

EL MODERNISMO FILOSÓFICO

POR

JOSÉ MIGUEL GAMBRA

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

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

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

(1) I Cor. 11, 20.

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

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

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

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

o a ese eminente cardenal que hace unos años decía:

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

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

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

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

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

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

Para responder a esta objeción conviene primero repasar las doc-

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

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

El modernismo según la *Pascendi*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(17) Denz. n. 2105.

Actualidad de la *Pascendi* y del modernismo.

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

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

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

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

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

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

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

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

(20) Denz. 2113.

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

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

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

La resistencia modernista

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La unidad del modernismo y del liberalismo católico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Este núcleo doctrinal es compatible no sólo con el idealismo y

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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