Es ultramontano quien está dispuesto a sacrificar su conciencia por la sentencia de una autoridad exterior¹⁰. Estas posturas eran compatibles con un profundo sentido eclesial que le llevó a permanecer siempre en la Iglesia¹¹.

Por su parte, Schell se centraba más en las fórmulas dogmáticas, defendiendo interpretaciones arriesgadas sobre la ciencia de Cristo o las penas del infierno, que fueron censuradas por la Congregación del Índice. Personalmente, Schell era un hombre de grandes

9. Th. ENGERT, *Der deutsche Modernismus*, p. 4; citado por Mourret, p. 13.

10. Cfr. F.X. KRAUS, *Liberaler Katholizismus: Biographische und Kirchenhistorische. Essays* Kommentiert und herausgegeben von Christoph Weber, Tübingen 1983.

11. Cfr. P. GODET, *François-Xavier Kraus*, en «Revue du Clergé Français», 32 (1902) 610-626; F. MOURRET, *Quelques épisodes*, cit., p. 13.

Como se ha entendido el «modernismo teológico»

cualidades, que murió piadosamente y a quien Pío X rindió homenaje por su piedad y su celo por la religión. En todo caso, el modernismo en Alemania es *sui generis*, y se encuentra muy alejado de las preocupaciones que aparecen en los otros países¹².

Francia: «El modernismo, sin duda, ha encontrado en Francia su tierra de elección»¹³. Tuvo representantes en el campo de la filosofía, con M. Hébert y sobre todo E. Le Roy; en la historia de los dogmas, con J. Turmel; de la difusión y de la historiografía, con A. Houtin. Contó con un editor, el librero E. Nourry. Podía apoyarse en revistas amigas y en periódicos entregados a la causa como la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, los *Annales de Philosophie Chrétienne*, del abate Denis, la *Revue du Clergé français*, del abate Bricout; las sucesivas publicaciones del abate Dabry, y más tarde *Demain* que Pierre Jay dirigió en Lyon. Contaba además con adeptos significados, como el protestante liberal Paul Sabatier. Incluso gozaban de la comprensión de algunos obispos, como Mons. Mignot, de Albi, o de Mons. Lacroix que dimitió de su diócesis de Tarantaise después de promulgar la encíclica *Pascendi*. Pero el representante por excelencia del modernismo francés fue Loisy.

El exegeta Alfred Loisy (1857-1940) había ocupado la cátedra de exégesis en el Instituto Católico de París, de la que fue destituido en 1893 por las tesis que defendía en sus clases y escritos. Aunque Loisy había publicado diversas obras exegeticas que sembraban confusión, lo que desencadenó la crisis fue la publicación de un librito en el que pretendía responder a *La esencia del cristianismo* de Harnack.

El 10 de noviembre de 1902 aparecieron *L'Évangile et L'Église* y los *Études évangéliques* de Loisy. El primero de ellos contenía la respuesta a Harnack¹⁴. En su libro, Loisy proponía una interpretación crítico-histórica del Evangelio a partir de la cual se podría ver su continuidad en el desarrollo del catolicismo. El problema teológico concreto, puesto en cuestión por Loisy en sus libros, era si Cristo participaba de la mentalidad de su tiempo según la cual la escatología estaba próxima. Indirectamente se trataba de si Jesucristo ignoraba lo que iba a suceder y de si tenía conciencia de su divinidad, o si esa conciencia fue el resultado de una evolución. Se aprecia clara e inmediatamente que los datos dogmáticos ahí implicados eran de primera importancia: origen y naturaleza de la Iglesia y, más importante todavía, la divinidad de Cristo. Desde un punto de vista metodológico la cuestión que se planteaba era la de la relación entre los hechos y las verdades dogmáticas. Loisy respondió a las críticas que su obra suscitó con un nuevo libro (*Autour d'un petit livre*: 1904).

12. Cfr. E. POULAT, *La crisis modernista*, cit., 16.

13. *Ibidem*, p. 18.

14. A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, II, Paris 1930, p. 159: «(Al publicar *L'Évangile et l'Église*) mi objetivo, muy explícitamente enunciado, era probar contra Harnack, que el desarrollo cristiano no es más que el Evangelio continuado, y esto se piense lo que se piense del valor sustancial del Evangelio y de su desarrollo». Y en páginas anteriores describe así el libro: «Un enunciado histórico del desarrollo cristiano, del que se deducían algunas conclusiones favorables al catolicismo, y desfavorables para el protestantismo. No había más ni menos. No era una apología del catolicismo existente; menos todavía era una máquina de guerra hábilmente camuflada que, bajo la apariencia de atacar al protestantismo, trataría de arruinar al catolicismo».

Pero lejos de disipar las dudas y perplejidades despertadas por el primero, las agravó. Estos dos libros acabaron de desencadenar la crisis que alcanzó su momento álgido con *Lamentabili* y *Pascendi*.

Gran Bretaña: En Gran Bretaña, el modernismo tiene sobre todo un nombre: George Tyrrell. Se podrían añadir otros como el del barón Friedrich von Hügel, originario de una familia de diplomáticos austríacos, hombre de gran cultura –aunque autodidacta– e inquieto por establecer relaciones con unos y con otros, y el de miss Maude Petre, biógrafa de Tyrrell, a quien recibió después de su secularización. Tyrrell –«el único teólogo auténtico en la historia del modernismo»¹⁵– fue un hombre inquieto. Educado en el calvinismo, después de varias experiencias religiosas se convirtió al catolicismo; ingresó en la Compañía de Jesús (que abandonó al cabo de unos años), se entusiasmó con la neoescolástica, de la que se convirtió en apóstol, hasta el punto de que, a causa de su dogmatismo tomista, se le privó de la cátedra de moral en el colegio de Stonyhurst. Más tarde, y de forma gradual, tendió a aventurarse fuera de los terrenos escolásticos, y en sus escritos derivó progresivamente hacia posturas anti-intelectualistas que le acercaban a un relativismo dogmático. Tyrrell insistía en la revelación como experiencia interior y daba pie a que se le presentara como defensor del carácter simbólico de los dogmas.

Italia: En Italia el modernismo aparece con una fisonomía propia. Se le ha acusado de producir un pensamiento poco original («vivía mucho de sopas recalentadas», según la famosa expresión de G. De Luca). De todos modos, como señala Guasco, se debe tomar en cuenta la originalidad del contexto italiano: «el debate teológico estaba en manos de personas comprometidas también en lo social, y que a menudo lo leían y traducían en clave de cultura política»¹⁶. No hay autores con la influencia de Loisy o Tyrrell, y la propia orientación que los protagonistas del movimiento daban a su acción y a sus publicaciones se movía más en el ambiente socio-político que en el intelectual. Dos sacerdotes, que serían excomulgados, son considerados como los modernistas italianos más notorios. Romolo Murri fue fundador de la democracia cristiana y diputado; Ernesto Buonaiuti era profesor de historia del cristianismo en la Universidad de Roma, y es el que se movía mejor en el mundo intelectual. Buonaiuti fue –como veremos más adelante– el autor del *Programa de los modernistas*, escrito de respuesta a *Pascendi*.

Entre los modernistas y los partidarios del modernismo de estos tres últimos países pronto se establecieron relaciones más o menos estrechas (la excepción era Loisy que, por carácter, era poco dado a las relaciones sociales). Amistades personales, preocupaciones comunes, intercambios epistolares, viajes ocasionales, intermediarios informados, todas estas circunstancias favorecieron la formación de un pequeño mundo, muy diverso por sus aspiraciones y por el temperamento de los individuos que lo componen, desprovisto de unidad real, de organización e incluso de dirección, pero en el que existía una sintonía mutua.

Conviene de todos modos recoger aquí una observación que han hecho varios autores: aunque el desarrollo histórico de lo que hoy conocemos como modernismo ha sido ya

15. M. GUASCO, *El modernismo*, cit., p. 61.

16. *Ibidem*, p. 73.

bastante estudiado en sus líneas generales, cada vez parece más claro que «un estudio científico del fenómeno modernista debe comenzar por una serie de monografías consagradas a individuos muy variados que por un título o por otro fueron considerados en su tiempo como modernistas»¹⁷. El estudio del modernismo debe ser sobre todo el estudio de los modernistas. A este respecto, aunque contamos con estudios sobre uno u otro aspecto de autores particulares, falta todavía un importante trabajo biográfico que resulta necesario para hacerse cargo de los avatares de la historia del modernismo. La importancia de contar con estudios sobre los protagonistas de la crisis se acrece por un doble motivo: por la inexistencia de un sistema y de una corriente o modo de acción organizado, y por otro motivo con el que no se suele contar: como toda crisis, también la modernista lo es por las personas que en ella intervienen. Las ideas en sí mismas no experimentan crisis; en cambio las personas sí, y su modo de vivir las propias circunstancias tiene a veces una importancia decisiva en el rumbo que toman las crisis.

2. Movimiento, actitud, crisis modernistas

Inicialmente, por tanto, el modernismo era un movimiento de reforma que, debidamente inserto en el propio discurrir de la Iglesia podría haber dado resultados muy distintos a los que produjo. Por ello, no se puede rechazar a priori la presencia de una inspiración auténtica que podría afectar a aspectos de la vida eclesial cuyo ciclo de validez estaba llegando a su término. De hecho, buena parte de las simpatías que uno u otro autor despertó inicialmente, tenían que ver con la comunión de intereses de reforma, especialmente en el ámbito del estudio científico de la fe. Los que participaban en el movimiento, en general, propugnaban la introducción en la Iglesia de exigencias y de métodos intelectuales nuevos. Se enfrentaban receptivamente con las exigencias de la filosofía crítica (kantismo en una u otra de sus versiones, del que recibieron un influjo a la vez intenso e impreciso), y cultivaban un aprecio incondicional de las ciencias –de modo especial del método histórico-crítico en la lectura de la Biblia–. Algunos autores conectaban con predecesores o representantes del protestantismo liberal (Schleiermacher, Spencer, Harnack y, ya en el ámbito francés, A. Sabatier). Más explícitamente filosófico, aunque discutible en su interpretación de Kant, es el influjo, en el ámbito filosófico, de autores como Cousin, Renouvier y Lachelier.

No todos los que intervinieron en el movimiento modernista se convirtieron en autores modernistas. Junto a quienes se afirmaron en sus posiciones frente a la autoridad, hubo otros que defendían una *actitud*, o unas *tendencias*¹⁸, los cuales, compartiendo algunos postulados del movimiento, buscaron sin embargo la solución de los problemas dentro de la fidelidad a la fe y sin perder la conexión con la Iglesia. Estos autores concedían también importancia primordial al sujeto y al método histórico y buscaban, en general, el diálogo con el pensamiento moderno. Pero, poseídos por una conciencia claramente católica,

17. R. AUBERT, *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris, 1975, p. 200. Cfr. P. COLIN, *L'audace et le soupçon*, cit., Paris 1997, p. 17; M. GUASCO, *El modernismo*, cit., p. 17.

18. Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo*, cit., p. 4.

detectaban las conclusiones doctrinalmente inaceptables. Todo su intento consistía en buscar un punto de unión y de diálogo entre la filosofía y la historia con la fe, con pleno respeto a ambas. Estos autores son con frecuencia bastante discutidos tanto por los filósofos como por los teólogos, ya que el empeño de hacer una síntesis de opuestos no se resuelve fácilmente, y la acusación de algún grado de racionalismo o de fideísmo suele acompañarles indistintamente, aunque no siempre sobre bases sólidas. La actitud modernista se prolongó más que el movimiento modernista.

El movimiento modernista se convirtió en la *crisis* modernista a medida que las energías desplegadas en él fueron cristalizando en doctrinas que suponían una reinterpretación de la fe cerrada a las diversas formas de asimilación o rechazo que la Iglesia tiene en su desarrollo, y particularmente al juicio de la autoridad. «Pretenden que la autoridad se acomode con la libertad», se lee en *Pascendi* (n. 41), y en esas palabras se halla una de las raíces fundamentales que es preciso examinar en el estudio del modernismo. Autores modernistas, estrictamente, son aquellos que enfrentados a la alternativa «autoridad-libertad» optaron por ésta última, y, en el caso de exigencia de sumisión a una autoridad doctrinal (el Magisterio), consumaron su elección separándose de la Iglesia.

Los autores modernistas se convirtieron en seguidores –no siempre conscientemente– de la filosofía crítica para la que el problema filosófico fundamental es las condiciones del conocer. Frente, y contra, la filosofía escolástica o neo-tomista centrada en la metafísica, la nueva mentalidad se ocupaba sobre todo del modo de conocer –que ha de ser crítico– y por tanto del sujeto, siguiendo a partir de ahí diversas rutas, pero sin poder traspasar los límites del conocimiento científico. La continuidad de la relación realidad-conocimiento-lenguaje ya no se admitía, y el sujeto con su ley de interioridad y libertad era asumido como punto de partida necesario. Cuando este planteamiento se llevaba al conocimiento religioso, la fe dejaba de ser considerada en su carácter noético para ser vista, sobre todo, como experiencia religiosa, con las consecuencias que de ahí se derivan.

Al mismo tiempo, los autores modernistas asumían los métodos histórico-críticos como la forma única de conocer el pasado cristiano, para lo cual reivindicaban un campo de investigación propio, dotado de plena autonomía respecto a condicionamientos doctrinales. Sobre todo en el campo de la historia bíblica, diversos historiadores comenzaron a tratar el texto de la Escritura como un texto humano, sujeto por tanto a investigación crítica como las demás fuentes históricas. Al llegar por esa vía a conclusiones que resultaban, en ocasiones, inconciliables con la fe, se producían crisis y abrían paso, como ya había ocurrido en el protestantismo liberal, planteamientos en los que se postulaba una separación entre el dato histórico y el objeto de fe, que encontraba su apoyo último en la distinción kantiana entre la razón pura y la razón práctica.

La crisis se había desencadenado ya anteriormente, pero estalló en el momento en que la autoridad eclesial comenzó a intervenir en relación con escritos de algunos autores. La intervención consistía sobre todo en poner en el *Índice de libros prohibidos* determinadas obras que eran juzgadas erróneas desde el punto de vista de la fe. Se trataba de casos aislados pero al mismo tiempo se consideraba como un medio necesario para enfrentar un clima teológico que suponía un peligro para la fe. El momento culminante de este proceso viene representado por la encíclica *Pascendi* y el decreto *Lamentabili*.

3. Modernismo y actitud de Pío X

Un esquema de respuesta que se ha hecho habitual al tratar el modernismo es presentar, con más o menos matices, las intervenciones de Pío X como un aplastamiento de energías renovadoras que estaban rejuveneciendo la Iglesia. Según esta explicación, desde finales del XIX estaban surgiendo dentro de la Iglesia manifestaciones en diversos campos del saber y de la actividad social y eclesial promovidos por personas sensibles al atraso de la ciencia eclesiástica y del funcionamiento mismo de la Iglesia. A través de su trabajo y de sus iniciativas trataban de incorporar a la Iglesia al proceso general de modernización que estaba experimentando Europa desde hacía un par de siglos.

En este proceso era inevitable que hubiera tanteos, problemas de adaptación, y hasta crisis de asimilación de lo nuevo a lo tradicional. «Había que tomar en serio la consistencia y el valor de la cultura moderna; había que introducir en la Iglesia exigencias y métodos intelectuales nuevos. Siempre en esa perspectiva, la crisis modernista hubiera podido ser una crisis de crecimiento, un momento turbulento, sin duda, pero que tendía a un nuevo equilibrio. ¿Qué es lo que ha impedido este resultado positivo? ¿La insuficiencia de los autores que se involucraron en esa empresa? Sin duda, y se debe verificar caso por caso. Pero la crisis viene también de la debilidad de las autoridades eclesiásticas y de los teólogos neo-escolásticos que no supieron reconocer la legitimidad de la crítica histórica, ni dejaron a la razón el espacio que le pertenece. Desde este punto de vista, la encíclica *Pascendi* en lugar de poner remedio a la crisis, si no la ha creado, la ha agravado a causa de la incompreensión que muestra en relación con los problemas reales de la época»¹⁹.

Según esa interpretación, el Papa Sarto, que por su formación tradicional y por su experiencia fundamentalmente pastoral sería incapaz de comprender el alcance y los matices de las nuevas propuestas, decidió seguir el camino de la seguridad plena y en lugar de afrontar los problemas mediante el examen científico y con apertura de mente, quiso acabar con ellos a través de enérgicas medidas disciplinares que aplastaron todo lo que había de malo y de bueno en los llamados «modernistas». De esa forma, el modernismo acabó pero los problemas que había planteado seguían sin solución como mostraría la historia de la teología del siglo XX.

Esta explicación se halla actualmente generalizada en la visión del modernismo que domina entre los teólogos. Detrás de ella hay bastantes estudios históricos parciales que se mueven en esa línea. Y sin embargo, esa explicación debe ser sometida a un examen más profundo para poner a prueba su consistencia o inconsistencia teniendo en cuenta no sólo algunos datos sino el conjunto de fenómenos que entraron en el proceso que acabó, en cierto modo, con la aparición de *Pascendi* y *Lamentabili*.

Quizás no sea inútil subrayar la existencia de un proceso: *Pascendi* no fue resultado de una decisión repentina del Papa, de quien se sabe, por ejemplo, que se resistió durante bastante tiempo a promulgar textos condenatorios contra los modernistas²⁰. Dar la impre-

19. P. COLIN, *L'audace et la soupçon*, cit., p. 30

20. Cfr. F. MOURRET, *Quelques épisodes*, cit., p. 415.

sión de que los documentos que nos ocupan fueron fruto de una decisión precipitada y poco consciente del alcance que tenían, puede ser cómodo para la hermenéutica revisionista del modernismo, pero no es realista, y corre el peligro de caer en la misma incomprensión de que se acusa a los protagonistas de la condena del modernismo. A ellos se los descalifica porque, se dice, no eran capaces de entender lo que estaba en juego, por lo que actuaron de un modo autoritario y exclusivamente negativo. Ahora bien, ¿no es una crasa falta de comprensión afirmar que los documentos antimodernistas se debieran solamente a incomprensión y temor? ¿No será necesario tomar en cuenta también otros aspectos que influyeron decisivamente en las decisiones que se tomaron?

A veces se ha contrapuesto a Pío X con su predecesor, León XIII, y con su sucesor, Benedicto XV, con el fin de subrayar el carácter enérgico, volcado en la acción hasta llegar a la intransigencia del primero, frente a la mayor comprensión y apertura de mente de los otros dos pontífices. Evidentemente, cada Papa tiene su temperamento, pero en la línea de la enseñanza hay una perfecta continuidad. Fue a Pío X a quien correspondió afrontar la crisis que despertaron los libritos rojos de Loisy, y no sabemos cómo hubieran actuado los otros pontífices. Pero sabemos lo que —en circunstancias distintas— enseñaron aquellos.

León XIII, por ejemplo, publicó dos encíclicas dirigidas a los obispos franceses e italianos respectivamente, sobre la formación de los futuros sacerdotes. En ambas avisa con urgencia de la necesidad de velar por la enseñanza, condenando doctrinas erróneas:

«Si se mira a la crítica condición de los tiempos en que vivimos (...) verá sin dificultad que la causa de los males que nos oprimen y nos amenazan reside en el hecho de que opiniones erróneas sobre todas las cuestiones, humanas y divinas han pasado de las escuelas filosóficas a todos los ámbitos de la sociedad y han sido aceptadas por un gran número de mentes. Renovamos nuestra condena de aquellas enseñanzas que de filosofía tienen solamente el nombre, y que al afectar al fundamento mismo del conocimiento humano conducen necesariamente al escepticismo general y a la irreligión. Nos entristece profundamente saber que desde hace unos años algunos católicos se han sentido libres de seguir filosofías que bajo el pretexto engañoso de liberar a la razón humana de toda idea preconcebida y de toda ilusión, le niega el derecho de afirmar nada que vaya más allá de sus propias operaciones. De ese modo se sacrifican a un subjetivismo radical todas las certezas que la metafísica tradicional ha trazado como el fundamento necesario e inmovible para la demostración de la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma y la realidad objetiva del mundo exterior».

En cuanto a la Sagrada Escritura, León XIII se refiere a la enseñanza de *Providentissimus Deus* y pone en guardia contra las tendencias que si se introducen en la interpretación de la Biblia acabarían pronto arruinando la inspiración el carácter sobrenatural de la escritura.

«Con el pretexto de desposeer a los adversarios de la palabra revelada de los argumentos aparentemente irrefutables contra la autenticidad y veracidad de la Sagrada Escritura, algunos escritores católicos han pensado que lo mejor es adoptar ellos mismos esos argumentos (...) A la vez que animamos a los exegetas católicos a estar al día con el progreso del criti-

Como se ha entendido el «modernismo teológico»

cismo, hemos mantenido firmemente los principios que han sido sancionados por la autoridad tradicional de los Padres y de los concilios...»²¹.

Por lo demás, León XIII es el Papa más citado en *Pascendi* y, de hecho, buena parte de las medidas disciplinarias de la encíclica son simples recuerdos de las que ya había tomado el Papa Pecci en la constitución apostólica *Officiorum* sobre la condena de libros o periódicos nocivos, sobre la dirección de periódicos por los sacerdotes, o sobre las novedades que proclaman «un nuevo orden de vida cristiana, nuevos preceptos de la Iglesia, nuevas aspiraciones del espíritu moderno, nueva vocación social del clero, nueva civilización cristiana y otras muchas cosas por este estilo»²².

Benedicto XV es presentado, con frecuencia, como un Papa que marcó distancias en relación con su predecesor en el asunto del modernismo²³. Es cierto que el Papa Della Chiesa puso fin a la acción de organismos como el *Sodalitium Pianum*, de Mons. Benigni²⁴. Pero por lo que respecta a la enseñanza, la continuidad –si no el acento– es evidente. Bastaría citar el siguiente texto de la encíclica *Ad Beatissimi Apostolorum principis cathedram* (1.XI.1914)

«...algunos, anteponiendo su propio juicio a la autoridad de la Iglesia, llevaron a tal punto su temeridad que no dudaron en medir con su inteligencia aun los mismos secretos misterios de Dios, y cuanto ha revelado al hombre, y de acomodarlos a la manera de pensar de estos tiempos. Así se engendraron los monstruosos errores del Modernismo, que Nuestro Antecesor llamó justamente *síntesis de todas las herejías*, y condenó solemnemente. Nos, Venerables Hermanos, renovamos aquí esta condenación en toda su extensión; y dado que tan pestífero contagio no ha sido aún enteramente atajado, sino que todavía se manifiesta acá y allá, aunque solapadamente, Nos exhortamos a que con sumo cuidado se guarde cada uno del peligro de contraerlo. Pues de esta peste bien puede afirmarse lo que Job había dicho de otra cosa: “Fuego que devora hasta la destrucción y que consume toda mi hacienda”. Y no solamente deseamos que los católicos se guarden de los errores de los modernistas, sino también de sus tendencias, o del espíritu modernista, como suele decirse: el que queda inficionado de este espíritu rechaza con desdén todo lo que sabe a antigüedad, y busca, con avidez la novedad en todas las cosas divinas, en la celebración del culto sagrado, en las instituciones católicas, y hasta en el ejercicio privado de la piedad».

21. LEÓN XIII, Enc. *Depuis le jour* (8 de septiembre de 1899), nn. 15, 24. Tres años más tarde, León XIII se dirigía con el mismo motivo a los obispos italianos en la encíclica *Fin dal principio* (8.XII.1902) en la que escribía: «Los sacerdotes no deben ser extraños a los avances de toda buena disciplina, y reconocerán todo lo que sea útil o bueno en los nuevos métodos... Si embargo deseamos que en estas cuestiones se preste gran atención a las prescripciones sobre el estudio de los escritos clásicos, especialmente de filosofía, teología y ciencias afines. Estas prescripciones las hemos dado en muchos escritos, sobre todo en la encíclica antes mencionada (*Depuis le jour*)» (n. 8).

22. Los artículos de *Officiorum* citados en *Pascendi* son: 26, 29, 32 y 42

23. Cfr. M. GUASCO, *El modernismo*, cit., p. 186

24. La disolución del *Sodalitium Pianum* por la Congregación del concilio, en todo caso, no tuvo lugar hasta 1921, un año antes de la muerte del papa, a raíz de la difusión de una «Mémoire anonyme» –cuyo autor era F. Mourret– en la que se denunciaban las actividades de la organización. Cfr. E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris 1969, p. 12.

Quizás no sea inoportuno traer aquí, finalmente, las palabras que muchos años después escribió Pablo VI en la encíclica *Ecclesiam suam* y que testimonian que el problema del modernismo no había sido una exageración de Pío X.

«Así, por ejemplo, el fenómeno modernista –que todavía aflora en diversas tentativas de expresiones extrañas a la auténtica realidad de la religión católica–, ¿no fue precisamente un episodio de un parecido predominio de las tendencias psicológico-culturales, propias del mundo profano, sobre la fiel y genuina expresión de la doctrina y de la norma de la Iglesia de Cristo?» (n. 8).

II. Los documentos de condena del modernismo

Los documentos de condena del modernismo son el Decreto del Santo Oficio *Lamentabili sane exitu*, la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, de S. Pío X, y el motu proprio *Sacrorum Antistitum*, éste último del año 1910. En este trabajo nos referimos a los dos primeros.

1. El decreto *Lamentabili*

El decreto, de 3 de julio de 1907, recoge 65 proposiciones que no pueden ser admitidas desde un punto de vista católico (son «condenadas» y «proscritas»). La preparación de Decreto ha sido tema de interés ya desde muy pronto. Autores tan distintos y distantes como Rivière²⁵ y Poulat²⁶, entre otros, han expuesto teorías bastante coincidentes. La base para la elaboración de *Lamentabili* fue una relación de 33 proposiciones (más otras ocho en un apéndice) extraídas de *L'Évangile et l'Eglise*, y de *Autour d'un petit livre*, de Loisy, preparada por el jesuita P. Bouvier y el sulpiciano Letourneau, con la ayuda del futuro cardenal Billot²⁷. Esta relación fue presentada, en 1903, al arzobispo de París, cardenal Richard quien hizo llegar el documento al Santo Oficio. De las 41 proposiciones parisinas, 17 pasaron al decreto *Lamentabili*²⁸. Se incluyeron también proposiciones sacadas de las obras de Le Roy y de Tyrrell. El decreto no contiene el término modernismo.

25. J. RIVIÈRE, *Le modernisme*, cit., pp. 334-335

26. E. POULAT, *La crisis modernista*, pp. 95-96

27. Loisy se ha referido en varios lugares al origen de algunas proposiciones de *Lamentabili* en sus obras, particularmente en *Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi dominici gregis»*, Ceffonds 1908. Cfr. También la carta a Baudrillart: A. LOISY, *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, Ceffonds 1908, pp. 207-214. En otra carta a Mons. Baudrillart escribe: «...j'aurais pu dresser une liste encore plus longue de propositions, en marquant plus exactement la différence entre mes opinions et celles que représente l'enseignement commun de l'Église» (p. 217)

28. P. DUDON, *Les origines françaises du décret Lamentabili (1903-1907)*, en «Bulletin de littérature religieuse», 32 (1931) 73-96.

Como se ha entendido el «modernismo teológico»

El núcleo de las proposiciones condenadas en *Lamentabili* tiene que ver con cuestiones epistemológicas, mostrando así que era en ese terreno en el que se estaba jugando sobre todo la lucha con el modernismo. De hecho, comienza por el dogma que era el elemento más difícil de asimilar por el pensamiento crítico. Si la condición del conocimiento científico pasa necesariamente por la aplicación de la crítica al modo de conocer, le resulta insoportable la pretensión de una afirmación que se plantee desde sí misma y no desde las condiciones del conocer. Y eso es el precisamente el dogma. La primera parte de la proposición 65 –la última– tiene en este sentido el valor de síntesis: «El catolicismo actual no puede armonizarse con la verdadera ciencia, si no se transforma en un cristianismo no dogmático».

A su vez, el dogma se apoya en la autoridad de la Escritura interpretada por la Iglesia. Por ello, también la interpretación de la Escritura es objeto directo de la controversia y, en relación con ella, las relaciones entre la historia y la fe. Todo, en último término, se apoya en la persona de Jesús y en su enseñanza divina.

De modo esquemático, el decreto *Lamentabili* se estructura del siguiente modo:

- Autoridad doctrinal y disciplinar de la Iglesia (nn. 1-8)
- Autoridad humana de los Libros Sagrados (nn. 9-19)
- La Revelación y el dogma (nn. 20-26)
- La divinidad de Jesucristo (nn. 27-38)
- Los Sacramentos (40-51)
- La Iglesia Católica y su doctrina (52-65)

Una síntesis de los principios modernistas a partir de *Lamentabili* sería el siguiente: en la determinación de la fe las fuentes son la Escritura y la Iglesia. La fuente verdaderamente es la Escritura, pero la Iglesia se ha adueñado de ella y la presenta como obra cuyo autor es Dios, que enseña una verdad divina que compete a la Iglesia señalar y determinar. Con estos principios, se formulan dogmas, es decir, verdades de fe que se deben creer en el sentido en que la autoridad los presenta. Frente a ello, los modernistas leen la Escritura con el auxilio de la ciencia crítica, y por tanto aplicando una exégesis científica y libre. De ese estudio se concluye que hay una oposición entre los dogmas de la Iglesia y los hechos de la historia. Ningún capítulo de la Escritura tiene el mismo sentido para el crítico y para el teólogo.

La distancia entre historia y fe se hace patente en la presentación de Cristo. El Cristo que muestra la historia es muy inferior al Cristo que es objeto de la fe. Para la fe, Cristo aparece como el Hijo de Dios que viene a este mundo para dar la vida en expiación por los hombres. Ese Cristo aparece con rasgos divinos, autor de milagros, fundador de la Iglesia. Pero el Cristo de la historia era un hombre, que poseía ciencia humana, sin más, que esperaba la próxima llegada de la parusía, en quien la conciencia mesiánica aparece en un momento determinado, que no enseñó un cuerpo de doctrina ni tuvo intención de fundar la Iglesia; únicamente inició un movimiento religioso adaptado o adaptable a los diversos tiempos y lugares.

A la luz de lo anterior, se ve que la Iglesia no puede reclamar un origen divino y una autoridad sobre-humana. «Los dogmas, los Sacramentos, la Jerarquía –tanto en lo que se

refiere a su concepto como a su realidad— no son más que interpretaciones y evoluciones de la mente cristiana, que hicieron crecer y perfeccionaron con añadiduras exteriores, el germen diminuto latente en el Evangelio» (proposición 54).

De hecho, la moral y los sacramentos no son sino adaptaciones de fenómenos de conciencia o de la evolución histórica que pretende convertir en inmutables. El programa de los modernistas consiste en poner en primer lugar el progreso de las ciencias en general y de la historia en particular. De ese modo se modificarán los conceptos de Dios, de la creación, de la redención, de la persona del Verbo encarnado.

Las proposiciones de *Lamentabili* invitan a diversas reflexiones. Aquí abordaremos tres aspectos que son ordinariamente los subrayados por los autores. 1. *Lamentabili* condena proposiciones que no atribuye a ningún autor; 2. La posibilidad y legitimidad de encerrar una enseñanza compleja en proposiciones aisladas; 3. El Decreto no proporciona la calificación teológica que corresponde a cada error ni, *a contrario*, la autoridad de la proposición positiva.

Respecto a la primera, es un hecho que *Lamentabili* no ha atribuido las proposiciones que condena a ningún autor. Se sabe que parte de esas proposiciones están extraídas de obras de Loisy, de Le Roy, etc, pero el documento no las relaciona con ellos. La experiencia de la enojosa discusión de la *quaestio facti* y la *quaestio iuris* en las condenas del jansenismo²⁹ era sin duda un precedente que aconsejaba la desvinculación entre doctrina y autor a la hora de censurar. Las proposiciones que se condenan lo son en el sentido que tienen en ellas mismas, independientemente de si están tal cual en una obra determinada. Este modo de proceder no tiene por qué ser, en principio, injusto con los autores. En la medida en que aparecen aisladas del contexto, las expresiones, aunque fueran literales, dejan de mantener necesariamente la relación que pudieran haber tenido con los autores, por lo que éstos podrían considerarlas incluso como ajenas a su pensamiento. Se realiza de este modo lo que la teoría del lenguaje ha subrayado: que un texto, una vez emitido, por su autor, adquiere una autonomía que interacciona con el lector. Lo único que no podría decirse es que la interpretación del lector pueda atribuirse necesariamente al autor. Quizás se podría decir que una afirmación sacada de su contexto no significa lo mismo que leída en él. Es posible, y sin duda sucede con frecuencia. Pero lo único que con ello se afirma es que una proposición aislada puede perder el significado de quien la formuló primero. No significa, en cambio, que se convierta en ininteligible.

Lo anterior nos lleva a la segunda cuestión enunciada. ¿Es posible —y es justo— encerrar una doctrina, necesariamente compleja, en proposiciones aisladas? En parte la respuesta es semejante a la anterior. Un pensamiento articulado, histórica y científicamente situado, en diálogo con otras posturas, lleno de matices, etc., no puede ser reducido a una mera proposición. Ahora bien, ¿es eso lo que pretende un documento como *Lamentabili*?

29. Inocencio X condenó en la bula «*Cum occasione*» cinco proposiciones tomadas del «*Augustinus*» de Jansenio (D. 2001-2007). Los jansenistas —Arnauld, particularmente— respondieron que ellos también las condenaban, pero que *de hecho* esas proposiciones no se encontraban en la obra de Jansenio. Cfr. J.F. CHIRON, *L'infalibilité et son objet*, Paris 1999, pp. 45-46.

Como se ha entendido el «modernismo teológico»

La respuesta es necesariamente negativa y, sin embargo, ese hecho no excluye la validez de los juicios doctrinales sobre opiniones teológicas. *Lamentabili* censura algunas conclusiones, no el proceso por el que los autores han llegado a ellas. Será tarea de *Pascendi* abordar el método que concluye en ellas.

Ciertamente, las proposiciones doctrinales no son signos matemáticos, ni tampoco artículos de un código de normas. Tienen sin embargo algo de código, como lo tiene el lenguaje en general. Aparte de lo que expresan, las proposiciones tienen un valor social en el que se mueven naturalmente quienes se identifican con esa sociedad. Hay modos de hablar propios de los grupos humanos concretos, que resultan ininteligibles o al menos ajenos a otros. Asimismo, dentro de un grupo pueden surgir modos de expresarse en los que ese grupo no se reconoce. El lenguaje en cuanto código tiene que ver con la identidad del grupo en el que el lenguaje está vivo, y puede verse rechazado por el organismo social cuando su significado no es asimilado. El carácter de código del lenguaje doctrinal tiene, en todo caso, un alcance limitado.

Cuando se trata del lenguaje que expresa la fe o al menos es acorde con la fe de la Iglesia, el carácter de código es secundario en relación con la verdad que el lenguaje doctrinal debe expresar. La verdad de lo que se dice es cuestión ineludible, y para estas alturas las posiciones que defienden una hermenéutica ilimitada de interpretaciones sucesivas (interpretaciones de interpretaciones), ajena por tanto a la verdad que es, son conocidas y han dejado patente su radical insuficiencia de cara a la revelación cristiana. Cualquier interpretación se funda en último término en la consistencia del ser y de la verdad metafísica. Es a ese nivel, es decir en el trasfondo previo a toda interpretación, donde es posible juzgar algo como verdadero o como erróneo o falso. Y es en ese nivel fundamental de la realidad en el que las cosas son de un modo o de otro, y miden la adecuación de un lenguaje para expresar su verdad.

En el nivel fundamental, metafísico y dogmático, se encuentra la expresión de la fe en Símbolos, en artículos de fe. De manera análoga, las proposiciones de un documento como *Lamentabili* se sitúan, en principio, en ese nivel en el que está implicada la verdad de fe. Decimos en principio porque, como ya se ha afirmado anteriormente, no todas las proposiciones que contiene tienen el mismo valor; es decir, no todas se sitúan en el nivel fundamental de la verdad de fe. Algunas de ellas aunque aparecen ahí incluyen elementos que se sitúan más en el nivel histórico que en el dogmático. Con ello llegamos al punto tercero, el que se refiere a la calificación teológica de las proposiciones del decreto.

La ausencia de calificación teológica ha sido valorada de forma diferente. «Los espíritus pacíficos –escribía Mourret³⁰– han agradecido al Papa que no haya nombrado a los autores de las proposiciones sospechosas, así como el hecho de no haberlas calificado con la nota de heréticas aunque varias de ellas sean claramente opuestas al dogma». En su reciente monografía, en cambio, P. Colin se lamenta de no saber a qué atenernos con las diversas proposiciones: «¿Son “heréticas”, “próximas a la herejía” o merecen alguna otra calificación en la escala de las notas teológicas?»³¹. Ya en su obra de 1929 sobre el modernismo, J. Ri-

30. F. MOURRET, *Quelques épisodes*, cit., p. 418.

31. P. COLIN, *L'audace et la soupçon*, cit., p. 247.

vière aborda la cuestión y señala que la interpretación del valor de *Lamentabili*, como de otro tipo de textos doctrinales, depende de las reglas generales de interpretación de estos documentos «y de las relaciones contingentes que mantiene con la crisis doctrinal que trata de poner en claro»³². Y añade que desde el punto de vista canónico, «el decreto *Lamentabili* se sitúa sin duda entre las especies inferiores de magisterio. Es solamente un acto del Santo Oficio, aprobado por el Papa *in forma communi*»³³. Por tanto, la valoración de cada afirmación habrá de inspirarse en principios distintos a la naturaleza del decreto.

Si se atiende a otros aspectos, la cuestión de la calificación teológica de las proposiciones de *Lamentabili* es secundaria por varias razones. En primer lugar, porque al tratarse en la mayor parte de los casos de proposiciones negativas que no van acompañadas de una explicación doctrinal previa, como sucede en los cánones de los concilios, se debe entender que la condenación se refiere a la proposición en su sentido literal ya que las proposiciones negativas no manifiestan de ningún modo la naturaleza de algo³⁴. Como se ha escrito, la forma negativa tiene la ventaja de no prejuzgar la elaboración ulterior: «apela normalmente al trabajo teológico y puede paradójicamente ser garantía de un cierto pluralismo y de libertad de investigación»³⁵.

Pongamos un ejemplo: la proposición 21 de *Lamentabili* condena que la revelación «*non fuit cum Apostolis completa*». De ahí sin embargo no se puede concluir ninguna enseñanza positiva de cómo o cuándo esa revelación quedó completa; lo único que excluye es que para quedar completa, la revelación pueda ir más allá de los Apóstoles. Este es el criterio *apostólico* sobre el final de la revelación pública. Pero la teología ha expuesto legítimamente para explicar el final y plenitud de la revelación otros criterios, además del apostólico, como es sobre todo el criterio cristológico: la revelación queda completa con Cristo, lo cual no contradice la referencia a los Apóstoles. *Dei Verbum*, concretamente relaciona el final de la revelación no tanto con los Apóstoles como con Cristo: «La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor» (DV 4).

Por otra parte, la necesidad ineludible de interpretar los textos lleva a que exista una zona de indeterminación y de variabilidad en su significado, lo cual impide tratarlos como entidades matemáticas de sentido y valor permanentes. Las proposiciones del decreto *Lamentabili* –por concretar lo que estamos tratando– pueden y deben ser interpretadas, pero su carácter prácticamente de fórmula, y la forma negativa que implica (son condenadas=no son correctas o no se pueden admitir) ponen límite a una sucesión ilimitada de interpretaciones y orientan sobre las conclusiones que el trabajo teológico debe evitar.

Por último, no se debe olvidar que la práctica de la Iglesia ha dejado progresivamente de utilizar las calificaciones teológicas. No quiere decir que no sean importantes –lo

32. J. RIVIÈRE, *Le modernisme*, cit., p. 341.

33. *Ibidem*.

34. Las proposiciones negativas de *Lamentabili* son: 1-8, 11, 15, 16, 21, 22, 24, 27, 28, 30-32, 34-38, 41, 44-48, 51-53, 55, 58-63, 65.

35. R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme*, Paris 1980, p. 217.

son en un sentido teológico³⁶– pero compete a los teólogos argumentar sobre ellas a partir de los criterios hermenéuticos que la misma autoridad magisterial expone. En el caso de *Lamentabili*, no es difícil, me parece, distinguir a la luz de la enseñanza posterior del magisterio las proposiciones que implican elementos dogmáticos de las que contienen enseñanzas con una menor autoridad. Quizás por la dificultad de delimitar claramente y en cualquier circunstancia todos y cada uno de los elementos permanentes de aquellos que están afectados de contingencia es por lo que el magisterio de la Iglesia prefiere desde el siglo pasado utilizar formas distintas de juzgar las diversas posturas teológicas.

El decreto *Lamentabili* se prestaba a ser comentado. En Francia lo hicieron cuatro teólogos jesuitas: A. Durand, L. de Grandmaison, St. Harent, M. Chossat que comentaron cada uno una parte en *L'Univers*³⁷. En alemán aparecieron los comentarios de F. Heiner³⁸ y de A. Michelitsch³⁹. En español, los alumnos del Colegio español S. José, de Roma, publicaron *Ensayo de comentario al decreto «Lamentabili»* que iba acompañado de una carta de Pío X, pero que no fue puesto a la venta⁴⁰.

2. La encíclica Pascendi

La publicación de *Pascendi* no cogió a nadie por sorpresa, ya que estaba en el ambiente una posible intervención de la Santa Sede. El mismo Pío X, en un discurso dirigido a los cardenales el 17 de abril de 1907, dejaba entrever que habría una intervención posterior más solemne. El Decreto *Lamentabili*, publicado en julio, era el primer elemento de esa intervención que –tomando con gran libertad una analogía con los documentos conciliares hasta el Vaticano I– tendría dos elementos: una exposición doctrinal y una serie de cánones. La diferencia en este caso es que aparecieron primero los cánones (*Lamentabili*) y algunos de ellos tuvieron posteriormente un desarrollo doctrinal en la encíclica.

Pascendi no fue un documento publicado precipitadamente. Según el historiador F. Mourret, que vivió muy de cerca el tenso ambiente generado sobre todo por la publicación de *L'Évangile et l'Église*, de Loisy, en Roma se recibían muchas presiones para que el Papa interviniera sobre el problema y se diera una respuesta al ambiente negativo que se estaba

36. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas*. Documento 1988, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, p. 432

37. Este texto, publicado después en un folleto (*Le décret du Saint-Office –Lamentabili sane exitu–. Études et commentaire par un groupe des théologiens*, Paris s.f.:.), aparece reproducido en el *Dictionnaire Apologétique*, art. *Modernisme*, t. III, col. 592-637.

38. FR. HEINER, *Der neue Syllabus Pius X*, Mainz 1907, cuya segunda edición fue pronto traducida al italiano: *Il Decreto Lamentabili sane exitu della S. Congregazione del S. Ufficio in data 3 luglio 1907 concernente alla dottrina de' modernisti e contenente la condanna de loro errori*, Roma 1908.

39. A. MICHELITSCH, *Der neue Syllabus*, Graz&Wien 1908.

40. *Ensayo de comentario al decreto «Lamentabili» por los Alumnos de Teología y Derecho canónico (curso 1906-1907) del Pontificio Colegio Español de S. Jose de Roma*, 2 vols., Imprenta Pontificia del Instituto Pío IX, Roma 1908.

creando. El cardenal Richard, arzobispo de París, llevó a Roma la serie de proposiciones modernistas a las que ya nos hemos referido. En la segunda asamblea plenaria del episcopado francés, celebrada en París el 7 de abril de 1906, los obispos franceses habían expresado al Papa «*le voeu de voir bientôt paraître le document depuis longtemps annoncé, où seraient réunies un certain nombre de propositions relatives à l'exégèse, à l'apologétique et à certaines questions philosophiques et sociales, propositions que les catholiques doivent réprouver*»⁴¹. Por su parte, el corresponsal en Roma de la revista «*Semaine religieuse de Paris*», escribía en octubre del mismo año: «Sin exagerar el grado de inquietud que reina un poco por todas partes, se puede asegurar que el Santo Padre no es desconocedor de la situación y que está decidido a ejercer su deber de pastor supremo... Desde diferentes lugares se presiona mucho a la Santa Sede... Pero son precisamente los altos personajes a los que se atribuye una mayor intransigencia los más reacios a cualquier manifestación de autoridad... Que los escritores eclesiásticos tomen una conciencia cada vez más profunda de las doctrinas esenciales de la Iglesia, y Roma no tendrá que intervenir»⁴². La espera se prolongó unos meses, hasta julio de 1907.

a) Estructura y síntesis de la encíclica

La publicación de la encíclica *Pascendi* no fue, pues, una sorpresa pero sí lo fue, en cambio, la forma y el contenido del documento papal. La sorpresa venía producida por el tono enérgico y severo del texto, pero quizás sobre todo por la audaz presentación del modernismo que se contenía en unas páginas de alta calidad especulativa. Incluso los que más hondamente rechazaban la encíclica, no podían menos de reconocer la poderosa elaboración que ofrecía, particularmente en la primera parte. Así, por ejemplo, P. Sabatier critica la encíclica como un retrato parcial, tendencioso, unilateral y cruel; pero no puede dejar de reconocer que tras ella hay una gran cantidad de lecturas⁴³. Y en el mismo mes de septiembre de 1907, G. Fonsegrive expresaba su admiración por la encíclica como un *chef-d'oeuvre* intelectual, añadiendo que «muchas personas han debido colaborar en ella, pero solamente un filósofo-teólogo ha podido construir esta síntesis sutil y poderosa que el Papa ha hecho suya»⁴⁴.

Desde muy pronto hubo interés por conocer detalles sobre la elaboración de la parte intelectual de *Pascendi*. La encíclica era del Papa, pero ¿quienes habían trabajado en la elaboración de un texto tan riguroso? J. Rivière se ocupó del asunto en su obra de 1929⁴⁵, y volvió a hacerlo en un artículo publicado en 1946⁴⁶. El nombre que aparecía como autor del borrador de *Pascendi* era Joseph Lemius, religioso Oblato de María Inmaculada, que vivía en

41. Texto en F. MOURRET, *Quelques épisodes*, cit., pp. 415-416.

42. «*Semaine religieuse de Paris*» (20.X.1906) 543; citado por Mourret p. 416.

43. P. SABATIER, *Les modernistes*, París 1909, p. 66.

44. F. MOURRET, *Quelques épisodes*, cit., p. 531.

45. «Racontars sur sa composition»: J. RIVIÈRE, *Le modernisme*, cit., pp. 349-351.

46. J. RIVIÈRE, *Qui rédigea l'encyclique «Pascendi»?*, en «Bulletin de Littérature religieuse», 47 (1946) 149-161; sobre todo, pp. 159-156.

Roma como procurador general de su Instituto y era miembro de la Academia de Santo Tomás. El P. Joseph Lemius –que no se debe confundir con su hermano Jean-Baptiste Lemius, religioso de la misma congregación, y autor de *Catecismo sobre el modernismo según la encíclica Pascendi Dominici Gregis de S.S. el Papa Pío X*⁴⁷– era por entonces consultor de las Sagradas Congregaciones de Estudios (desde 1888) y de Propaganda fide (1905). Posteriormente desempeñaría el mismo encargo en la Congregación del Índice (1913), de Ritos (1914), de Religiosos (1922), de la Iglesia oriental (1923); en 1917 fue promovido a calificador del Santo Oficio. Los testimonios orales y escritos aportados por Rivière y, años más tarde, por Daly⁴⁸ arrojan gran verosimilitud del papel activo de J. Lemius en la confección de la parte expositiva de *Pascendi*.

Pascendi tiene dos partes fundamentales. La primera ofrece una exposición densa de las doctrinas modernistas, con dominio de la dialéctica y de la argumentación con que estaban contruidas. La segunda parte tenía carácter disciplinar, y en ella se prescribían diversas medidas prácticas para combatir el modernismo.

La parte expositiva se presenta como una sistematización de los elementos que aparecen dispersos en los escritos modernistas. La argumentación de la encíclica es clara: «una táctica de los *modernistas* (así se les llama vulgarmente, y con mucha razón), 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; ante todo, importa presentar en este lugar esas mismas doctrinas en un conjunto, y hacer ver el enlace lógico que las une entre sí» (n. 3).

El conjunto de doctrinas modernistas, tal como lo presenta *Pascendi*, afecta principalmente a la teoría del conocimiento teológico. La encíclica reprueba doctrinas inaceptables sobre Cristo, la Iglesia, los sacramentos, etc. Pero todo ello no es sino un corolario del verdadero núcleo en el que las nuevas teorías se enfrentan con la fe; este núcleo es el del encuentro/enfrentamiento entre la razón de la filosofía y de la ciencia modernas con la fe cristiana. El problema que se plantea alcanza a la noción misma de realidad, pero de forma inmediata es un choque entre dos formas distintas de concebir el conocimiento de la realidad y la noción de verdad. Eso es precisamente lo que se apunta en la encíclica cuando afirma que cada modernista presenta y reúne en sí mismo variedad de personajes, mezclando, por decirlo así, al filósofo, al creyente, al apologista, al reformador. Más adelante aún se determinan más estos «personajes»: «Después que, entre los partidarios del modernismo, hemos examinado al filósofo, al creyente, al teólogo, resta que igualmente examinemos al historiador, al crítico, al apologista y al reformador» (n. 28).

Dejemos por el momento el aspecto del reformador y quedémonos con los anteriores. Así veremos que a todos ellos subyace una forma de entender la razón y la fe. De la razón y de la fe se nutren la religión y la revelación. Según como se entienda esta última –la

47. Barcelona 1909.

48. «Appendix I: *Joseph Lemius (1860-1923), Draughtsman of Pascendi*», en G. DALY, *Transcendence and Immanence*, Oxford 1980, pp. 232-234.

revelación— así se han de entender en un movimiento de ida y vuelta la Escritura, la tradición y el magisterio de la Iglesia. Estas tres realidades deben contar con los dogmas, con la historia y en general con las ciencias. El resultado confluye en el modo de presentar a Cristo y a la Iglesia.

En cuanto filósofo, el punto de partida es el agnosticismo: no es posible conocer la verdad porque la razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos es decir, de las cosas que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee facultad ni derecho de franquear los límites de aquéllas. Como consecuencia no es posible el conocimiento natural de Dios. La ciencia y la historia son el único modo de desarrollarse en el conocimiento (inmanente, por necesidad). Más allá de la ciencia y de la historia está lo incognoscible, en relación al cual se suscita en el hombre un sentimiento que es el núcleo de la religión y de la fe. «El sentimiento religioso, que brota por vital inmanencia de los senos de la subconsciencia, es el germen de toda religión y la razón asimismo de todo cuanto en cada una haya habido o habrá». La fe es experiencia y sentimiento en relación con lo incognoscible. Empujado por una cierta intuición del corazón, el ser humano se pone en contacto con la realidad divina, de cuya existencia consigue tener una certeza superior a cualquier persuasión científica. De esta forma, el ser humano se hace creyente a través de la experiencia lo divino. Por consiguiente, toda religión tiene que considerarse verdadera, porque en toda religión puede verificarse semejante experiencia en el interior del ser humano. Como mucho, en el conflicto de religiones diferentes, se podrá admitir que la religión católica es la más verdadera, ya que es la más viva.

Lo que para el filósofo es real solamente en cuanto se encuentra en el alma misma del creyente como objeto de su sentimiento y de su afirmación, es absolutamente real para el creyente. Su certeza se apoya en la experiencia singular de cada hombre superior, experiencia que está por encima de cualquier persuasión científica o racional. Entre ciencia y fe no puede haber oposición porque sus objetos son distintos. La ciencia se ocupa de lo fenoménico, y la fe, en cambio, de lo divino, del campo del sentimiento y de la experiencia religiosa. En el caso de que la fe tenga como objeto un elemento fenoménico, éste será aceptado por el creyente, aunque negado por el filósofo. Se anuncia de ese modo el enfrentamiento entre historia y dogma y, más en concreto, entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe

La revelación se verifica con la fe y en la misma fe. Se entiende de ese modo que por revelación se refieren a la revelación interna, mientras que aparece cortado el camino hacia la revelación externa. En efecto, la doctrina de la inmanencia divina no permite que haya una manifestación de Dios ajena a la vía de la interioridad. Pero entonces, se pregunta *Pascendi*, «aquella inmanencia, ¿distingue a Dios del hombre, o no? Si lo distingue, ¿en qué se diferencia entonces de la doctrina católica, o por qué rechazan la doctrina de la revelación externa? Mas si no lo distingue, ya tenemos el panteísmo. Pero esta inmanencia de los modernistas pretende y admite que todo fenómeno de conciencia procede del hombre en cuanto hombre; luego entonces, por legítimo raciocinio, se deduce de ahí que Dios es una misma cosa con el hombre, de donde se sigue el panteísmo».

A la luz de lo anterior, no tiene sentido pensar que Dios sea de ninguna manera el autor de los libros sagrados. En realidad, los libros sagrados son una colección de las expe-

riencias religiosas más elevadas, y la inspiración divina no es sino la necesidad que el creyente siente de manifestar su propia fe. Por esa razón la Escritura mantiene una doble relación: con la fe del creyente, de la que es expresión, y con las ciencias, particularmente con la historia que debe juzgar de la consistencia científica de lo que en esos libros se contiene.

Por tradición los modernistas entienden –según la *Pascendi*– cierta comunicación de alguna experiencia original que se hace a otros mediante la predicación y en virtud de la fórmula intelectual; a tal fórmula atribuyen, además de su fuerza representativa, cierto poder sugestivo que se ejerce tanto en el creyente mismo para despertar en él el sentimiento religioso, tal vez dormido, y restaurar la experiencia que alguna vez tuvo; como sobre los que no creen aún, para crear por vez primera en ellos el sentimiento religioso y producir la experiencia. Así es como la experiencia religiosa se va propagando extensamente por los pueblos: en los existentes, y más aún en los venideros, tanto por la predicación, como a través de y de la transmisión oral de unos a otros. La tradición se enfrenta antes o después al progreso: «La fuerza conservadora reside vigorosa en la Iglesia y se contiene en la tradición. Representa la autoridad religiosa, y eso tanto por derecho, pues es propio de la autoridad defender la tradición, como de hecho, puesto que, al hallarse fuera de las contingencias de la vida, pocos o ningún estímulo siente que la induzcan al progreso. Al contrario, en las conciencias de los individuos se oculta y se agita una fuerza que impulsa al progreso, que responde a interiores necesidades y que se oculta y se agita sobre todo en las conciencias de los particulares, especialmente de aquellos que están, como dicen, en contacto más particular e íntimo con la vida». El progreso y los cambios nacen de una especie de pacto entre la fuerza conservadora y la progresista, esto es, entre la autoridad y la conciencia de los particulares. 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. Así se entiende mejor la explicación modernista del magisterio.

Sobre el magisterio de la Iglesia, he aquí cómo presenta *Pascendi* la explicación de los modernistas. Para que la sociedad religiosa sea una, debe serlo también la conciencia de los socios y la fórmula de que se valen. Ambas unidas exigen una especie de inteligencia universal que tiene como misión encontrar y determinar la fórmula que mejor corresponda a la conciencia común. A esa inteligencia le pertenece también toda la necesaria autoridad para imponer a la comunidad la fórmula establecida. El magisterio eclesial es precisamente esa unión de la inteligencia que elige la fórmula y de la potestad que la impone. Como, en resumidas cuentas, el magisterio nace de las conciencias individuales y está a su servicio, de ahí se sigue forzosamente que depende de las mismas conciencias y que, por lo tanto, debe someterse a las formas populares. «Es, por lo tanto, no uso, sino un abuso de la potestad que se concedió para utilidad prohibir a las conciencias individuales manifestar clara y abiertamente los impulsos que sienten, y cerrar el camino a la crítica impidiéndole llevar el dogma a sus necesarias evoluciones».

Con lo que precede se cuenta ya con suficientes elementos para el diseño modernista del dogma. El origen de los dogmas está en la acción de la inteligencia sobre el sentimiento religioso –que no es conocimiento, insiste *Pascendi*– que es el modo como Dios se presenta al hombre. En primer lugar, la inteligencia traduce de modo espontáneo las cosas en una

aserción simple y vulgar. Después, elabora el pensamiento e interpreta lo pensado con sentencias secundarias, derivadas de aquella primera fórmula tan sencilla, pero ya más limadas y más precisas. Estas fórmulas secundarias, una vez sancionadas por el magisterio supremo de la Iglesia, formarán el dogma. Los dogmas no encierran una verdad absoluta ya que son símbolos, imágenes de la verdad y, por lo tanto, han de acomodarse al sentimiento religioso en cuanto éste se refiere al hombre. Y como el sentimiento religioso, por hallarse contenido en lo absoluto, tiene infinitos aspectos, y el hombre, a su vez, al creer, puede estar en condiciones que pueden ser muy diversas, las fórmulas dogmáticas se hallan sujetas a mutación. La razón es que las fórmulas religiosas, para que sean verdaderamente religiosas, y no meras especulaciones del entendimiento, han de ser vitales y han de vivir la vida misma del sentimiento religioso; es decir, han de acomodarse al hombre en cuanto se relaciona con el sentimiento religioso. Así queda expedito el camino hacia la evolución íntima del dogma.

Por lo que se refiere a las ciencias en general, y a la historia en particular, de los principios expuestos hasta ahora se concluye que deben desarrollarse de manera autónoma, según el método exclusivamente científico, sin dependencia de la fe. La ciencia trata de los fenómenos, en los que no hay lugar para la fe; ésta, por el contrario, se ocupa enteramente de lo divino, que la ciencia desconoce por completo. De donde se saca en conclusión que no hay conflictos posibles entre la ciencia y la fe; porque si cada una se encierra en su esfera, nunca podrán encontrarse ni, por lo tanto, contradecirse. Las consecuencias en el caso de la fe cristiana son de gran alcance, particularmente en el campo de la historia y su relación con la fe. La autonomía de una historia científica, sin vínculo alguno con la fe, acaba produciendo un distanciamiento entre lo histórico y lo dogmático. Para el modernista eso no supone ningún problema porque precisamente defiende una total separación de ámbitos. Pero aunque los modernistas se presentan como historiadores objetivos, que no pretenden intervenir en filosofía o en teología, en realidad «toda su historia y crítica respira pura filosofía, y sus conclusiones se derivan, mediante ajustados racionamientos, de los principios filosóficos que defienden».

Todo lo anterior tiene consecuencias en la apologética, cuya misión es llevar al hombre que no cree a que logre acerca de la religión católica aquella experiencia que, conforme a los principios de los modernistas, es el único fundamento de la fe. Dos caminos se ofrecen para esto: uno objetivo, y el otro subjetivo. El primero tiende a demostrar que hay en la religión, principalmente en la católica, tal virtud vital que es menester que en su historia se oculte algo desconocido. La religión católica se presenta como el desarrollo progresivo del germen traído al mundo por Jesucristo, por medio de una constante adecuación a las circunstancias. La vía subjetiva se dirige a persuadir al hombre de que en él mismo, y en lo más profundo de su naturaleza y de su vida, se ocultan el deseo y la exigencia de alguna religión, y no de una religión cualquiera, sino precisamente la católica; esa religión la reclama absolutamente el pleno desarrollo de la vida.

b) Recepción de la encíclica

La encíclica *Pascendi* fue recibida, comentada y exaltada según los casos en medios católicos, y al mismo tiempo fue caricaturizada y deformada en otros ambientes.

Como se ha entendido el «modernismo teológico»

Entre los episcopados, las reacciones fueron de acogida de las enseñanzas del Papa como era de esperar, aunque los matices fueron distintos en cada lugar. Según Rivière, los obispos «limitaron al mínimo» su misión de enseñar en esta cuestión, y en general se limitaron a publicar el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* a sus fieles⁴⁹.

Hubo excepciones a esa cierta inhibición. La más importante fue la de un hombre de gran prestigio como el cardenal Mercier, Arzobispo de Malinas. Mercier se ocupó del modernismo en relación con la ciencia en un discurso académico en la universidad del Lovaina el 8 de diciembre de 1907. Algunos meses después publicó una carta pastoral para la cuaresma de 1908 que llevaba por título «La condenación del modernismo». Aún reconociendo que los errores del modernismo –«que han penetrado sobre todo en Francia y en Italia, apenas cuentan adeptos en Bélgica» gracias «a la vigilancia de vuestros Pastores, así como al espíritu de imparcialidad científica y de sumisión cristiana, que anima a los representantes de la enseñanza superior en nuestro país»– Mercier escribe: «en cuanto el Papa hubo hablado, y aun antes, desde que las agencias telegráficas anunciaron su palabra, la prensa incrédula tomó a su cargo el desfigurarla. Ni los periódicos ni las revistas de los partidos hostiles a la Iglesia en nuestro país publicaron, con la sinceridad debida, ni el texto ni el alcance general de la Encíclica; sino que, con una ligereza solamente explicable por el prejuicio, tomaron pie del equívoco a que se presta la palabra *Modernismo*, para hacer creer a quienes los leen confiadamente que el Papa condenaba el pensamiento moderno, expresión equivalente, en su ambigua fraseología, a la ciencia moderna y sus métodos». El prestigio del autor hizo que estas páginas conocieran una gran difusión⁵⁰.

En los países afectados por el modernismo, las reacciones fueron de diverso tipo⁵¹, especialmente por parte de los que se consideraban aludidos por las palabras de la encíclica. En Francia, como era de esperar, la variedad de posiciones fue grande. Nos referiremos, a título de ejemplo a dos reacciones representativas de distintas actitudes: la de M. Blondel a través de la revista «*Annales de Philosophie chrétienne*», y la de A. Loisy.

Blondel había comprado discretamente los *Annales* a la muerte de su director anterior, el sacerdote Ch. Denis, en 1905. La revista pasó entonces a ser dirigida, con el título de Secretario de dirección, por L. Laberthonnière. Los *Annales* se habían significado al acoger en sus páginas colaboraciones de diversos protagonistas del movimiento modernista. Por esa razón, cuando apareció la encíclica, Blondel –que en sus obras propugnaba además un método filosófico de inmanencia– fue consciente de que la revista se veía de algún modo afectada, particularmente en lo que se refería a esta cuestión, la de la inmanencia. En el primer número de la revista que siguió a la aparición de la encíclica había una «Nota de la redacción» de adhesión a la enseñanza de *Pascendi*, en la que se podía leer: «La encíclica

49. J. RIVIÈRE, *Le modernisme*, cit., p. 464.

50. En 1908 apareció la edición española de los dos textos de Mercier: *El modernismo. Su posición respecto a la ciencia: Su condenación por el Papa Pío X, por su Eminencia el Cardenal Mercier*, Luis Gili, Barcelona 1908. En el prólogo de J. Zaragüeta –que era también el traductor– a estos escritos avisaba de lo irracional que sería tomar pie en la enseñanza de *Pascendi* para resistirse o mostrar hostilidad hacia toda innovación intelectual (p. 6).

51. Cfr. El amplio informe de J. RIVIÈRE, *Le modernisme*, cit., por países, pp. 374-463.

ca distingue tres sentidos principales del término “inmanencia”. Declara que el primero es “irreprochable” y condena los otros dos. Estas dos excepciones condenadas, nosotros también las condenamos... No, el cristianismo no emerge de la naturaleza por una evolución subconsciente y espontánea, ni es una emanación de la conciencia de la humanidad. Procede de una intervención positiva y de una condescendencia gratuita y milagrosa de Dios. Está constituida por el hecho histórico de la encarnación, es esencialmente un don sobrenatural, don interior de la gracia que alimenta la vida cristiana, don exterior de la enseñanza y de los preceptos de Cristo que, confiado a los apóstoles, nos es comunicado por la Iglesia y su jefe infalible...»⁵². Esta declaración, no firmada porque se entendía que pertenecía a toda la redacción, había sido escrita por Blondel después de consultas varias con sus amigos y consejeros (Wehrlé, Mourret, Laberthonnière, Mallet, Nouvelle)⁵³.

La reacción de Loisy era especialmente esperada. En 1908 publicó un nuevo «librito rojo» titulado *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi dominici gregis»*, y una selección de cartas dirigidas por él a varios destinatarios entre 1903 y 1908⁵⁴. La tesis de fondo de Loisy era que las fuentes principales del decreto y de la encíclica la constitúan sus propias obras y, en menor medida, las de Tyrrell, después de que unas y otras hubieran sido groseramente deformadas⁵⁵. Al mismo tiempo, el exegeta de Ceffonds comenzaba a dar pasos firmes y manifiestos hacia una actitud pública más clara sobre sus propias convicciones. Y así, en su librito manifiesta claramente sus dudas sobre qué sea verdaderamente la verdad en materia de religión, sus orígenes, las condiciones de su conservación y de su progreso, su comprensión de los dogmas como meros símbolos, etc.⁵⁶. Por su parte, la selección de cartas de *Quelques lettres* parecía responder al deseo de poner de manifiesto que la disolución de toda fe religiosa era en él algo que venía de muy atrás⁵⁷.

En Inglaterra, la reacción principal fue la de G. Tyrrell, que protestó en diversos escritos contra la encíclica y trató, sin éxito, de organizar la resistencia a la Santa Sede por medio de una vasta federación internacional sostenida por una especie de caja de resistencia para apoyar a quienes se vieran afectados por algún tipo de condena⁵⁸. Por su parte, en

52. «Annales de Philosophie Chrétienne» (oct. 1907) 7.

53. R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme*, cit., pp. 245-250.

54. A. LOISY, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi dominici gregis»*, Ceffonds 1908; *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, Ceffonds 1908.

55. Respecto a *Pascendi*, cfr. la carta dirigida al cardenal Merry del Val, en *Quelques lettres...*, pp. 232-238.

56. A. LOISY, *Simple réflexions* p. 140 «...la question qu'il n'a pas traitée se trouve être la plus importante, on peut dire la seule essentielle. Ne faudrait-il pas, en effet, savoir d'abord ce qu'on doit entendre par vérité en matière de religion; quelles sont les origines de cette vérité, les conditions de sa conservation et de son progrès; enfin, dans quelle mesure et à quel titre le Pape est autorisé à s'en dire l'organe et l'arbitre?».

57. Cfr. la expresiones muy radicales de las pp. 45, 68, 71, etc., sobre temas centrales como la revelación, la divinidad de Cristo, la naturaleza de Dios, o el sentido de los dogmas.

58. F. MOURRET, *Quelques épisodes*, cit., pp. 537-539.

Alemania algunos autores –sacerdotes y profesores: Engert, Ehrhard, Schnitzer, etc.– manifestaron críticas a la encíclica con argumentos originales en algunos casos⁵⁹.

En lo que a Italia concierne, las reacciones fueron diversas. Lo más destacado fue la publicación de *Il Programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X «Pascendi dominici gregis»*⁶⁰. Aunque era un escrito anónimo, hoy se sabe que el autor de la mayor parte del escrito fue Buonaiutti⁶¹. Los autores declaraban su fidelidad a la Iglesia pero con espíritu de colaboración, no de sumisión hipócrita o inconsciente. Afirmaban que sus posiciones en las diversos campos «son poco conocidas por la autoridad que nos gobierna», por lo que, en ese escrito, se proponían dar a conocer mejor a la jerarquía eclesial sus verdaderas posturas en el campo bíblico, filosófico y teológico. Todo ello iba introducido por una «*Necesità di una spiegazione*» que terminaba con las siguientes palabras: «*Vogliamo dire a Pio X*»: «*Padre, ascoltateci: noi vi offriamo un mezzo, già rivelatosi non del tutto infecundo per riguadagnare nel mondo la forza spirituale che la Chiesa ha disgraziatamente amarrata. Prima di respingerci, prima di chiudervi con gesto solenne nei ricordi della teocrazia politica e intellettuale del medio evo riflettete alla responsabilità che voi portate dinanzi a Dio, alla società, alla storia: e scrutate bene se il vostro atteggiamento di ritorno al passato, non abbia i caratteri di un isterilimento a cui venite a condannare l'istituzione da voi oggi governata*»⁶². La posición relativamente moderada del *Programma* cedía poco después a la radicalidad de las *Lettere di un prete modernista*⁶³, debidas también en su mayor parte, a Buonaiutti, que «presentaban el camino hacia una auténtica disolución del cristianismo»⁶⁴.

c) Medidas disciplinarias

La última parte de *Pascendi* contenía medidas enérgicas para combatir el modernismo. «Hemos resuelto sin más demora acudir a los más eficaces remedios», se lee en la encíclica. Además de la reiteración de tomar la filosofía de Santo Tomás como fundamento de los estudios de teología, y de la invitación a cultivar la teología positiva, la encíclica prescribía una estricta vigilancia sobre las publicaciones, para lo cual se debían instituir censo-

59. En un escrito especialmente virulento de Schnitzer, se podía leer: «Acostumbrada a dominar, Roma se cree que puede mandar en los resultados de la investigación científica... Se figura que puede gobernar la ciencia como a un monaguillo... La nueva Inquisición sólo se distingue de la medieval por la elección de los medios... Todo esto es demasiado español para nosotros, que somos y queremos seguir siendo alemanes» (*Die Enzyklika Pascendi und die katholische Theologie*, en *Internationale Wochenschrift*, 1 de febrero 1908, pp. 129-140. Cfr. F. MOURRET, *Quelques épisodes*, cit., pp. 540-541; J. RIVIÈRE, *Le modernisme*, cit., 416-421).

60. Società Internazionale scientifico-religiosa editrice, Roma 1908, 237 p. El mismo año apareció la traducción francesa en la «Bibliothèque de critique religieuse» de la Librairie critique Émile Nourry: *Le Programme des Modernistes*, Paris 1908, 170 p. G. Tyrrell publicó, a su vez, una traducción inglesa: *The programme of modernism*, Londres 1908.

61. M. GUASCO, *El modernismo*, cit., pp. 172-173.

62. *Il Programma dei modernisti*, p. 14.

63. *Lettere di un prete modernista*, Librería editrice romana, Roma 1908.

res en cada diócesis; limitaba en buena medida las relaciones de los eclesiásticos con periódicos, con centros civiles de estudios; etc. En cada diócesis se debía instituir un Consejo de vigilancia que cada dos meses debería reunirse para detectar y corregir posibles elementos de modernismo. A su vez, los obispos debían informar a la Santa Sede pasado un año de la aparición de la encíclica, y posteriormente, cada tres años. Además, anunciaba la creación de una futura institución en la que se cultivarían las ciencias.

Los obispos, en general, pusieron en marcha los Consejos de vigilancia que ordenaba la encíclica, pero pronto se vio que la aplicación de esas medidas entrañaría dificultades objetivas. En Alemania por ejemplo, las prescripciones de la encíclica sobre este punto fueron en la práctica letra muerta (de forma semejante a como años después los profesores alemanes que no ejercían además algún ministerio eclesiástico fueron dispensados por el Papa de pronunciar el juramento anti-modernista previsto en *Sacrorum antistitum*, en 1910).

Se ha hablado con frecuencia de que las medidas disciplinarias de *Pascendi* desencadenaron una «caza de brujas» y una sospecha generalizada sobre autores y obras que no se atuvieran estrictamente al método y al lenguaje escolástico tradicional. Aunque se pueda exagerar sobre la generalización de un clima de sospecha, es cierto que hubo actitudes y campañas excesivas desde todos los puntos de vista. Algunos polemistas exacerbados aprovecharon el clima de vigilancia a que invitaba *Pascendi* para difundir insinuaciones maliciosas sobre las intenciones de quienes no compartían sus opiniones, bien porque no comprendían sus métodos, o porque veían fantasmas de error por doquier. Con ellos, la denuncia de modernismo podía aparecer en cualquier momento y lugar. Así o indica la autorizada descripción de F. Mourret: «Yendo más allá de las intenciones del sumo Pontífice (*esos polemistas*) habían sembrado en una gran parte del público católico un espíritu general de sospecha por el que muchos escritores, sacerdotes y católicos sinceros tuvieron que sufrir grandemente». Una revista modernista de Italia –*La Cultura moderna*– tras haber puesto de relieve algunos crasos errores de estos imprudentes *zelotas*, exageraba arbitrariamente las conclusiones de su estudio tratando de dar al público el cambio sobre la naturaleza del conflicto, y escribía: «¿Dónde está el modernismo? En ningún sitio. ¿Dónde hay anti-modernismo? Por todas partes»⁶⁵.

64. M. GUASCO, *El modernismo*, cit., p. 176.

65. F. MOURRET, *Quelques épisodes*, cit., p. 603-604: «Malheureusement, certains polémistes, défenseurs outranciers de l'orthodoxie, dont la critique n'égalait pas le zèle, donnaient parfois à ces révoltés l'occasion d'un triomphe facile. Soit par des insinuations malignes touchant les intentions de ceux qui, en matière de libre controverse, ne partageaient pas leurs vues, soit par d'incompétentes appréciations portées sur des écrits dont le dessein ou la méthode leur échappait, ils en étaient venus à voir et à dénoncer le modernisme à près partout. Dépassant les intentions du souverain pontife, ils avaient semé dans une grande partie du public catholique, un esprit général de suspicion dont beaucoup d'écrivains, de prêtres, de catholiques sincères eurent grandement à souffrir. Après avoir relevé quelques bévues de ces imprudents *zélotes*, une revue moderniste d'Italie, *La Cultura moderna*, exagérant arbitrairement les conclusions de son étude essayait de donner le change au public sur la nature du conflit, et s'écriait: "Où est le moderniste? Nulle part. Où se trouve l'anti-modernisme Partout?"».

Se ha citado anteriormente en este trabajo el *Sodalitium pianum*, fundado por mons. U. Benigni. El nombre de esta organización aparece a veces subrepticamente vinculado con el de Pío X, como si el Papa Sarto tuviera alguna responsabilidad en su existencia y funcionamiento. E. Poulat ha editado la historia del *Sodalitium* –o, como era llamado a veces por sus miembros, *La Sapinière*– y los documentos fundamentales de su constitución y funcionamiento, mostrando la red que trabajaba en una especie de agencia informativa con objetivos y medios muy discutibles⁶⁶. A pesar de la poca simpatía de Poulat por Pío X, no deja de reconocer los hechos: Benigni nunca consiguió que el *Sodalitium* fuera aprobado canónicamente a pesar de haberlo solicitado, y de contar con influencias en la Curia romana. Los tres mensajes del Papa a Benigni son escuetas fórmulas protocolarias semejantes a las dirigidas a otras personas. Del hecho de que en el proceso de canonización de S. Pío X se hiciera un dossier aparte para el estudio del modo como se había combatido el modernismo durante su pontificado –que incluía la actuación de esa organización de corte para-policial– no se concluyó nada que afectara a la acción de Pío X⁶⁷. De hecho, el *Sodalitium pianum* no terminó con el pontificado del Papa Sarto, sino que siguió existiendo durante casi todo el de su sucesor, Benedicto xv (1914-1922), y sólo fue disuelto a raíz de la «memoria anónima» que se publicó en 1921, de la que era autor el historiador F. Mourret, varias veces citado a lo largo de este trabajo⁶⁸.

d) Valoración

No es tarea fácil hacerse una idea ahora de la proporción existente entre documentos tan enérgicos como *Pascendi* y la situación a que respondía. La encíclica y las medidas posteriores no estaban exentas de dureza, pero el Papa y sus asesores juzgaron que era el modo de atajar un peligro grave, difuminado e inaferrable. En una «jerarquía de prioridades»⁶⁹, se planteó en primer lugar la defensa de la fe, más que de la teología. Si esas medidas supusieron un retraso o limitaron la actividad de energías sanas y renovadoras en el campo intelectual, se consideró que era una medida necesaria para la buena salud del organismo cristiano.

No se puede negar que los actos de la autoridad de la Iglesia en el pasado pueden y deben ser objeto de estudio histórico. Salvando siempre la autoridad que esos actos impliquen en cada caso, y las exigencias que plantearon en su momento y, eventualmente, siguen planteando a los fieles, las circunstancias históricas de las tomas de decisiones pueden ser examinadas por los historiadores, quienes en el caso de pontificados especialmente vivos deben estar muy atentos para que sus juicios no estén dirigidos por presupuestos ajenos

66. E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la «Sapinière» (1909-1921)*, Paris 1969.

67. Las conclusiones de ese examen se encuentran sintetizadas en E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme*, cit., pp. 47-49.

68. E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme*, cit., pp. 12-18.

69. Cl. LANGLOIS, *Modernisme, modernité, modernisation. Approche méthodologique*, en A. BOTTI-R. CERRATO (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, Urbino 2000, pp. 49.

a la investigación histórica. El del modernismo es a este respecto un caso ejemplar. La bibliografía moderna sobre el modernismo se presenta a veces muy respetuosa y comprensiva con los autores que protagonizaron la crisis y muy dura con los actos de la Santa Sede. Habrá casos de posiciones teológicas más o menos discutibles, pero no faltan algunos de evidente evolución hacia tomas de postura radicalmente ajenas al cristianismo, como es el caso de M. Hébert o del mismo Loisy. Y sin embargo estos autores y sus doctrinas son presentados no raramente casi como las víctimas de la represión curial romana. P. Colin llega a afirmar que las medidas de la autoridad prácticamente echaron fuera de la Iglesia a algunos autores. La realidad, sin embargo, es que un autor como Loisy, por ejemplo –y no era el único porque algo semejante sucedió con otros– había dejado de creer hacía mucho tiempo, como aparece de forma patente en sus manifestaciones posteriores⁷⁰. Aunque la excomunión le llegó en 1908, mucho antes se sentía ya ajeno a la Iglesia⁷¹.

Ciertamente el carácter de Pío X era directo y ajeno a todo compromiso que supusiera una dejación de sus responsabilidades, lo cual tiene un reflejo en los documentos de condena del modernismo. Ese carácter formaba parte de una personalidad que se debe considerar, frente a los clichés habituales, como «uno de los mayores papas reformadores de la historia»⁷². A este respecto, conviene recordar lo que señala S. Pagano: la reacción de Pío X al fenómeno modernista, considerado en todo su alcance e implicaciones, no constituyó el centro de su pontificado «y no agotó las energías reformadoras de Pío X»⁷³. De hecho, la condena del modernismo coincide con una serie de fenómenos puestos de relieve por un historiador del modernismo muy crítico, como Cl. Langlois. Según este autor, los efectos desastrosos de la crisis modernista para la Iglesia católica fueron «ampliamente contrabalanceados por varias olas de conversiones que se daban sobre todo en los medios artísticos

70. Cfr. entre otros lugares, A. LOISY, *Choses passées*, Paris 1913, pp. 306-315.

71. En anotaciones de su diario en mayo de 1904 escribía: «Si je crois à quelque chose, je ne crois pas à ce que l'Église enseigne, et l'Église n'est pas disposée à enseigner ce que je crois. (...) Je reste dans l'Église pour des motifs qui ne sont pas selon la foi catholique, mais d'opportunité morale. (...) Je me sens en communion suffisante avec l'humanité intelligente et morale de notre temps pour ne pas chercher d'autre appui» (A. LOISY, *Choses passées*, cit., pp. 306-308)

72. R. AUBERT, *El papa de la reforma conservadora*, en H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, VIII, Barcelona 1978, p. 543. Aubert ha repetido la misma presentación de Pío X como, a la vez conservador y reformador, en otros escritos suyos. Cfr. P. GIOS, *Pío X e lo storico Roger Aubert*, en «Studia Patavina», 51 (2004) 811-819. De modo parecido M. GUASCO, *El modernismo*, cit., p. 200: «El mismo pontífice que puede pasar a la historia sobre todo por la represión antimodernista y la escasa capacidad de comprender las exigencias de la investigación científica fue también uno de los papas más extraordinariamente reformadores. Después de algunos años de pontificado, encauzó la reforma de la curia romana, comenzando también los trabajos para la codificación del derecho canónico. Modificó profundamente los programas de estudio y formación del clero, fundando también los seminarios regionales, con la consiguiente supresión de muchos seminarios pequeños que no podían ofrecer a los alumnos una formación digna de este nombre. Dedicó además muchas energías a mejorar la catequesis, la liturgia y la música sagrada. Renovó la piedad eucarística, adelantando la edad para la primera comunión y, sobre todo, volviendo a situar la educación en el centro de la vida cristiana».

73. S. PAGANO, *Introduzione* a A. M. DIEGUEZ-S. PAGANO, *Le carte del «sacro tavolo»*, cit., p. X.

y literarios»⁷⁴. En efecto, los años que van de 1905 a 1915 están señalados por el mayor número de conversiones al catolicismo entre intelectuales y artistas franceses, dentro del «movimiento de conversión al catolicismo en los medios intelectuales» que va de 1885 a 1935, y que ha sido estudiado por Gugelot⁷⁵. Entre los convertidos en estos años se encontraban –«atraídos por un ideal de fe total como reacción al positivismo de su adolescencia»– personajes como Péguy, Lotte, Psichari y Maritain⁷⁶.

Las mismas instituciones docentes no fueron ajenas a un cierto desarrollo a pesar de que los momentos delicados que se vivían imponían diversas cautelas. Aunque la institución anunciada por *Pascendi* no acabó de cuajar⁷⁷, sí lo hizo el Pontificio Instituto Bíblico, que fue fundado mediante la carta apostólica *Vinea electa* el 7 de mayo de 1909 para que fuese «un centro de altos estudios de la Sagrada Escritura en la ciudad de Roma para promover lo más eficazmente posible la doctrina bíblica y todos los estudios conexos según el espíritu de la Iglesia católica». Además, según el deseo del Papa expresado en *Pascendi*, se debía cultivar la teología positiva «con las luces tomadas de la verdadera historia, conforme al juicio prudente y a las normas católicas (lo cual no se puede decir igualmente de todos)»⁷⁸.

En los años turbulentos aparecieron revistas como «Revue des sciences philosophiques et théologiques», creada por la joven escuela dominica de Le Saulchoir (1907); los jesuitas, por su parte comenzaron las «Recherches de science religieuse», fundadas por L. De Grandmaison (1910); de 1911 es el «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes», dirigido por M. P. De Labriolle con la participación de Mons. Batiffol, al que daría continuidad a partir de 1921 la «Revue des sciences religieuses», publicada por los profesores de la Facultad de teología católica de Estrasburgo. Fuera de Francia en 1906 comenzó «The Irish Theological quarterly»; en 1909 «Theologie und Glaube»; en 1910, «La ciencia tomista», entre otras revistas que siguen apareciendo en nuestros días.

Si atendemos a los mismos documentos que constituyen el objeto directo del presente trabajo, se puede afirmar que tanto *Pascendi* como *Lamentabili* constituían una respuesta contundente al modernismo, pero no una respuesta falsa o desenfocada porque iban

74. Cl. LANGLOIS, *Modernisme, modernité, modernisation. Approche méthodologique*, en A. BOTTI-R. CERRATO (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, Urbino 2000, p. 48.

75. A. GUGELOT, *La conversión des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris 1998.

76. *Ibidem*, pp. 26-28; 36-37.

77. *Pascendi*, Conclusión: «Tenemos designio de promover con todas nuestras fuerzas una Institución particular, en la cual, con ayuda de todos los católicos insignes por la fama de su sabiduría, se fomenten todas las ciencias y todo género de erudición, teniendo por guía y maestra la verdad católica. Plegue a Dios que podamos realizar felizmente este propósito con el auxilio de todos los que aman sinceramente a la Iglesia de Cristo». Según Rivière, «on n'a jamais su en quoi eût exactement consisté cette "institution"», aunque se refiere a continuación a algunas iniciativas que podían haber sido trabajos preparatorios para ponerla en marcha: cfr. J. RIVIÈRE, *Le modernisme*, cit., p. 363

78. *Pascendi*, n. 47.

directamente al problema. Por lo demás, es preciso distinguir dentro de los mismos textos pontificios los diversos niveles de afirmación. En ellos encontramos la exposición y aún la sistematización de doctrinas (*Pascendi*), el testimonio de fe a cuya luz se juzga del error de algunas de esas doctrinas y, finalmente, las medidas disciplinares.

Sobre el primer aspecto –exposición y sistematización de doctrinas– se podría juzgar si responden a los escritos de uno u otro autor. Pero como los documentos no atribuyen esas enseñanzas a nadie en concreto, sólo queda establecer comparaciones entre lo que afirman y las obras concretas de los autores, o juzgar de la lógica interna con que son presentadas. En sí mismas, por tanto, no son objeto directo de magisterio. En cuanto a las medidas disciplinares, apelan a la aceptación y puesta en práctica de lo que sólo pueden ser disposiciones prudenciales tomadas por la autoridad, que han de ser llevadas a cabo de acuerdo con el mismo espíritu que las dicta. Al estar movidas por la prudencia del gobierno, sólo el tiempo y la experiencia podría decir si la toma de esas medidas fue eficaz y acertada. A cien años vista, las disposiciones de *Pascendi* se nos muestran con una mayor o menor eficacia dependiendo de la forma como fueron aplicadas en cada lugar. Es innegable que el movimiento modernista se detuvo y que el problema doctrinal desapareció. Pero hay que valorar en cada caso los efectos colaterales que esas medidas produjeron en los diversos lugares. Finalmente, el testimonio de fe que, de una forma u otra, contienen ambos documentos y la respuesta que da a las cuestiones doctrinales, contaban con toda la fuerza de la tradición y mantienen su vigencia. Al lado de esas doctrinas, hay otras que responden más a la contingencia del momento que a la misma fe. Por ejemplo, el rechazo de la crítica textual, la postura en cuestiones sociales y sobre la acción de los católicos en el ámbito público, el juicio negativo sobre los laicos, o la crítica a la apologética de la vía interior (nn. 24, 27, 31, 37, etc.) se deben entender en el contexto en que estas cuestiones aparecían, vinculadas con otras de importancia real para la fe. El desarrollo posterior de la Iglesia se encargaría de situarlas en contextos diferentes y así descubrir el valor positivo que tienen.

III. *Modernismo, modernidad*

«Los modernistas lo son no porque estén dotados de una extraordinaria curiosidad, ni porque sean monstruosamente orgullosos ni porque tengan una increíble ignorancia sobre la filosofía escolástica, sino porque son modernos; porque son de su tiempo por formación y por la cultura del espíritu, por el método de trabajo intelectual y por los conocimientos. Por eso no tienen remedio (...). Al ser hombres de su tiempo y estar comprometidos en el movimiento del pensamiento contemporáneo, no pueden ser hombres de otra época que luchan para que el pasado siga siendo el presente y aún el futuro»⁷⁹. Estas líneas de Loisy dibujan los trazos sobre los que se apoyaba la actitud de los autores que, como él mismo, acabaron aceptando que había una insanable oposición entre la fe y el espíritu moderno.

79. A. LOISY, *Simple réflexions*, pp. 257-258.

Como se ha entendido el «modernismo teológico»

Llega el momento de reflexionar sobre el conjunto del acontecimiento modernista, teniendo como punto de referencia los documentos de la Iglesia.

Muchos de los problemas planteados en tiempos del modernismo eran problemas reales, que había que afrontar, y que por una u otra razón no acababan de ser abordados. El siglo XX ha mostrado que el interés por la ciencia, por la historia, por una filosofía que enfrentara las cuestiones del pensamiento moderno eran auténticos y necesarios, so pena de que la inmutabilidad del dogma se contagiara a la teología y lo que por naturaleza es histórico se convirtiera en «eterno». En este sentido, ciertamente la fe cristiana y más en concreto la Iglesia tenían ante sí el reto de dialogar, y en su caso de responder de manera eficaz a la edad moderna.

Decimos «edad moderna» y no «modernidad». La modernidad es una categoría imprecisa, de alcance fundamentalmente sociológico. Lo moderno es lo que en la sociedad aparece como lo nuevo que sustituye a lo anterior. Pero ese significado es bastante superficial, si no se va más allá del campo de los objetos, mecanismos o artefactos en los que la modernización tiene sentido. En el campo de las ideas, la «modernidad» puede actuar como sustantivación de algo impreciso, difícil de manejar fuera del ámbito de la retórica. Por esta razón, es preferible referirse a un término menos brillante pero que recoge mejor lo que aquí nos interesa: *edad moderna*, con los dos elementos que, en el orden del conocimiento, la caracterizan: la filosofía crítica y la ciencia. La fe cristiana, abierta a todo y a todos, se ve confrontada con ellas dando lugar a varias actitudes: de asimilación, de diálogo, o de rechazo. Ni la asimilación ni el rechazo podían constituir verdaderas soluciones. Para la vía del diálogo era necesario que apareciera con claridad el estatuto de la filosofía, de la ciencia, de la teología y de la fe.

La necesidad de «modernizar el cristianismo» no era un objetivo disparatado aunque sería más claro hablar de renovación, de adaptación, de desarrollo. En este proceso, de todos modos, hay una tarea previa y urgente que consiste en delimitar los conceptos para evitar trampas del lenguaje. No es lo mismo, por ejemplo, renovar, o «modernizar», la fe que la presentación de la fe. Si por fe entendemos la revelación de Dios, entonces la fe, hablando estrictamente, no puede renovarse, porque se trata de la verdad de Dios entregada a los hombres. Esa verdad es fuente de renovación, pero ella misma no está sujeta a procesos de cambio. La presentación o expresión de la fe, por el contrario, puede y debe renovarse, ya que depende en parte de las personas a las que se dirige. Cosa diferente es que en la práctica no siempre sea fácil distinguir con claridad entre la realidad divina (palabras, hechos) y la forma como se entregan a los hombres. Pero cuando se somete todo el mensaje cristiano a un proceso de evolución o a una mediación regida por la razón o la ciencia, es evidente que se ha dado una invasión en lo que no está a disposición del hombre. Buena parte de los problemas con que se enfrentó la crisis modernista comenzaron por una confusión entre conceptos que llevó a una mezcla de realidades y a oposiciones insalvables en aspectos centrales.

Ya se ha aludido a los cambios que justifican hablar de edad moderna. Son cambios epocales que afectan a las personas concretas y a la misma sociedad. Su origen está en algo que sucede, bien algo enorme que provoca un cambio grandioso y rápido, o bien algo sencillo que actúa lenta pero inexorablemente, que supone una transformación de lo que se

consideran pilares de una época. Esos pilares tienen que ver necesariamente con el modo como el hombre se ve a sí mismo (conciencia), se ve en relación con los demás (la sociedad), con el cosmos (ciencia, técnica) y con Dios (sabiduría, sentido), concibe su acción hacia dentro (moral) y hacia fuera (acción social, política). En el campo del conocimiento, la modernidad viene determinada sobre todo por el desarrollo autónomo de las ciencias, la filosofía crítica, o del sujeto, y por la aplicación del método crítico al conocimiento del pasado. En lo que se refiere a la teología, la transformación que suponía la aplicación de los «métodos modernos» afectaba directamente a la apologetica, y a través de ella a todo el sistema teológico recibido. Por eso se entiende que los temas vitales afectados por las propuestas de los nuevos autores eran la naturaleza de la revelación y de la fe, la figura de Cristo y la realidad de la Iglesia.

Si por filosofía crítica se entiende la incorporación del punto de vista del sujeto al examen y reflexión sobre la realidad, se abren muchas posibilidades de explorar esta nueva perspectiva también desde la fe y al servicio de la fe. Este ha sido sin duda uno de los intentos abordados por filósofos cristianos después de Kant. La fe, en efecto, no es puro asentimiento intelectual, sino que en su elicitar se tiene una gran importancia la acción de la voluntad (¡puesta de relieve ya por Santo Tomás!) y el conjunto de la persona. De manera simétrica, la revelación de Dios no es solamente comunicación de un mensaje o enseñanza, sino acción salvífica.

Ahora bien, si por filosofía crítica se entiende un sistema de pensamiento en el que las condiciones para acceder a la realidad vienen totalmente determinadas por la estructura cognoscitiva a priori del sujeto, entonces no hay forma de que se dé el encuentro entre la fe y ciencia, ni entre razón y revelación. Este caso es el que denuncia *Pascendi*, y su crítica difícilmente admite réplica. Si el hombre está encerrado en el círculo de sus representaciones, es inútil pretender hablar de revelación de Dios en sentido fuerte, ya que no hay cauce de comunicación entre un *dentro* que lo es todo y un *fuera* del que nada se sabe ni se puede saber. Revelación, fe, liturgia, moral... exigen entonces ser explicados meramente como manifestaciones de la experiencia del límite por parte del sujeto, adquiriendo entonces la forma de símbolos, vivencias y ritos. La filosofía en este caso sería la única que se ocupa del conocimiento; la fe tendría una vía aparte como vivencia de la interioridad del sujeto.

Defender una relación u otra de la filosofía con la fe no es ella misma una conclusión filosófica, ni científica ni racional, sino que es una opción de la persona. Por ello, la calificación de moderno o antimoderno aplicada a quien admite o rechaza una asunción plena de la filosofía crítica –la segunda de las posibilidades que se acaban de apuntar– deja de tener sentido. Sólo si por modernidad se entiende una filosofía radical de la inmanencia tendría sentido el calificativo moderno o antimoderno; pero se ha de ser conscientes de que en ese caso, modernidad y moderno serían conceptos inaceptables desde un punto de vista cristiano. Felizmente no es así, y la fe cristiana no se opone a la dimensión de interioridad del conocimiento ni a una inmanencia que, bien entendida, tiene tanto que ver con la presencia de Dios en sus criaturas.

Si de la filosofía pasamos a la ciencia debemos mostrar al mismo tiempo interés y cautela. Una vez aceptado el conocimiento científico con todo su alcance y también con sus límites cabe preguntarse por el estatuto de lo científicamente probado.

Para algunas mentalidades, lo científico es el grado máximo de conocimiento. La ciencia nos situaría en el nivel máximo de perfección especulativa y sería, por tanto, la última palabra sobre cualquier aspecto. Esta concepción tan optimista de la ciencia no es, sin embargo, evidente en igual medida, aunque sólo sea porque la ciencia únicamente se pronuncia sobre lo formal (ciencias exactas), o sobre lo particular (ciencias experimentales). De hecho, como afirma Blondel, las ciencias no explican «el fondo de las cosas. Su función es constituir solamente un sistema de relaciones coherentes a partir de diferentes convenciones, y en la medida en que cada una de sus diferentes hipótesis es controlada de hecho»⁸⁰. Las ciencias estudian fenómenos, no el ser, y «constituyen simplemente un simbolismo»⁸¹. También las ciencias positivas forman parte del intento del hombre de responder a la pregunta por el sentido de la vida y de la realidad. Pero las ciencias –los científicos– experimentan la fascinación de la autonomía, de la separación, hasta llegar a la «superstición de la ciencia»⁸². Las ciencias, por sí mismas, no llegan a ninguna afirmación definitiva, porque lo que ofrecen es un aspecto parcial, provisional y abstracto de la realidad. Sus resultados no son absolutos, y si se pretendiera que lo fueran –si pretendiera la ciencia dar un trozo de ontología– se convertiría en ciencia soberana que excluiría todo aquello que se opusiera a sus conclusiones. Pero las ciencias –insiste Blondel– no hacen afirmaciones sobre la realidad. Por eso, entre ciencia y metafísica no hay conflictos o acuerdos porque están en planos distintos⁸³.

Las ciencias suponen un desafío para la teología, pero hay una especialmente que necesita ser considerada con detenimiento porque en ella se reflejan como en un espejo las concepciones de fondo sobre la realidad a todos los niveles, y los diversos modos como se relaciona el conocimiento científico con los presupuestos que se hallan presentes en el punto de partida. Se trata de la historia, o más precisamente de la ciencia histórica.

La importancia de la historia para la fe cristiana no se reduce al método adecuado para leer la Escritura. Previamente, la historia es la dimensión en la que tiene lugar la auto-comunicación y automanifestación de Dios a los hombres. La revelación de Dios es histórica, tiene que ver por tanto con el a posteriori que son siempre los hechos históricos. No excluye la revelación interior, pero en todo caso ésta se halla supeditada a los hechos reveladores. La pregunta que inevitablemente se ha de plantear es de qué manera se administra el Absoluto en la historia, pregunta que abre al panorama de la filosofía moderna, especialmente del ámbito alemán. Después de las respuestas panteísta y deísta, que acaban en el ateísmo, el idealismo alemán ha tratado de explicarlo mediante la identificación y evolución del espíritu objetivo y el espíritu subjetivo.

80. M. BLONDEL, *L'Action*, Paris 1893. Citamos por la edición española de J.M. Isasi y C. Izquierdo: M. BLONDEL, *La Acción* (1893), Madrid 1996, p. 83.

81. *Ibidem*, p. 82.

82. *Ibidem*, p. 85.

83. M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896); publicada en M. BLONDEL, *Oeuvres complètes. II: 1883-1913, La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris 1997, pp. 97-174. Citamos por la edición española de J. M. Isasi: M. BLONDEL, *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso*, Bilbao 1990, p. 26.

Parecería que las reglas para la aplicación del método histórico a la Biblia no exigen ir tan atrás, pero es inevitable llevar la cuestión del método histórico-crítico hasta el trasfondo de lo que es en último término metafísico. Se puede decir, en general, que el método histórico es un modo de acceder a la realidad de los hechos. La historia no pretende ofrecer un retrato de hechos del pasado, sino una vía, junto a otras, por las que llegar a esos hechos. Afortunadamente, el positivismo histórico hace ya tiempo que ha sido desmontado intelectualmente por la hermenéutica. Siempre hay presupuestos en quien se acerca a la historia con voluntad de conocer. Los presupuestos no implican que necesariamente el sujeto tiene una visión de la historia contaminada hasta el punto de que esté amenazado por un agnosticismo histórico; pero en todo caso transmiten al sujeto la convicción de que en su ciencia histórica es determinante la función de la propia concepción de la realidad y de la ciencia de que se parte.

Si lo anterior tiene validez, ¿qué habría que decir de una historia en la que actúa –se administra, afirmamos con vistas al concepto teológico de «economía»– se entrega Dios mismo? ¿Hay una vía única por la que todos los historiadores pueden acceder a hechos a través de los cuales tiene lugar la palabra y la acción de Dios en el tiempo? Todavía se puede precisar más esta pregunta: ¿es posible captar objetivamente la acción de Dios en la historia? La respuesta a estas preguntas pasa por una condición previa: no hay un modo *objetivo*, puramente positivo de conocer la acción de Dios en la historia. Dios no es una fuente de fenómenos históricos como son los agentes humanos. El acceso histórico a la posible acción de Dios en la historia va íntimamente unido a los presupuestos del historiador. Un planteamiento agnóstico o racionalista de la realidad hace imposible descubrir todo resto o indicio de esa acción de Dios que, en cambio, resulta accesible para una razón abierta a lo trascendente y sobrenatural.

Un ejemplo perfectamente situado en los años de la crisis modernista podrá aclarar lo que se trata de decir. En 1903, Loisy y Blondel cruzaron algunas cartas a propósito de *L'Évangile et l'Église*, el librito de Loisy cuya lectura había inquietado al filósofo. El tema de esa correspondencia versaba precisamente sobre el conocimiento histórico de lo revelado, y especialmente, de Jesucristo. Tras diversas idas y venidas en la argumentación⁸⁴, el filósofo Blondel pregunta al historiador Loisy: «Si yo no temiera parecer indiscreto y forzar un santuario inviolable, diría brutalmente: “Basta de distinciones o abstracciones; ¿sí o no, cree usted que Jesús ha tenido en sí mismo el sentimiento, la clara posesión de su divinidad?”. Porque de la respuesta, extrahistórica, que usted dé a esta pregunta depende la dirección y el tono de su historia y el principio que gobierna su crítica»⁸⁵.

La presencia de presupuestos en el conocimiento histórico es, por tanto, inevitable. El historiador que investiga no es sólo una mente que resulta atraída por el reflejo de elementos históricos del pasado y experimenta en él la formación de una imagen exacta de hechos y sucesos pretéritos. Al hacer historia, el historiador pone también en juego toda su

84. Me he ocupado de esta correspondencia en un trabajo anterior publicado en esta misma revista: C. IZQUIERDO, *Correspondencia entre M. Blondel y A. Loisy a propósito de «L'Évangile et l'Église»*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 13 (2004) 199-227.

85. R. MARLÉ (ed), *Au coeur de la crise moderniste*, Paris 1960, p. 110.

actitud ante la realidad, y esa actitud influye en su método de trabajo. Con ello no se anula el valor del método histórico-crítico, pero tampoco se le otorga un valor absoluto, como si fuera la instancia última de apelación en el conocimiento del pasado. La historia-ciencia –en expresión de Blondel– nunca podrá igualar a la historia-realidad.

En el caso del conocimiento histórico, la tradición acompaña al método histórico-crítico, que es sensible, sobre todo, al reflejo positivo de los hechos de la historia, al cual permite llegar mucho más a fondo en el conocimiento de la realidad histórica de la que los hechos son solamente una manifestación. Con terminología blondeliana se puede decir que junto al hecho exterior se da siempre el hecho interior, pero esa interioridad no lo reduce al nivel de lo psicológico, sino que es la expresión del carácter inagotable de la realidad de cara al conocimiento⁸⁶. Por eso, no existe un conocimiento de los hechos históricos que se pretenda genuino y sea, a la vez, independiente de una consideración global de la realidad, es decir, independiente de unos presupuestos. La tradición, entendida como dilatación del tiempo fáctico en la que se despliega la realidad que ocupó un momento de la historia, pone de manifiesto lo densa que es la realidad de los hechos, la verdad profunda que nunca se explicita plenamente en hechos particulares.

Los presupuestos del conocimiento establecen lógicamente una distancia entre el conocimiento histórico y la realidad, que es inagotable. A partir de esa conciencia ha surgido, por un lado, un escepticismo histórico que trata a los documentos con el convencimiento de que no entregarán nada que trascienda a los mismos documentos: estos se convierten así en material totalmente disponible. Pero cabe otra posibilidad, según la cual el hecho de que no sea posible un conocimiento histórico plenamente objetivo, no cierra sino que abre la puerta a un conocimiento auténticamente real, que no es menos verdadero por el hecho de que el sujeto se halle comprometido en el proceso de conocer.

La presencia inevitable de presupuestos en el conocimiento del pasado ya había sido intuida en pleno siglo XIX por J. A. Möhler quien, con una sorprendente actualidad, desarrolla esa misma idea en su crítica a la *sola Scriptura* del protestantismo. Las palabras del tubingense son claras e incluso polémicas: «Fuera de la Iglesia no son entendidas las Sagradas Escrituras»⁸⁷. El fundamento para una afirmación de este tipo no es de tipo jurídico, sino en primer lugar antropológico: «La escritura sola, prescindiendo de cómo nosotros la entendamos, no es nada, es letra muerta...»⁸⁸. Los presupuestos para la lectura de la Escritura son los que ofrece la Iglesia, por tanto, en una determinada tradición, la de la misma Iglesia. En un texto intenso y a la vez descriptivo de la *Simbólica*, Möhler recoge la idea clave: «Si para ponerte en ridículo te dijeren que ese principio equivale a mandarte que mires la Escritura con los anteojos de la Iglesia, no te turbe pareja burla, pues vale más que mires las estrellas con telescopio, que no que escapen a tu corta vista y queden para ti en-

86. Sobre el hecho interior y su relación con la presencia de un «surnaturel anonyme», del que habla Blondel, cfr. C. IZQUIERDO, *Le «surnaturel anonyme» et la foi*, en «Annales theologici», 16 (202) 361-367.

87. J.A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*. Edición, introducción y notas de P. Rodríguez y J. R. Villar, Pamplona 1996, p. 117.

88. *Ibidem*, p. 138.

vueltas en las tinieblas y tinieblas de la noche. Por lo demás, de anteojos tendrás desde luego que valerte siempre; pero ten cuidado no te los prepare el primer vidriero de la esquina y te los dejes poner sobre la nariz»⁸⁹.

Al final de este epígrafe cabe señalar que tras la autonomía de la filosofía y de la ciencia reclamadas por los modernistas, se halla presente la autonomía de la conciencia individual. En este aspecto es donde con más claridad se aprecian los límites del proceso de modernización aplicado a la Iglesia y a la fe cristiana. Si ese proceso consiste en fijar ante todo los elementos del pensamiento actual y en señalar unos principios inspiradores para después aplicarlos a la verdad cristiana, necesariamente acabarán planteando la irreductibilidad entre la visión cristiana de las cosas y la mundana. La adaptación, en ese caso, consistiría en un progresivo vaciamiento de las realidades específicamente cristianas como elementos periclitados u opuestos a esa modernidad. Sería difícil no reconocer que ese proceso tuvo lugar de hecho en la crisis modernista. El término de esa adaptación, por lo demás, no termina fácilmente. Un ejemplo de ello lo encontramos en la valoración que hace Langlois de los logros de modernización de la Iglesia en los últimos decenios. Tras reconocer los cambios significativos operados por el Vaticano II, señala que quedan todavía cuestiones pendientes, y entre ellas, las que se refieren a la vida «ya se trate del rechazo a aceptar prácticas sociales como el aborto o incluso la contracepción química, o el rechazo teórico a tomar en cuenta como legítima la pluralidad de puntos de vista éticos, rechazo que se debe en gran parte a la dificultad de reconocer toda su función a la conciencia individual»⁹⁰.

IV. Conclusión: *Un discurso de Benedicto XVI*

El examen de los diversos acontecimientos de la crisis modernista ha llevado a más de un autor a concluir que las intervenciones del Papa Pío X acabaron con los síntomas de un problema pero no con las causas, y que las cuestiones planteadas a comienzos de siglo sólo han sido verdaderamente afrontadas por la Iglesia en el Concilio Vaticano II.

Referir al Vaticano II cualquier asunto planteado en el último siglo se ha convertido en un recurso habitual para los historiadores de la teología y para los mismos teólogos, no siempre sobre bases suficientemente contrastadas. El caso de la relación de la Iglesia con la edad moderna, sin embargo, ha formado parte del núcleo más íntimo de los fines y de los objetivos de la asamblea conciliar. Ya en la apertura del concilio, el tono del discurso de Juan XXIII era a la vez precavido y audaz. La Iglesia –afirmaba– no debe separarse del patrimonio sagrado recibido de los Padres, pero al mismo tiempo «tiene que mirar al presente, considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno...». La doctrina de la Iglesia debe ser estudiada «en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales». Al mismo

89. J.A. MÖHLER, *Simbólica*, cit., pp. 413-414.

90. Cl. LANGLOIS, *Modernisme, modernité, modernisation*, art. cit., p. 50.

tiempo, no dejaba de señalar «las desviaciones, las exigencias y las posibilidades de la edad contemporánea».

El concilio, seguía Juan XXIII, «quiere transmitir la doctrina en su pureza e integridad, sin atenuaciones ni deformaciones», y prosigue: «Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro precioso, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época (...). Es necesario que esta doctrina, verdadera e inmutable, a la que se debe prestar fielmente obediencia, se profundice y exponga según las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado».

Era evidente, por tanto, que había una actitud diferente de la autoridad de la Iglesia ante las doctrinas diversas y aún opuestas a las enseñanzas del magisterio. Al referirse a los errores que se oponen a la verdad del Señor –de los que el Papa decía con indudable optimismo que «apenas nacidos se desvanecen como la niebla ante el sol»– añade: «Siempre se opuso la Iglesia a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos»⁹¹.

La nueva actitud no podía, sin embargo, resolver por sí misma los problemas reales planteados a la Iglesia en su relación con el mundo moderno. El trabajo de las sesiones conciliares fue afrontando unas y otras cuestiones y en sus documentos promulgados se encuentra lo que la Iglesia se dice a sí misma y dice también al mundo, y entre las enseñanzas conciliares se aprecian respuestas a buena parte de las cuestiones que preocuparon en el tiempo del modernismo, tanto en el orden bíblico, filosófico y teológico, como en el político-social.

¿Estamos en condiciones de evaluar los frutos del Vaticano II en lo que se refiere a cuestiones que, en un contexto diferente, habían sido sin embargo los puntos candentes en la crisis modernista? Probablemente no, aunque no han faltado autores que lo han intentado, cayendo a veces en simplificaciones demasiado patentes como para ser consideradas como valoraciones definitivas.

Hay, sin embargo, un texto reciente autorizado ya que viene de Benedicto XVI, en el que se encuentran algunas consideraciones sobre el Vaticano II que se pueden trasladar a otros fenómenos y épocas distintas del concilio, y que iluminarán sin duda a quienes se preocupan del estudio e interpretación del modernismo. Sin referirse a la crisis modernista, el Papa traza un horizonte interpretativo del último concilio que ofrece, a la vez, un sorprendente paralelismo con cuestiones vivas de los comienzos del siglo XX, y elementos de juicio que ayudan a comprender la intervención del magisterio en las controversias de entonces.

91. JUAN XXIII, *Discurso de inauguración solemne del Concilio Ecuménico Vaticano II* (11 de octubre de 1962), nn. 2, 13, 14, 15.

El discurso de Benedicto XVI tenía como destinatarios a los superiores de la curia romana el 22 de diciembre de 2005, y en él hacía –según la tradición de esas fechas– un repaso de los acontecimientos fundamentales del año que estaba a punto de terminar. La parte dedicada al Vaticano II, la más extensa, venía justificada por la celebración del 40º aniversario del Concilio Vaticano II, que había tenido lugar el día 8 del mismo mes de diciembre.

El Pontífice se refería a la doble hermenéutica que se ha aplicado al concilio, y que ha producido frutos dispares. Por un lado, ha habido una «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura», y por otro, la «hermenéutica de la reforma, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino».

Referido al concilio, y recogiendo la expresión de Pablo VI que pedía que se afrontara la relación entre la Iglesia y su fe, por una parte, y el hombre y el mundo actual, por otra, Benedicto XVI asume el reto aunque propone cambiar la expresión «mundo actual» por «edad moderna». Se trataba pues de determinar la relación entre la Iglesia y la edad moderna. Esa relación plantea una serie de problemas que Benedicto XVI sitúa en tres círculos de preguntas:

«Ante todo, era necesario definir de modo nuevo la relación entre la fe y las ciencias modernas; por lo demás, eso no sólo afectaba a las ciencias naturales, sino también a la ciencia histórica, porque, en cierta escuela, el método histórico-crítico reclamaba para sí la última palabra en la interpretación de la Biblia y, pretendiendo la plena exclusividad para su comprensión de las sagradas Escrituras, se oponía en puntos importantes a la interpretación que la fe de la Iglesia había elaborado. En segundo lugar, había que definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concedía espacio a ciudadanos de varias religiones e ideologías, comportándose con estas religiones de modo imparcial y asumiendo simplemente la responsabilidad de una convivencia ordenada y tolerante entre los ciudadanos y de su libertad de practicar su religión. En tercer lugar, con eso estaba relacionado de modo más general el problema de la tolerancia religiosa, una cuestión que exigía una nueva definición de la relación entre la fe cristiana y las religiones del mundo»⁹².

Situados los problemas, se propone presentar el modo como ha tenido lugar la verdadera reforma en esos campos. Toda reforma, es decir, la renovación dentro del único y mismo sujeto-Iglesia, se realiza a través de la continuidad y de la discontinuidad que son propias de todo cambio dentro de la misma identidad:

«Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma. En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia re-

92. «En particular, ante los recientes crímenes del régimen nacionalsocialista y, en general, con una mirada retrospectiva sobre una larga historia difícil, resultaba necesario valorar y definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la fe de Israel».

Como se ha entendido el «modernismo teológico»

lativas a cosas contingentes –por ejemplo, ciertas formas concretas de liberalismo o de interpretación liberal de la Biblia– necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, sólo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro.

En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar».

La continuidad-discontinuidad ha llevado a la revisión y aún a la corrección de medidas tomadas en otros momentos:

«El concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad».

En la relación de la Iglesia con la edad moderna se puede y se debe perseverar para avanzar, pero sería un engaño aspirar a un estadio de plena armonía que superara todas las contradicciones entre el Evangelio y una visión exclusivamente mundana del cosmos, de la ciencia y de la historia. En último término, se trata de la irreductibilidad de la fe a razón:

«Quienes esperaban que con este “sí” fundamental a la edad moderna todas las tensiones desaparecerían y la “apertura al mundo” así realizada lo transformaría todo en pura armonía, habían subestimado las tensiones interiores y también las contradicciones de la misma edad moderna; habían subestimado la peligrosa fragilidad de la naturaleza humana, que en todos los períodos de la historia y en toda situación histórica es una amenaza para el camino del hombre (...).

»El Concilio no podía tener la intención de abolir esta contradicción del Evangelio con respecto a los peligros y los errores del hombre. En cambio, no cabe duda de que quería eliminar contradicciones erróneas o superfluas, para presentar al mundo actual la exigencia del Evangelio en toda su grandeza y pureza. El paso dado por el Concilio hacia la edad moderna, que de un modo muy impreciso se ha presentado como “apertura al mundo”, pertenece en último término al problema perenne de la relación entre la fe y la razón, que se vuelve a presentar de formas siempre nuevas».

César Izquierdo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
cizquier@unav.es