

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA Y EL MÉTODO

ESTUDIO I

FRAGMENTOS DE UNA HISTORIA DE LA AFIRMACIÓN DE LA AHISTORICIDAD DEL DOGMA

De una manera bastante consistente, el Magisterio de la Iglesia católica se ha manifestado repetidamente a lo largo de los últimos ciento cincuenta años en términos que parecerían afirmar un carácter ahistórico de los contenidos de sus fórmulas dogmáticas. Por otra parte, a lo largo de ese mismo tiempo, ha sido un principio fundamental en las ciencias históricas —una especie de dogma, podría decirse— el que todo cuanto es humano tiene un carácter histórico, esto es, que todo pensar, hablar, escribir, actuar, sentir, etcétera está al menos condicionado, y con frecuencia determinado, históricamente. Es así que el creyente históricamente informado puede experimentar que enfrenta una contradicción insoportable e irresoluble.

En esta primera parte de *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV* repasamos, en el primer estudio, algunos episodios de lo que hemos nombrado “historia de la afirmación de la ahistoricidad del dogma, y, en el segundo, llevamos a cabo la elaboración de un dispositivo hermenéutico que queremos pensar que podría contribuir a la conciliación de lo que parecería irreconciliable.

LA CONTRARREFORMA Y LA CONTRAMODERNIDAD

Con inspiración —no mucho más que eso— en la sucesión de paradigmas (en el sentido de Thomas Kuhn) que estructura la exposición de la historia del cristianismo que lleva a cabo Hans Küng en su *El cristianismo e historia* (1994), elaboramos una periodización de la historia de la Iglesia católica en Occidente. La ofrecemos en el cuadro 1.1:¹

¹ Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*. Basamos nuestra periodización en los esquemas que se encuentran al inicio y al término del libro, a manera de guarda anterior y guarda posterior, y que son debidos a Hans Küng y a Stephan Schlenzger.

CUADRO 1.1: UNA PERIODIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA CATÓLICA

PERÍODO	DELIMITACIÓN EN EL TIEMPO	ACONTECIMIENTOS DETONADORES
I Protocristiano	De la tercera década del s. I a finales del s. I	Jesús de Nazaret
II Helenista	De finales del s. I a mediados del s. V	Separación cristianismo / judaísmo
III Medieval	De mediados del s. V a mediados del s. XVI	Cristianización y caída del Imperio Romano
IV Contrarreformista	De mediados del s. XVI a mediados del s. XVIII	Reforma Protestante
V Contramodernidad*	De mediados del s. XVIII a mediados de siglo de XX	Ilustración y Revolución Francesa
VI Pluralista	De la sexta década del s. XX al presente	Concilio Vaticano II

* Como se explicará más adelante, no deberá confundirse este período al que hemos denominado “Contramodernidad” con la “crisis modernista”, que viene a ser uno de sus episodios.

Para referencias futuras, registramos que fue durante el período que hemos denominado helenista cuando se llevaron a cabo los cuatro primeros concilios ecuménicos (Nicea, 325; Constantinopla, 381; Éfeso, 431; Calcedonia, 451) en los que se formularon formalmente los dogmas fundamentales en materias cristológica y trinitaria. Registramos también que fue en el siglo XI cuando se produjo el gran cisma Oriente / Occidente.

Desde el año 800, en el que Carlomagno fue coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, y hasta el surgimiento de la reforma Protestante, hubo en la cristiandad occidental (entiéndase Europa) dos cabezas que podemos designar, sólo para fines de identificación, la *secular* (el emperador) y la *religiosa* (el papa). En realidad, de maneras distintas, cada una ejercía autoridad en los ámbitos que hoy conocemos como secular y religioso. De hecho, en cierto sentido, debido a la supuesta “donación de Constantino” el imperio todo pertenecía al papa. No es de extrañar que con frecuencia ambas cabezas entraran en conflicto. (Dos casos notables fueron el enfrentamiento en 1077 entre el papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV, que tuvo su resolución –a favor del papa– en Canossa, y el que tuvo lugar entre el papa Clemente VII y el muy católico emperador Carlos V –Carlos I de España–, que culminó con el *sacco di Roma* de 1527

por parte de las fuerzas imperiales en Italia).² Jamás coincidieron en una sola persona ambas potestades. En la manera entonces vigente de entender las cosas, había en realidad una única cabeza, pero extra-mundana, que era Dios. De Él recibían tanto papa como emperador su autoridad. El papa y el emperador eran los vértices de estructuras piramidales a través de las cuales ejercían su autoridad. Por una parte, obispos y párrocos; por otra, reyes, príncipes, nobles y en general señores feudales. Toda cuestión relativa a qué hacer o qué pensar se resolvía recurriendo a estas estructuras y, en última instancia, al papa o al emperador, según la naturaleza del asunto.

Como es bien sabido, el Renacimiento se caracterizó por la exaltación del ser humano y de su dignidad, y, como consecuencia de ello, por una revaloración de los textos clásicos helénicos y latinos por considerárseles las mejores expresiones de lo humano producidas en la historia. Un fragmento de la *Oratio de hominis dignitate* (*De la dignidad del hombre*, 1446),* de Giovanni Pico della Mirandola, ilustra magníficamente el espíritu de la época:

No te he dado ni rostro, ni lugar alguno que sea propiamente tuyo, ni tampoco ningún don que te sea particular; ¡oh Adán!, con el fin de que tu rostro, tu lugar y tus dones seas tú quien los desee, los conquiste y de ese modo los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra a otras especies dentro de unas leyes por mí establecidas. Pero tú, a quien nada limita, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos yo te he entregado, te defines a ti mismo. Te coloqué en medio del mundo para que pudieras contemplar mejor lo que el mundo contiene. No te he hecho ni celeste, ni terrestre, ni mortal, ni inmortal, a fin de que tú mismo, libremente, a la manera de un buen pintor o de un hábil escultor, remates tu propia forma.³

En este fragmento encontramos una asombrosa anticipación de la tesis fundamental de lo que en el siglo xx vendría a ser el movimiento cultural existencialista: el ser humano se hace a sí mismo a través de sus actos libres. (“La existencia precede a la esencia”, según una fórmula muy famosa). La

² Aunque en realidad el *sacco di Roma* no fue ordenado por el emperador, sino que fue una iniciativa propia de las fuerzas imperiales a las que se les debían sus sueldos, no es explicable si no se atiende al conflicto entonces vigente entre papa y emperador.

³ Existen varias ediciones en español de la *Oración* de Pico Della Mirandola, entre las cuales es de recomendarse la preparada por Luis Martínez Gómez (Madrid, Editora Nacional, 1984, edición en la que el fragmento citado aparece en la p. 105). Nosotros, sin embargo, nos hemos permitido transcribir la versión del fragmento que Marguerite Yourcenar colocó al inicio de su *Opus nigrum* a manera de epígrafe, cuya traducción es debida a Emma Calatayud. Hemos así procedido porque nos parece que esa versión comunica lo que fue el nuevo espíritu renacentista mejor que las versiones en español de la *Oración* que conocemos, incluida la que hemos recomendado. El fragmento citado aparece en el parágrafo 2 de la *Oración*.

verdad es que en el Renacimiento se sembraron las semillas de lo que siglos después fue la Ilustración. No es de sorprender que varias de las tesis de Pico della Mirandola fueron, en su momento, consideradas heréticas.

En la primera mitad del siglo xvi la unidad de la cristiandad occidental fue fracturada por el advenimiento de la Reforma Protestante, frente a la cual el papa y los reyes y príncipes que permanecieron fieles al catolicismo (romano) asumieron una actitud reactiva y defensiva. Esta actitud se expresó dogmáticamente en la Contrarreforma católica, en particular en el Concilio de Trento (1545-1563). Más tarde habría de llegar el horror de las guerras de religión.

Lo que queremos ahora sostener es que, a lo largo de cuatro siglos, desde mediados del siglo xvi hasta mediados del xx, la Iglesia católica tendió a entenderse a sí misma en términos de una lucha vital con un enemigo cuya identidad fue cambiando y diversificándose en el tiempo (aunque los enemigos antiguos continuaban siéndolo). Una lista parcial de estos enemigos es la siguiente: protestantismo, Ilustración, ciencia.⁴ La actitud reactiva y defensiva (apologética) a la que nos hemos referido constituyó una constante a lo largo de estos cuatro siglos. Hay que advertir, sin embargo, que lo que acabamos de escribir es un *anacronismo*, en el sentido de que es un juicio formulado desde el presente (con base en valores y criterios propios del presente) sobre el pasado: lo que hoy se antoja reactivo y defensivo fue sin duda juzgado con otros criterios y valores, los propios de la época.

Si el Renacimiento exaltó lo humano, la Ilustración exaltó la razón. ¿Qué es la Ilustración? Tal es el título de un trabajo de Immanuel Kant (escrito en 1784 motivado por un concurso organizado por un periódico; en sus tiempos se hablaba de *Ilustración* como hoy día se habla de *Posmodernidad*). Su respuesta fue: el rechazo a todo tutelaje externo en materia de lo que hay que creer o hacer, y la resolución de estas cuestiones con base únicamente en la razón. (Su síntesis en sus propias palabras: “¡Ten valor de servirse de tu propia razón! He aquí el lema de la Ilustración”⁵). ¿Cuál razón? ¿La razón de quién? ¿O es que existe una razón trascendental que es *la* razón? Indistintamente, puede responderse que *la* razón individual o que la razón, en virtud del supuesto de que todos los seres humanos compartían la misma y única razón. (Ello permitiría discusiones y acuerdos intersubjetivos racionales). El ejemplo paradigmático de este modo ilustrado de proceder lo constituye el imperativo categórico, una de cuyas formulaciones es:

⁴ Son los que nos interesará destacar; a ellos podrían añadirse, entre otros muchas, masonería y comunismo.

⁵ Immanuel Kant, “Qué es la Ilustración”, p. 25.

“Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”.⁶

Es claro que el programa de la Ilustración atentaba contra la esencia de la cosmovisión y el orden social medievales. Al protestantismo se sumaban, como enemigos de la Iglesia católica, la Ilustración y la consecuente defensa de la autonomía de la razón. La Ilustración encontró expresión socio-política en la Revolución Francesa, durante la cual Dios fue reemplazado simbólicamente por la razón. De hecho, a partir del verano de 1793, la Convención promovió el culto a la diosa razón, a la que se consagró la catedral de Notre Dame, inmueble en el que el 10 de noviembre de ese año se llevó a cabo un acto público en el que se le rindió *adoración*, representada por la actriz Sophie Momoro. En los hechos, el enfrentamiento de la Revolución con la Iglesia se tradujo en incontables muertes.

En realidad, la oposición Iglesia/razón se había fraguado siglo y medio atrás, cuando la ciencia moderna, cuya historia se remonta a los inicios del siglo XVII, desplazó a Dios como *explicación* última de fenómenos (y a las *autoridades* –Escrituras, padres de la Iglesia y pensadores clásicos, en especial Aristóteles– como sustento de argumentación). Recuérdese a este propósito el *affaire* Galileo (1564-1642). En la segunda mitad de ese siglo, Isaac Newton formuló cuatro leyes que se supuso explicaban, en principio, *todo*. El universo se entendió como constituido por un número inmensamente grande de partículas interactuantes en movimiento, de manera que, si se conociera en un momento dado la posición y el movimiento de cada partícula, sería posible predecir el estado de todo el universo y de todo en él para cualquier momento futuro y retrodecir lo mismo para cualquier momento pasado. La dificultad –la imposibilidad– de tal empresa era de índole práctica, no teórica. (Esta concepción mecanicista del mundo se mantuvo vigente hasta el surgimiento de la termodinámica a fines del siglo XIX). El gran proyecto de la Modernidad se encontraba explícitamente formulado desde décadas atrás; su heraldo filosófico había sido Francis Bacon (1561-1626): la emancipación y el bienestar de la humanidad en conjunto y de cada ser humano en particular, a través del uso de la razón expresada en la ciencia y la técnica. La noción de progreso había tomado carta de ciudadanía. La revolución industrial, iniciada a mediados del siglo XVIII, parecía confirmar en los hechos la validez del proyecto. ¿Qué lugar había en todo esto para la idea de Dios? Como Pierre Simon marqués de Laplace se lo manifestó a Napoleón Bonaparte en respuesta

⁶ Immanuel Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, p. 173. En realidad ésta es la primera –y más frecuentemente citada– de varias formulaciones kantianas *no estrictamente equivalentes* del imperativo categórico.

a una pregunta motivada por la ausencia de cualquier mención de Dios en sus escritos, *no había necesidad de tal hipótesis*.

A mediados del siglo XIX la situación empeoró. Fue entonces cuando los *resultados* de la ciencia parecieron entrar en conflicto con las enseñanzas tradicionales del Magisterio. El mejor ejemplo de ello fue la teoría de la evolución de Charles Darwin, que explicó el origen de las distintas especies vegetales y animales, incluida la humana, recurriendo a unos cuantos principios. Recientemente, con motivo de las celebraciones de los 150 años del nacimiento de Darwin (1809-1892) y de los 100 de la publicación de *El origen de las especies* (1859), se convirtió en un lugar común la afirmación de que su teoría de la evolución era la mejor idea de la historia de la humanidad, ya que es la que con menos elementos explica más fenómenos. Varios hechos que poco antes se habían ofrecido como pruebas de la existencia de Dios en los manuales de apologética, habían quedado explicados... *sin necesidad de recurrir a esa hipótesis*.

La situación empeoró aún más. La ciencia histórica, cuyo siglo de oro fue el XIX, cuestionaba directamente las enseñanzas de las Escrituras como tradicionalmente habían sido entendidas. Es así que, hacia fines del siglo XIX, la fe (como la entendía y enseñaba el Magisterio) se encontraba enfrentada con la razón, las ciencias y la Historia. Numerosos católicos, muy preparados intelectualmente, comprometidos a un tiempo con la razón, los resultados de las ciencias y la Historia, por una parte, y con su fe, por otra, se vieron imposibilitados en su conciencia a aceptar las disyuntivas y se esforzaron en construir conciliaciones. Se les conoció (no inapropiadamente) como “modernistas”; y el “modernismo” fue proclamado en 1907 por el papa Pío X como la “síntesis de todas las herejías” y la “herejía de las herejías”. Y, desde la perspectiva de lo que venía sosteniendo el Magisterio, tenía toda la razón: el modernismo no cuestionaba este o aquel dogma, sino el modo tradicional de entenderlos todos y también lo afirmado en las Escrituras.

Vamos a considerar, a continuación, la crisis modernista; pero antes de hacerlo convendrá, por razones de contextualización histórica y de registro de antecedentes pertinentes, dedicar unos renglones al Concilio Vaticano I.

El Concilio Ecuménico Vaticano I

El primero vaticano fue el vigésimo concilio ecuménico, convocado por el papa Pío IX, y tuvo lugar, formalmente, del 8 de diciembre de 1869 al 20 de octubre de 1870, cuando fue suspendido sin haber desahogado todos los asuntos previstos (en especial los de índole pastoral); por lo que quedó, en

los hechos, inconcluso. La razón de esta suspensión fue el inicio de la Guerra Franco-Prusiana, el 19 de julio de 1870 –los obispos que participaban en el concilio abandonaron Roma–, lo que dio lugar a la ocupación de la ciudad por el ejército de Víctor Manuel II, comandado por el general Raffaele Cardona (20 de septiembre), ya que las tropas francesas que protegían al papa fueron retiradas para que pudieran servir al esfuerzo bélico francés. Tomar nota de estos asuntos es importante, ya que permiten comprender la situación política en la que se llevó a cabo la convocatoria al concilio y su desarrollo.

El decimonoveno concilio ecuménico había tenido lugar en Trento; entre la conclusión de éste y el inicio de Vaticano I, transcurrieron más de tres siglos. El acontecimiento más notable durante el concilio fue la aprobación –el 18 de julio, un día antes del inicio de la Guerra Franco-Prusiana (lo que hace inevitable pensar en un ambiente de presión y, quizá, precipitación)– de la Constitución Dogmática *Pastor aeternus* (*Pastor eterno*), en la que la afirmación de la infalibilidad papal adquirió carácter de dogma. La cuestión de la infalibilidad papal era entonces, como lo sigue siendo ahora, motivo de mucha polémica.⁷ Ésta es la fórmula empleada en *Pastor aeternus*:

El Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra, esto es, cuando en el ejercicio de su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina de fe o costumbres como que debe ser sostenida por toda la Iglesia, posee, por la asistencia divina que le fue prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe y costumbres. Por eso, dichas definiciones del Romano Pontífice son en sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia, irreformables.⁸

Antes de la aprobación de la Constitución *Pastor aeternus*, el concilio había ya aprobado otra, también dogmática: *Dei Filius*, sobre la fe católica (24 de abril). En ella, entre muchas otras cosas, se afirmaba lo siguiente:

[...] la doctrina que Dios ha revelado no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente guardada e infaliblemente declarada. De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido

⁷ Para muestra de la polémica al respecto en tiempos posteriores al Concilio Vaticano II pueden verse Hans Küng, *Infalible? An Inquiry* y Karl Rahner et al., *Las infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a Hans Küng*.

⁸ DH 3074. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia. “Crezca pues y mucho e intensamente, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia”.⁹

Si alguno dijere que puede suceder que, según el progreso de la ciencia, haya que atribuir alguna vez a los dogmas propuestos por la Iglesia un sentido distinto del que entendió y entiende la misma Iglesia, sea anatema.¹⁰

La expresión “en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia” ya había sido empleada antes por el propio Pío IX en la Bula *Ineffabilis Deus (Dios inefable)*, exactamente quince años antes del día de la apertura del Concilio (el 8 de diciembre de 1854):

En efecto, la Iglesia de Cristo, guardiana y protectora de las doctrinas a ella confiadas, ni en nada las cambia, ni en nada las disminuye, ni en nada las añade. Pero cuando con su sabiduría y su fidelidad trata de las cosas formadas desde toda antigüedad, y que han sido cultivadas por la fe de los Padres, pone todos sus cuidados en limarlas y en pulirlas, de tal suerte, que esos dogmas primitivos de la celeste doctrina, adquieran evidencia claridad y precisión, y retengan al mismo tiempo su plenitud, su integridad y su perpetuidad, y no crezcan más que en su género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, y en el mismo concepto.¹¹

Así, ya quedaba dicho que ninguna “alta inteligencia”, ni ningún “progreso de la ciencia” podrían jamás justificar la comprensión de un dogma en un sentido distinto al que tuvo en el momento de su formulación. El sentido de una formulación dogmática había adquirido un carácter ahistórico e intemporal. Otras enseñanzas de Pío IX habían ido en la misma dirección. Un ejemplo lo tenemos en el Breve *Eximiam tuam* (al arzobispo de Colonia, 15 de junio, 1857): “[...] la perenne inmutabilidad de la fe, que es siempre una y la misma, mientras la filosofía y la enseñanzas humanas ni siempre son consecuentes consigo mismas ni se ven libres de múltiples variedades de errores”.¹² Mucho más claramente aparece en el que es tenido como el documento que mejor expresa la actitud reactiva y defensiva a la que

⁹ DH 3020.

¹⁰ DH 3043.

¹¹ DH 2802. Esta es la traducción al español en DH, pero en los originales en latín las expresiones empleadas son idénticas: “*in eodem silicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*”.

¹² DH 2829.

hemos hecho referencia, el *Syllabus o recopilación de errores que se proscribieron en diversas declaraciones previas* (8 de diciembre de 1864):

5. La revelación divina es imperfecta y por tanto, sujeta a progreso continuo e indefinido, en consonancia con el progreso de la razón humana.¹³
9. [...] la razón humana, sólo con que esté históricamente cultivada, puede llegar por sus fuerzas y principios naturales a una verdadera ciencia de los dogmas [...] con tal de que estos dogmas le fueren propuestos como objeto a la misma razón.¹⁴

Para fines de referencia futura, es conveniente mencionar un texto más emanado del Concilio Vaticano I: la Profesión de Fe aprobada en la segunda sesión (6 de enero de 1870).¹⁵ Esta Profesión de Fe tenía su antecedente en la aprobada durante el Concilio de Trento en el pontificado de Pío IV (26 de enero de 1564).¹⁶

*La crisis del modernismo*¹⁷

Dos observaciones resultan indispensables antes de incursionar en la historia de la crisis del modernismo:

1. A diferencia de la Contrarreforma, por ejemplo, se trató de una crisis que siempre se ubicó en el interior de la Iglesia católica: desde

¹³ DH 2905. (Enunciada por vez primera en la Encíclica *Qui pluribus* de 1846 y repetida en la Alocución *Maxima quidem* de 1862).

¹⁴ DH 2909. (Enunciada por vez primera en la carta *Gravissimas inter* al arzobispo de Múnich-Freising en 1862 y repetida en la carta *Tuas libenter*, dirigida al mismo arzobispo en 1863). En el mismo *Syllabus* se encuentran condenadas las siguientes proposiciones, que no parecen concordar con algunos pronunciamientos del Concilio Vaticano II: (15) “Todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que, guiado por la luz de la razón, tuviere por verdadera” (DH 2915); (16) “Los hombres pueden encontrar en el culto de cualquier religión el camino de la salvación eterna y alcanzar la eterna salvación” (DH 2916); (17) “Por lo menos deben tenerse fundadas esperanzas acerca de la eterna salvación de todos aquellos que no se hallan en modo alguno en la verdadera Iglesia de Cristo” (DH 2917).

¹⁵ DH no reproduce esta Profesión de Fe. Puede ser vista en el apéndice VI.

¹⁶ DH 1862 a 1870. Esta Profesión de Fe también puede ser vista en el apéndice VI.

¹⁷ La literatura sobre la crisis modernista es vastísima. Dos obras “clásicas” al respecto –tanto *francocéntricas*– son: Emile Poulat, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica* (1962) y Claude Tresmontant, *La crisis modernista* (1979). Una obra reciente que apenas hemos tenido la oportunidad de revisar someramente (con lo que ha bastado para hacernos ver su valor) es François Laplanche, *La crise de l'origine: La science catholique des évangiles et l'histoire au XXe siècle* (2006).

la perspectiva de la jerarquía católica, el enemigo no era externo, sino interno.

2. Por otra parte, muchas de las tesis y muchos de los talentos asumidos por quienes fueron tildados como modernistas habían sido desde mucho tiempo atrás asumidos por autores protestantes que vinieron a constituir una influencia decisiva en el surgimiento y desarrollo del movimiento modernista.

No es fácil *definir* el modernismo; casi cualquier definición que se proponga vendrá a resultar demasiado amplia, demasiado estrecha o, más importante, demasiado incongruente con las posiciones efectivamente asumidas por aquellos tildados de modernistas. De hecho, los “modernistas” más destacados –Alfred Loisy y George Tyrell, por ejemplo– negaron haber sido descritos por las definiciones del movimiento formuladas por la jerarquía católica, en especial por el papa Pío X en su encíclica *Pascendi Dominici gregis* (1907). Hay, así, dos modos de entender el término “modernismo”: a) como ese *parecido de familia* (para usar la famosa expresión de Ludwig Wittgenstein) en el grupo de autores que fueron considerados modernistas, y decimos “parecido de familia” porque el intento de encontrar características comunes a todos ellos fracasaría (por producir como resultado un conjunto insignificante de rasgos); y b) como la construcción formal que conforma el corazón de la encíclica *Pascendi Dominici gregis*. Gustave Weigel escribe en un artículo casi contemporáneo con la publicación de la encíclica: “[...] *Pascendi* fue la encíclica en la que fue construido el modernismo. Ningún modernista había efectuado tal construcción, ya que ninguno suscribía todas las doctrinas modernistas [registradas en la encíclica]”.¹⁸ Roger Haight llegó al extremo de decir que “modernismo” significa dos cosas diferentes: una construcción teórica elaborada (y condenada) en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* y una corriente de pensamiento surgida en el interior de la Iglesia católica con vigencia en la última década del siglo XIX y la primera del XX. (Reproducimos en el apéndice IV esta construcción teórica, que en la encíclica es nombrada “sistema”). Haight advierte que la encíclica no nombró a ningún modernista (aunque sí menciona –en su condena– ideas de Loisy y de Tyrell) y llega a afirmar que “históricamente debe preguntarse honestamente, no sólo si Loisy y Tyrell fueron ‘modernistas’ [en el sentido expuesto en *Pascendi*

¹⁸ Gustave Weigel, “The Historical Background of the Enciclical *Humani Generis*”, p. 214.

Dominici gregis], sino también si hubo ‘modernista’ alguno”.¹⁹ Aun en el caso de que esto último fuera exagerado, ciertamente nunca fue más cierto el quiasmo “ni son todos los que están, ni están todos los que son” como en el caso del modernismo: ni todos los condenados como modernistas encuadraban en la caracterización formal expuesta en *Pascendi Dominici gregis*, ni todos los que sí podría considerarse que encuadraban fueron condenados.

De una manera general, podemos *caracterizar* el movimiento como el intento de conciliar la fe católica con los desarrollos históricos, filosóficos, políticos, científicos (ciencias de la naturaleza y ciencias sociales) y aun políticos habidos a lo largo de los siglos XVII al XIX. Entre los autores particularmente influyentes –ninguno católico– podemos mencionar a Immanuel Kant (1724-1804), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), David Friedrich Strauss (1808-1874), Charles Lyell (1797-1875), Charles Darwin (1809-1892), Ernest Renan (1823-1892) y Adolf von Harnack (1851-1930). (Algo habremos de ocuparnos de Hegel y Strauss en el tercer estudio y alguna mención de Harnack habremos de hacer en éste. De Renan baste con registrar que en 1863 publicó su *Vida de Jesús*, resultado de considerar a los Evangelios como simples fuentes históricas). En el centro de todo se encontró siempre la cuestión de la Historia en una doble vertiente (epistemológica y ontológica): la necesidad de conciliar la fe católica con los *resultados* obtenidos por la investigación histórica y con la *naturaleza histórica* de todo lo humano. Estas exigencias eran interpretables, por quien se sintiera por ellas amenazadas, en el sentido de que los contenidos de la fe católica son históricos en su esencia y, por lo tanto, cambiantes en el tiempo.

Siguiendo a Maurilio Guasco,²⁰ pero sin aferrarnos a él, podemos identificar tres fases en la historia de la crisis del modernismo:

1. La de las *primeras escaramuzas*, que va desde 1893, año de la aparición de la encíclica *Providentissimus Deus* (*Dios providentísimo*) del papa León XIII y de la publicación de la tesis *L’Action* de Maurice Blondel, hasta 1903, cuando muere León XIII, se inicia el pontificado de Pío X y se publica el libro *Autour d’un petit livre* (*En torno a un pequeño libro*) de Alfred Loisy.
2. La de las *polémicas encendidas y condenas*, que culmina en 1907 con la encíclica *Pascendi Dominici gregis* del papa Pío X.

¹⁹ Roger D. Haight, “The unfolding of modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy”, p. 633.

²⁰ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*.

3. La de la *aplicación de sanciones*. De tres fechas posibles apuntadas por Guasco, nosotros escogemos la más tardía para cerrarla:²¹ 1914, año de la muerte de Pío X y del inicio de la Primera Guerra Mundial.

Una alternativa para aproximarse de manera diacrónica a la crisis modernista puede ser más de tipo sincrónico en términos de una tipología de posiciones. Según una muy conocida, los autores considerados modernistas son caracterizados como de izquierda (los avances en las ciencias de la naturaleza y/o las históricas desacreditan las enseñanzas tradicionales del Magisterio), centro (dichos avances hacen indispensable la reformulación profunda de esas enseñanzas) o derecha (dichos avances son conciliables con esas enseñanzas sin que para ello requieran una reformulación profunda). Si nos ocupamos sólo de sacerdotes franceses (uno de ellos obispo), en relación con la tipología indicada, serían “de izquierda” Joseph Turmel (1859-1943) y Marcel Hébert (1851-1916);²² “de centro”, Alfred Loisy (1857-1940) y el arzobispo de Albi, Eudoxe Irénée Edouard Mignot (1842-1918); “de derecha”, Pierre Battifol (1861-1929), por ejemplo; aunque estas apreciaciones pueden ser diferentes en distintos autores.²³ No avanzaremos por este camino sincrónico, sino por el diacrónico, porque nuestro interés primario está en los pronunciamientos del Magisterio y no en el pensamiento de los autores tenidos por modernistas.

De manera general, puede decirse que la crisis del modernismo en la Iglesia católica tuvo una duración de aproximadamente veinte años que corresponden *grosso modo* a la última década del siglo XIX y a la primera del XX. A las tres fases mencionadas, algunos añadirían una cuarta: la que podrían nombrar tal vez *renacimiento modernista tras el Concilio Vaticano II*, fase que llegaría hasta nuestros días y que duraría ya cerca de medio siglo. La típica historia de la crisis modernista centra su atención en, primer lugar, en las posturas asumidas y los productos generados por los autores que fueron tenidos por modernistas, y en segundo término dirige su mirada a la reacción del Magisterio. Nosotros no pretendemos aquí escribir ninguna síntesis de esa historia; lo que nos interesa es proporcionar, en un declaradamente muy fragmentario repaso, la información suficiente para entender qué motivó los pronunciamientos

²¹ Las otras dos fechas propuestas por Guasco son: 1909, año de la muerte de George Tyrrell, y 1910, año de la imposición del juramento antimodernista.

²² En el apéndice IV proporcionamos alguna información relativa a Hébert en el contexto de nuestra consideración de la novela *Jean Barois* (1913) de Roger Martin Du Gard.

²³ Nosotros aquí hemos seguido los criterios empleados por Harvey Hill, Louis Pierre Sardella, C. J. T. Talar en *By Those Who Knew Them: French Modernists Left, Right and Center*.

del Magisterio al respecto y cuál fue su significación histórica, ya que, como acabamos de señalar, nuestro interés primario ahora es justamente lo que hemos denominado la historia de la afirmación de la ahistoricidad del dogma, y, si esa afirmación se dio, fue por parte del Magisterio y no de los autores calificados de modernistas. De ellos nos ocuparemos con alguna extensión sólo de tres: Maurice Blondel, Alfred Loisy y George Tyrell, con la advertencia de que al primero muchos no lo consideran modernista, en tanto que los otros dos tienen un carácter emblemático. Por otra parte, quisiéramos destacar que, a la par del interés de los autores tenidos por modernistas por conciliar la fe católica con los avances en las ciencias, es posible discernir en varios de ellos una especie de *neognosticismo místico*.

¿Qué entendemos por neognosticismo? En la versión más débil, la afirmación de que la verdad está anidada en el espíritu de cada individuo. En el plano filosófico, el neognosticismo hunde sus raíces en el idealismo alemán en general y en particular en el pensamiento de Hegel (de quien habremos de ocuparnos en relación con esto en el tercer estudio). El neognosticismo místico, de nuevo en su versión más débil, ubica la fuente de la experiencia religiosa justamente en el espíritu de cada individuo. (Si no fuera intolerable el término, podríamos hablar también de un neo-neoplatonismo). En todo caso, se otorga un lugar fundamental a la *experiencia religiosa* y/o *al sentimiento religioso*. Un ejemplo de esto lo encontramos en el *Esbozo de una filosofía de la religión según la psicología y la revelación* (1897) del teólogo protestante Louis Auguste Sabatier (1839-1901), que fue sintetizado magistralmente por el historiador de la Iglesia, Daniel Olmedo, en los siguientes términos: “El cristianismo no es sino la experiencia religiosa de Jesús de Nazaret que siente la paternidad divina y la suscita en sus discípulos. El Evangelio es la religión del Espíritu, sin dogmas, sin ritos, sin jerarquía”.²⁴ En lo que concierne a la crisis modernista, vale la pena tomar nota de la contemporaneidad del libro de Sabatier con los trabajos de algunos de los modernistas más conspicuos, así como de los títulos de otras tres obras suyas: *Los orígenes literarios del Apocalipsis* (1888), *La vitalidad de los dogmas cristianos y su poder de evolución* (1890), y *Religiones de autoridad y la religión del espíritu* (1904, post.).

Primera fase: las primeras escaramuzas

El 18 de noviembre de 1893, el papa León XIII dio a conocer la encíclica *Providentissimus Deus* sobre los estudios bíblicos. Su tono es un tanto ambiguo: puede ser leída como un intento de modernizar o poner al día los estudios bíblicos en el ámbito católico o como un texto defensivo ante amenazas

²⁴ Daniel Olmedo, *Historia de la Iglesia católica*, pp. 637-638.

provenientes de las ciencias, tanto de la naturaleza como históricas. Probablemente la valoración más justa sea que ambas lecturas son verdaderas y complementarias.

Con el tiempo, al desarrollarse la crisis modernista, la lectura defensiva fue la prevaleciente. Nueve años más tarde, el mismo León XIII dio un paso más en la línea de su encíclica al volverla institución con el establecimiento en 1902 de la Pontificia Comisión Bíblica,²⁵ con el doble propósito de mantener al día en la esfera católica los estudios bíblicos en lo que a los avances en otros campos se refería y, al mismo tiempo, protegerlos de las amenazas a la ortodoxia provenientes de esos mismos avances, todo ello en el marco establecido en su encíclica. Desde las ciencias de la naturaleza, los retos mayores los constituían el descubrimiento geológico de que la tierra tenía una antigüedad de muchos millones de años —muchos miles de millones, de hecho— y la teoría de la evolución darwiniana.

La encíclica dedica varios párrafos (5 a 18) a un repaso de la historia de la exégesis bíblica desde los orígenes hasta su tiempo (en el mundo católico a partir de la Reforma Protestante). Después de ello advierte (párrafo 18) de las amenazas racionalistas originadas en “la filología y ciencias afines” que debían ser respondidas “sirviéndose de argumentos del mismo género”. Estas amenazas se explicitan con algún detalle en los párrafos 19 a 22:

21. [...] nuestros principales adversarios son los racionalistas, que, hijos y herederos, por decirlo así, de aquéllos [quienes recurrían a la tradición y al magisterio] y fundándose igualmente en su propia opinión, rechazan abiertamente aun aquellos restos de fe cristiana recibidos de sus padres. Ellos niegan, en efecto, toda divina revelación o inspiración; niegan la Sagrada Escritura; proclaman que todas estas cosas no son sino invenciones y artificios de los hombres; miran a los libros santos, no como el relato fiel de acontecimientos reales, sino como fábulas ineptas y falsas historias. A sus ojos no han existido profecías, sino predicciones forjadas después de haber ocurrido los hechos, o presentimientos explicables por causas naturales; para ellos no existen milagros verdaderamente dignos de este nombre, manifestaciones de la omnipotencia divina, sino hechos asombrosos, en ningún modo superiores a las fuerzas de la naturaleza, o bien ilusiones y mitos; los evangelios y los escritos de los apóstoles han de ser atribuidos a otros autores.

22. Presentan este cúmulo de errores, con los que creen poder anonadar a la sacrosanta verdad de los libros divinos, como veredictos inapelables de una nueva ciencia libre; pero que tienen ellos mismos por tan inciertos, que con frecuencia varían y se con-

²⁵ Caracterizada en su documento fundacional como *Consilium a vigilantia*; esto es, como un comité de vigilancia.

tradicen en unas mismas cosas. Y mientras juzgan y hablan de una manera tan impía respecto de Dios, de Cristo, del Evangelio y del resto de las Escrituras, no faltan entre ellos quienes quisieran ser considerados como teólogos [...] A estos tales se juntan, participando de sus ideas y ayudándolos, otros muchos de otras disciplinas [...]

23. [...] a esa ciencia nueva, a esa falsa ciencia, se oponga la doctrina antigua y verdadera que la Iglesia ha recibido de Cristo por medio de los apóstoles [...] ²⁶

Los párrafos 24 a 29 están consagrados a cómo deben ser estudiadas y enseñadas (en los seminarios) las Sagradas Escrituras. A partir del párrafo 30 el tono defensivo y el propositivo se alternan:

30. [...] la Iglesia no detiene ni coarta las investigaciones de la ciencia bíblica, sino más bien las mantiene al abrigo de todo error y contribuye poderosamente a su verdadero progreso. Queda abierto al doctor un vasto campo en el que con paso seguro pueda ejercitar su celo de intérprete de manera notable y con provecho para la Iglesia [...].

38. [...] Es, por lo tanto, necesario que quien ha de medirse con todos, conozca las armas y los procedimientos de todos y sepa ser a la vez arquero y hondero, tribuno y jefe de cohorte, general y soldado, infante y caballero, apto para luchar en el mar y para derribar murallas; porque, si no conoce todos los medios de combatir, el diablo sabe, introduciendo a sus raptos por un solo punto en el caso de que uno solo quedare sin defensa, arrebatar las ovejas”. Más arriba hemos mencionado las astucias de los enemigos y los múltiples medios que emplean en el ataque. Indiquemos ahora los procedimientos que deben utilizarse para la defensa.

39. Uno de ellos es, en primer término, el estudio de las antiguas lenguas orientales y, al mismo tiempo, el de la ciencia que se llama crítica. [...]

40. Importa también, por la misma razón, que los susodichos profesores de Sagrada Escritura se instruyan y ejerciten más en la ciencia de la verdadera crítica; porque, desgraciadamente, y con gran daño para la religión, se ha introducido un sistema que se adorna con el nombre respetable de «alta crítica», y según el cual el origen, la integridad y la autoridad de todo libro deben ser establecidos solamente atendiendo a lo que ellos llaman razones internas. Por el contrario, es evidente que, cuando se trata de una cuestión histórica, como es el origen y la conservación de una obra cualquiera, los testimonios históricos tienen más valor que todos los demás y deben ser buscados y examinados con el máximo interés; las razones internas, por el contrario, la mayoría de las veces no merecen la pena de ser invocadas sino, a lo más, como confirmación. [...] los corifeos de esta nueva ciencia; y como la mayor parte están imbuidos en las máximas

²⁶ *Cfr.* www.vatican.va. (Estos párrafos no aparecen en DH).

de una vana filosofía y del racionalismo, no temerán descartar de los sagrados libros las profecías, los milagros y todos los demás hechos que traspasen el orden natural.²⁷

41. Hay que luchar en segundo lugar contra aquellos que, abusando de sus conocimientos de las ciencias físicas, siguen paso a paso a los autores sagrados para echarles en cara su ignorancia en estas cosas y desacreditar así las mismas Escrituras. [...] ²⁸

42. No habrá ningún desacuerdo real entre el teólogo y el físico mientras ambos se mantengan en sus límites, [...] si, a pesar de esto, surgiere discrepancia, hay una regla [...]: “Todo lo que en materia de sucesos naturales pueden demostrarnos con razones verdaderas, probémosles que no es contrario a nuestras Escrituras; mas lo que saquen de sus libros contrario a nuestras Sagrada Letras, es decir, a la fe católica, demostrémosles, en lo posible o, por lo menos, creamos firmemente que es falsísimo” [...] ²⁹

44. Esto mismo habrá de aplicarse después a las ciencias similares, especialmente a la historia. [...] ³⁰

Finalmente, en el párrafo 45 se reconoce la posibilidad de ciertos errores en los textos (debidos a copistas, no a los autores) y de interpretaciones dudosas, aunque “lo que de ninguna manera puede hacerse es limitar la inspiración a sólo algunas partes de las Escrituras o conceder que el autor sagrado haya cometido error. Ni se debe tolerar el proceder de los que tratan de evadir estas dificultades concediendo que la divina inspiración se limita a las cosas de fe y costumbres”.³¹

Al mismo tiempo comenzaba la crisis modernista. Nómbrase a quien se nombre como precursor, siempre habrá otro, anterior a él, que también podrá ser nombrado tal. Nosotros, habiendo advertido lo anterior, nombramos a Maurice Blondel (1861-1949), un filósofo de la religión, católico y seglar. En el período que ahora nos interesa, la ambición de Blondel era elaborar una filosofía rigurosa que por su propia dinámica interna condujera como

²⁷ *Cf.* www.vatican.va. (Estos párrafos –30 a 40– tampoco aparecen en DH).

²⁸ *Cf.* www.vatican.va. (Este fragmento tampoco aparece en DH).

²⁹ DH 3287. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

³⁰ DH 3290. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

³¹ DH 3291. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

término a la fe cristiana. La motivación para ello era la inconexión entre cristianismo y filosofía que caracterizaba al medio intelectual francés de la época. Se trataba, pues, de un empeño apologético. El primer fruto de esta empresa fue la que probablemente sea su obra más famosa: *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (*La acción: ensayo sobre una crítica de la vida y una ciencia práctica*, 1893). En su introducción, Blondel sostuvo que la riqueza del término “acción” impedía una definición de entrada y que su significado se iría manifestando a lo largo de las páginas de su libro. Lo que resulta es que “acción” acaba significando más de lo que parece a primera vista e incluye lo que después vendría a ser nombrado “existencia”. Podríamos decir que, en algún sentido anticipándose a Heidegger (aunque con motivaciones y resultados muy distintos), Blondel emprende una fenomenología de la existencia, una “fenomenología de la acción”, en sus propias palabras. Por otra parte, es discernible en esta filosofía de acción la influencia neoplatónica. En efecto, siguiendo en esto a Henri Bergson, la filosofía de la acción de Blondel estuvo conducida por la búsqueda de la experiencia límite de la unión (mística) con Dios, a quien designaba “primer principio y último término”. Para él, todo acto voluntario tiene su motivación profunda en una insaciable búsqueda del absoluto; éste es, en última instancia, el dinamismo de la acción humana. La hipótesis con la que Blondel concluye *La acción* es que el correlato de este dinamismo vendría a ser lo que el cristianismo tiene por revelado.

La acción fue objeto de mucha crítica, no por parte del Magisterio, sino del medio filosófico francés que juzgaba que constituía una mezcla impropia de filosofía y religión. Blondel intentó responder a estas críticas en 1896 con su *Lettre sur l'apologétique* (*Carta sobre la apologética*). Argumentó el carácter puramente filosófico de *La acción*, recurriendo a lo que llamó “el principio de inmanencia” y al consecuente “método de inmanencia”. El primero, en el que es manifiesta la influencia kantiana,

[...] es la idea, que en el fondo es perfectamente verdadera, de que nada puede ingresar a la mente de un hombre si no emerge de él y corresponde de alguna manera a una necesidad de ser desarrollada, y de que no hay nada en la naturaleza de las enseñanzas históricas o tradicionales, o en las obligaciones impuestas del exterior, que cuente para él, ninguna verdad y ningún precepto que es aceptable, a no ser que sea, de algún modo, autónomo y autóctono.³²

³² Citado en Roger Haight, “The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy”, p. 637.

El consecuente “método de inmanencia”

[...] consiste en ninguna otra cosa que el intento de igualar, en nuestra propia conciencia, lo que parecería que pensamos y volem con lo que de hecho pensamos y volem, de manera que detrás de negaciones inauténticas y fines que no son genuinamente pretendidos sea posible descubrir nuestras más íntimas afirmaciones y las necesidades implacables que implican.³³

El costo para Blondel de intentar dar satisfacción a la comunidad filosófica con esta afirmación de la autonomía de su pensar filosófico (que conlleva la de la independencia con respecto a la filosofía de cualquier discurso sobre lo sobrenatural, ámbito en el que cada quien decide qué pensar en función de una opción personal fundamental) fue la polémica que detonó en el ámbito teológico.

En 1899 el papa León XIII dirigió la Carta encíclica *Depuis le jour* (“Desde el día”) a la Iglesia católica de Francia. En ella se encuentra (en el párrafo 15) la siguiente condena que, sin duda, se encontraba dirigida a Blondel, sin nombrarlo:

Renovamos nuestra condena de aquellas enseñanzas en materia filosófica que de ello sólo tienen el nombre y que, al golpear los cimientos mismos del conocimiento humano, conducen lógicamente al escepticismo universal y a la irreligión. Nos entristece profundamente saber que por unos años ya algunos católicos se han sentido con la libertad de seguir en la estela que ha dejado a una filosofía que bajo el falso pretexto de liberar a la razón humana de toda idea preconcebida y de toda ilusión, le niega el derecho a afirmar algo que vaya más allá de sus propias operaciones, sacrificando así a un subjetivismo radical todas las certezas que la metafísica tradicional, consagrada por la autoridad de los pensadores más fuertes, ha proclamado como cimiento necesario e inamovible para la demostración de la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma y la realidad objetiva del mundo exterior. Es de lamentarse profundamente que este escepticismo doctrinal, de importación extranjera y origen protestante, haya sido recibido con tanto favor en una nación tan justamente celebrada por su amor a la claridad de pensamiento y expresión.³⁴

Las referencias a Blondel y a Kant no podrían ser más claras. Llama la atención, quizá un tanto anacrónicamente, la defensa de “las certezas que

³³ Citado en Roger Haight, “The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy”, p. 638.

³⁴ Nuestra traducción de un fragmento del párrafo 15 de la encíclica cuyo texto en inglés y en francés puede ser encontrado en www.vatican.va.

la metafísica tradicional, consagrada por la autoridad de los pensadores más fuertes, había asentado como necesarias e inamovibles”. (Uno supone que estos últimos son quizá Aristóteles y Tomás de Aquino). Sorprende incluso la toma de partido a favor del realismo ontológico –“la realidad objetiva del mundo exterior”–, colocado, al menos en la redacción, en el mismo nivel de “certeza metafísica” que la existencia de Dios y la espiritualidad e inmortalidad del alma. La lectura de esta encíclica perturbó mucho el ánimo de Blondel, quien a partir de entonces cesó sus trabajos “apologéticos”. Cinco años más tarde reaparecería en escena, pero en el campo de los métodos para la exégesis bíblica.

No puede negarse la influencia sobre Blondel del protestantismo liberal, que comprendía históricamente las fórmulas dogmáticas como expresiones simbólicas de las experiencias religiosas de los creyentes, en los términos dictados por las circunstancias histórico-culturales del entorno en el tiempo y lugar de su formulación, sin por ello considerar la revelación como un acontecimiento singular individual, sino como expresión de la experiencia religiosa inmanente del ser humano. A este respecto, es muy pertinente el siguiente comentario de Guasco:

Blondel no quería volver a escribir las teorías de los protestantes liberales con un lenguaje filosófico. Quería más bien tomar algunas instancias del pensamiento contemporáneo, reacio a aceptar unas verdades impuestas desde fuera, y forjar un sistema filosófico fundamentado en la inmanencia, es decir, en el itinerario que el ser humano realiza en busca de una verdad que satisfaga sus aspiraciones profundas. Dicha verdad no puede ser recibida desde fuera, antes de la investigación, al contrario, el ser humano tiende a buscar dentro de sí, a descubrir la petición de absoluto que nace en su conciencia y que se queda sin respuesta. Precisamente la insatisfacción por las carencias de la conciencia que inspira la actividad y la acción humanas lleva al hombre a la búsqueda de una respuesta procedente del exterior, abriéndose así a lo sobrenatural.³⁵

Por cierto, a principios de ese mismo 1899 (22 de enero) el papa León XIII dirigió una carta *Testem Benevolentiae* al arzobispo de Baltimore, cardenal John Gibbons, en relación con el “americanismo”. De entre los varios extensos pasajes de esta carta que resultan de gran interés para los efectos de este estudio, transcribimos tan sólo los siguientes, en relación con “el error de querer adaptar las doctrinas de la fe a las ideas modernas”:

³⁵ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 48.

[...] Pretenden, en efecto, que es oportuno para atraer las voluntades de los discordes, omitir ciertos puntos de doctrina, como si fueran de menor importancia, o mitigarlos de manera que no conserven el mismo sentido que constantemente mantuvo la Iglesia.³⁶

[...] Y la historia de todas las edades pretéritas es testigo de que esta Sede Apostólica, a quien fue concedido, no sólo el Magisterio, sino también el régimen supremo de toda la Iglesia, se mantuvo constantemente adherida “en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia.”³⁷

En relación con el primero de estos fragmentos, cabe preguntarse, ¿cómo puede saberse que esto es verdad? (¿cómo se puede pretender penetrar en una subjetividad ajena?). En relación con el segundo, hacemos notar que por tercera vez ya nos encontramos con la fórmula “en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia”. No habrá de ser la última.

Segunda fase: las polémicas

En el año académico 1899-1900. Adolf von Harnack (1851-1930) dictó en la Universidad de Berlín un curso sobre la esencia del cristianismo. Las lecciones del curso fueron publicadas en 1900 con ese título, *Das Wesen des Christentums (La esencia del cristianismo)**, y causaron de inmediato un gran revuelo. Al año siguiente fue publicada la traducción al inglés, y uno después aparecieron traducidas al francés. El hecho de la rapidez con la que aparecieron estas traducciones pone de manifiesto el interés que despertó la obra. Uno de los primeros lectores de la versión en francés fue Alfred Loisy (1857-1940), sacerdote católico, teólogo y profesor.

Harnack, un académico protestante de prestigio, había publicado *Lehrbuch der Dogmen Geschichte (Historia del dogma, 1879-1885)* en varios volúmenes, obra que le confirió un enorme prestigio en el medio teológico protestante, al tiempo que lo convirtió en tema de mucha polémica. En esta obra hizo uso consistente del método histórico-crítico, y su aproximación a las Sagradas Escrituras atendió a su carácter de fuente y no al modo de textos normativos en cuanto a lo que debía ser creído. Para entonces ya era bien conocido en aquel medio, pues era el editor de la revista *Theologische Literaturzeitung*.

A nuestro juicio es posible discernir en *La esencia del cristianismo* un talante “positivo” o “afirmativo” y otro “negativo” o “reductivo” que, en

³⁶ DH 3340.

³⁷ DH 3341.

términos generales, corresponden a las dos partes en las que se divide el libro: “Jesús y el Evangelio” y la “Historia de la religión Cristiana” (que llega hasta la Reforma Protestante). En el talante “positivo” encontramos tres afirmaciones centrales: a) la llegada del reino de Dios; b) la naturaleza de Dios como Padre y el correspondiente valor infinito del alma humana; y c) la justicia más alta correspondiente al amor según el mandamiento nuevo de Jesús de Nazaret como propósito de la fe cristiana. Comentamos muy brevemente sólo la primera de estas afirmaciones, que por lo demás constituye el fundamento de las otras dos. Para Harnack –como para Ricoeur, quien acuñó la expresión–, el Reino de Dios es una realidad “ya, pero aún no”. Aún no, porque tenía un sentido escatológico e incluso apocalíptico; pero también ya –y esto era en la predicación de Jesús a diferencia de la de Juan el Bautista– porque tenía al mismo tiempo un sentido espiritual, interior: el de la vida de Dios en la vida de la persona, con la correspondiente unión de lo divino y lo humano:

La predicación de Jesús respecto del Reino de Dios está expresada en todas las formas, desde la profecía bíblica relativa al día del juicio y al reino de Dios que en aquel día se patentizará, hasta la idea del advenimiento de este reino, que se vislumbra ya, efecto de la predicación de Jesús, en lo íntimo de la conciencia humana. Su revelación comprende ambos polos [...] ³⁸

El talante “negativo” o “reduccionista” se aprecia en la tesis de Harnack de que a lo largo de su historia la Iglesia fue acumulando mucha “materia ajena” al núcleo simple de la fe cristiana evangélica, que corrompió sus prácticas y enseñanzas. A su juicio, la gran obra de Lutero consistió en efectuar la reducción a ese núcleo simple que puede encontrarse en la palabra de Dios y en la experiencia interior. Es así que “materia ajena” incluye, entre otras cosas, las enseñanzas del Magisterio, la tradición oral, muchas prácticas litúrgicas, sacramentos adicionales al bautismo y a la eucaristía. De modo que investigar la historia del cristianismo requiere distinguir ese núcleo simple de la progresiva acumulación posterior y analizar la relación entre ellos. El cristianismo tiene su origen en una experiencia que convoca a ser vida. La Iglesia –señaladamente la católica– ha transformado ese llamado en una doctrina. La buena nueva predicada por Jesús de Nazaret anunciaba al Padre, no al Hijo, esto es, no a sí mismo. Lo que Jesús sabe es que conoce al Padre tal cual es, y entiende su misión como la comunicación de este conocimiento, que incluye el de ser hijos de Dios, a través de sus palabras y acciones.

³⁸ Adolf von Harnack, *La esencia del cristianismo*, p. 48.

A fin de cuentas, dado que la esencia del cristianismo viene a ser una suerte de relación (o unión) de la persona con Dios, la Iglesia resulta ser una institución superflua. Sorprendentemente –casi inexplicablemente– *La esencia del cristianismo* no se detiene en ningún momento a considerar ni la Cruz ni la Resurrección, que parecerían a los cristianos en general (protestantes o católicos) elementos esenciales de ese “núcleo simple”.

Cabe mencionar, en relación con lo que ya hemos dicho del neognosticismo, que el tema del gnosticismo, especialmente el de Marción de Sínope (85-160), ejerció siempre fascinación sobre Harnack, quien en 1920 publicó *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (*Marción, el evangelio del Dios extraño*).

Nos hemos detenido unos momentos en Harnack por dos motivos: porque *L'Évangile et l'Église* (*El Evangelio y la Iglesia*, 1902) fue escrito por Loisy como reacción a *La esencia del cristianismo* y porque, considerado en conjunto con Sabatier, ofrece una imagen clara del medio intelectual protestante en los tiempos de la crisis modernista.

Loisy rápidamente –en seis semanas!– escribió *El Evangelio y la Iglesia*, su réplica a *La esencia del cristianismo*. Su publicación dio lugar a mucha polémica y a un intercambio de correspondencia entre Loisy y Blondel. Un año más tarde, Loisy, buscando responder a los críticos de *El Evangelio y la Iglesia* y aclarar las ideas en él expuestas publicó *Autour d'un petit livre* (*En torno a un pequeño libro*, 1903), que tuvo el efecto de intensificar las controversias.

El Evangelio y la Iglesia debe ser entendido como una *defensa de la Iglesia* ante las proposiciones reduccionistas de Harnack, defensa emprendida en el mismo terreno de los estudios históricos en el que había trabajado Harnack y en la que, sin embargo, acentuó su distanciamiento de las enseñanzas del Magisterio, el cual se había originado tiempo atrás. Loisy fue ordenado sacerdote en 1879 y en 1881 fue nombrado profesor de hebreo de la Facultad de Teología del Instituto Católico en París, donde en 1888 y 1889 había estudiado historia eclesiástica con Louis Duchesne. En 1890 defendió una tesis en la que abordó el estudio del Antiguo Testamento con el empleo del método histórico-crítico y sostuvo, entre otras cosas, que Moisés no era el autor del Pentateuco, que los primeros capítulos del Génesis no relataban hechos históricos y que los autores de las Sagradas Escrituras habían estado sujetos al mismo tipo de limitaciones y condicionamientos que todos los de su época. La tesis fue objeto de polémica y cuando en 1893 el rector del Instituto, Maurice D'Hulst, defendió públicamente en un artículo a Loisy y a los métodos que empleaba, éste fue cesado en su cátedra. (Es probable, además, que el artículo de D'Hulst haya sido un factor precipitante de la encíclica *Providentissimus Deus*). Durante cinco años, Loisy se desempeñó

como capellán en una escuela de niñas y en 1900 ingresó como profesor a la Escuela de Altos Estudios de la Sorbona.

En *El Evangelio y la Iglesia*, Loisy defendió la autonomía de la ciencia de la historia (en relación con las enseñanzas del Magisterio) y ofreció su propia visión del origen y la esencia del cristianismo. Sostuvo que el centro de la predicación de Jesús de Nazaret había sido el anuncio de la inminencia del Reino [o Reinado] de Dios y del fin del mundo, por lo que ciertamente no había pretendido fundar una Iglesia. Cuando en las décadas posteriores a su muerte los hechos pusieron de manifiesto que el tiempo pasaba y no tenía lugar el fin del mundo, los discípulos de Jesús se organizaron en una Iglesia que fue dando lugar a dogmas, ritos y estructuras. La muy famosa sentencia de Loisy “Jesús anunció el Reino, y lo que llegó fue la Iglesia” no tenía un sentido irónico, sino simplemente el de constatar lo que históricamente había sucedido. En diciembre de 1903, *El Evangelio y la Iglesia* y *En torno a un pequeño libro* fueron colocados en el Índice de Libros Prohibidos (*Index Librorum Prohibitorum*).

Blondel, quien había sostenido un intercambio de correspondencia con Loisy después de la publicación de *El Evangelio y la Iglesia*, no se identificaba con las posturas ahí expuestas y buscó marcar sus diferencias con la publicación de *Historia y dogma* (1904) sin hacer referencia explícita a Loisy. En este libro —en realidad una recopilación de tres entregas publicadas en una revista en los primeros meses de 1904, es decir, inmediatamente después de la colocación de las obras de Loisy en el Índice— Blondel construye un eje a cuyos extremos nombra “extrinsecismo” e “historicismo”. Al primero lo entiende como la imposición desde el exterior a un creyente pasivo de una fe sustentada en milagros; al segundo, como el immanentismo en el que incurre el historiador que trata los datos concernientes a la religión sin atender a su naturaleza trascendente. En relación con este eje, Blondel, en un gesto conciliador que recuerda el proceder acostumbrado de Ricoeur, rechaza en *Historia y dogma* un carácter recíprocamente excluyente de *extrinsecismo* e *historicismo* y, situándose en un punto medio, reconoce una “historia real” subyacente a los registros documentales. En congruencia con su filosofía de la acción, Blondel contempla a la tradición, anclada en las vidas concretas de los creyentes a lo largo de la historia, como el proceso continuo del desarrollo del dogma que vincula al pasado con el presente y que permite al historiador creyente “reconocer la realidad sobrenatural integral de los eventos originarios del cristianismo en el otro extremo de la Historia”.³⁹

³⁹ La expresión está tomada de Roger D. Haight, “The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy”, p. 646.

Un esquema análogo al de Blondel fue propuesto en el mismo año de 1904 por un sacerdote oratoriano que en su momento había leído con gran entusiasmo *La acción* de Blondel: Lucien Laberthonnière (1860-1932); en su libro *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec (El realismo cristiano y el idealismo griego, 1904)*, los polos son la fe y la razón, a las que aluden los dos componentes del título. A diferencia de Blondel, sin embargo, Laberthonnière no intentó la conciliación de estos polos, sino que sostuvo que era necesario elegir uno de ellos. (Ésta es la tesis central implícita de la novela *Jean Barois*, publicada en 1913 por Roger Martin du Gard, a la que en breve haremos mayor referencia y consagraremos un apéndice). Ésta y otras obras de Laberthonnière fueron incorporadas al Índice en 1906.

Fuera de Francia⁴⁰ hubo autores tenidos en su momento por modernistas en varios países, principalmente en Italia—donde destacaron las figuras de Romolo Murri (1870-1944), suspendido en sus funciones eclesiásticas, y Ernesto Buonaiuti (1881-1946), excomulgado, ambos con una intensa actividad política—y en Inglaterra, donde las figuras más importantes fueron el barón Friedrich von Hügel (1852-1925), nacido en Florencia, hijo de un diplomático austriaco y radicado en Inglaterra desde sus quince años de edad, y sobre todo el sacerdote jesuita (hasta su expulsión de la orden) George Tyrrell (1861-1909).

Después de Loisy, Tyrrell es, sin ninguna duda, el autor modernista de mayor fama. Nació en Dubín, Irlanda, en el seno de una familia anglicana. En 1880 se convirtió al catolicismo y un año después ingresó a la Compañía de Jesús, en la que fue ordenado sacerdote en 1891. Hacia 1895 era uno de los pensadores católicos de mayor renombre en el mundo angloparlante, posiblemente el más importante de todos.

Los primeros roces de Tyrrell con sus superiores fueron ocasionados por su defensa del estudio de las ideas de santo Tomás de Aquino en sus propios textos y no a través de la mediación de los de Francisco Suárez, jesuita del siglo XVI, como entonces se acostumbraba en los colegios jesuitas. Hay que decir que, para defender su posición, Tyrrell podía encontrar sustento en la encíclica *Aeterni Patris (Padre eterno, 1879)* del papa León XIII. En 1896 dejó de enseñar teología por decisión de sus superiores. A partir de entonces publicó numerosos artículos teológicos en la revista de la orden *The Month*, y fue convenciéndose de que las doctrinas teológicas y espirituales en boga no respondían a las demandas del hombre intelectualmente formado de

⁴⁰ Por las razones antes expresadas, hemos omitido referirnos a otros autores franceses imprescindibles en cualquier historia de la crisis modernista, tales como Henri Brémond (1865-1933), Albert Houtin (1867-1926) y Édouard Le Roy (1870-1954).

su tiempo. Al mismo tiempo fue tomando conciencia de que los métodos críticos de investigación parecían restar autoridad a algunas enseñanzas tradicionales del Magisterio, sobre todo en lo relativo a la verdad literal de los textos bíblicos. Tyrrell también estableció un eje de referencia para ubicar su pensamiento. En su caso, los polos eran, por un lado, el énfasis en las manifestaciones exteriores de las prácticas religiosas y en la observancia de normas; por el otro lado, las vivencias del obrar de Dios en el alma. El Magisterio parecía favorecer claramente lo primero; él, lo segundo. Como muchos otros a lo largo del siglo xx y hasta nuestros días, anhelaba, según las palabras de un monje occidental trasterrado a la India, “una Iglesia espiritualmente más radiante”. Cuando la crisis modernista se mostró como tal, apuntó que en su siglo Tomás de Aquino fue denunciado por lo que hacia fines del siglo xx se nombraba “modernismo”.

Tyrrell puede ser en mucho considerado discípulo o seguidor de John Henry Newman (1801-1890), también convertido al catolicismo (1945), designado cardenal por el papa León XIII (1879) y beatificado por el papa Benedicto XVI (2012). Newman sostuvo que no era posible el conocimiento sobre Dios más allá de lo meramente analógico y que ningún lenguaje humano puede expresar el misterio fundamental, en su libro *Essay on the Development of Christian Doctrine (Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana, 1845)*. Tómese nota de las implicaciones de este título y de la coincidencia de la fecha de su publicación con la de la conversión del autor al catolicismo. A su parecer, las fórmulas dogmáticas ponen de manifiesto las verdades que Dios revela a los seres humanos, pero necesariamente emplean el lenguaje del tiempo y de la cultura en el que se formulan. La conclusión que de esto derivaba bien hubiera podido ser tenida por modernista medio siglo más adelante: la Iglesia está llamada a la reescritura continua de esas fórmulas dogmáticas, para ser fiel a su sentido originario y porque es siempre capaz de elucidar nuevos aspectos y profundizaciones. Así lo señala Guasco: “La actitud del teólogo inglés [Newman] podía prestarse a lecturas diferentes, sobre todo en los años de la crisis modernista”.⁴¹ En la misma línea de Newman, Tyrrell sostuvo que la Iglesia no podía continuar respondiendo a las inquietudes intelectuales de la sociedad de su tiempo sencillamente al repetir las tradicionales fórmulas teológicas y dogmáticas. También, como Newman, se ocupó de los procesos de adaptación de la fe a los entornos culturales. Otra influencia importante en el desarrollo del pensamiento de Tyrrell fue Blondel.

Tyrrell dio a la luz pública su pensamiento sobre diversos temas en varios libros publicados en los últimos años del siglo xix, notablemente

⁴¹ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 64.

en *Hard Sayings (Dichos duros, 1898)* y en *External religion: its Use and Abuse (La religión exterior: su uso y su abuso 1899)*. Fue, sin embargo, un artículo sobre el infierno, intitulado “Una devoción pervertida”, y publicado en 1899 en la revista *Weekly Register*, lo que le ocasionó las mayores críticas en su contra. En este artículo Tyrrell, *como tantos lo hacen en la actualidad*, sugirió que la noción del infierno era incompatible con la de un Dios infinitamente misericordioso que se había hecho cargo de los pecados y los sufrimientos de los hombres a efecto de que fuesen salvados. Por lo demás, una condena eterna le parecía cruel e injusta. Tuvo el atrevimiento de abogar en su artículo por un “agnosticismo temperado”⁴² en relación con las enseñanzas tradicionales del infierno; otra cosa no sería acorde con una fe intelectualmente informada.

En ese tiempo, el Prepósito General de la Compañía de Jesús, Luis Martín, S. J. (radicado en Roma), miraba con preocupación a los jesuitas ingleses; sospechaba que no ponían suficiente empeño en diferenciarse de los anglicanos de la *High Church* (con ritos y prácticas muy semejantes a las de la Iglesia católica romana), y que no ofrecían una alternativa suficientemente vigorosa a la cultura protestante. Tyrrell en particular había sido objeto de su atención ya por algunos años. (Recuérdense sus orígenes anglicanos). Por decisión del padre Martín, le fue prohibido escribir en cualquier medio que no fuera la revista *The Month*, y los textos que ahí publicara debían ser sometidos previamente a rigurosa censura. Tyrrell solicitó ser destinado a una parroquia rústica, lo que le fue concedido. En ella vivió cinco años durante los cuales, pese a la prohibición que se le había impuesto, continuó publicando artículos, para lo que recurrió al empleo de seudónimos. Durante estos años aparecieron publicados sus libros *Religion as a Factor of Life (La religión como un factor en la vida, 1902)* y *The Church and the Future (La Iglesia y el futuro, 1903)*. A lo largo de esos cinco años fue creciendo su desilusión con la corporación a la que pertenecía y con el papado de Pío X (al que personalmente tenía por un hombre bien intencionado). También fue creciendo el tono sarcástico y ofensivo de sus pronunciamientos.

Antes de pasar a considerar otro asunto, queremos registrar una brillante intuición de Tyrrell con la que a nuestro parecer se adelanta en el tiempo: comentando la reconstrucción que de Jesús de Nazaret hace Harnack, escribe que el “Cristo que Harnack ve, mirando hacia atrás a través de 19 siglos de oscuridad católica, es sólo el reflejo del rostro del protestan-

⁴² Ésta y algunas otras informaciones sobre Tyrrell están tomadas de Oliver P. Rafferty, S. J., “George Tyrrell and Catholic Modernism”.

tismo liberal, contemplado en el fondo de un pozo profundo”.⁴³ Esto nos interesa por muchas razones, de entre las cuales destacamos tres:

- Pone de manifiesto que Tyrrell, de alguna manera, reaccionaba a Harnack, como antes lo hizo Loisy. (Al tomar nota de esto, apreciamos mejor el papel central que desempeñó Harnack como detonador de la crisis modernista).
- Se anticipa a las corrientes constructivistas contemporáneas en materia de teoría de la historia que sostienen que los relatos historiográficos son mucho más expresión del presente desde el que se escriben que del pasado que pretenden tener por referente.
- Lo anterior se ha señalado en concreto en relación con las investigaciones de nuestro tiempo sobre el “Jesús histórico”.

Volveremos sobre el tercero de estos puntos en el quinto estudio, pero no queremos dejar este asunto ahora sin citar al respecto al papa Benedicto XVI, que en su libro *Jesus von Nazareth - Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung (Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración, 2007)** escribe a este propósito lo siguiente:

[...] las reconstrucciones de este Jesús, que había que buscar a partir de las tradiciones de los evangelistas y sus fuentes, se hicieron cada vez más contrastantes: desde el revolucionario antirromano que luchaba por derrocar los poderes establecidos y, naturalmente fracasa, hasta el moralista benigno que todo lo aprueba y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina. Quien lee una tras otra algunas de estas reconstrucciones puede comprobar enseguida que son más una fotografía de sus autores y de sus propios ideales que un poner al descubierto un icono que se había desdibujado.⁴⁴

Brevemente, queremos hacer mención de otras dos figuras vinculadas a la crisis modernista: el Baron Friedrich von Hügel y Albert Houtin. Del primero ya hemos hecho alguna mención. De él queremos ahora destacar que en mucho funcionó como enlace entre los modernistas en Inglaterra, y entre éstos y los del continente,⁴⁵ que logró caminar hasta el fin de sus días

⁴³ George Tyrrell, *Christianity at the Crossroads*, p. 44.

⁴⁴ Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración*, p. 8.

⁴⁵ Véase a este respecto, por ejemplo Lawrence F. Barmann, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, en especial los capítulos 6 a 9 (pp. 94-182). Para las redes entre pensadores modernistas en Francia, véase François Laplanche, “Propuestas acerca de la historia cultural del catolicismo o Del cambio en la Iglesia católica romana”.

sobre el filo de la navaja que se alzaba entre lo que era tenido por herético y su necesidad de conciliar su fe con los signos de los tiempos modernos (lo que no fue muy frecuente entre los protagonistas de la crisis modernista), y que entre otras muchas cosas se distinguió por una orientación claramente mística en su pensamiento. Para von Hügel, el alma humana, la dinámica de la civilización occidental y la experiencia religiosa tienen en común estar conducidas por tres elementos: a) el histórico-institucional, b) el científico-intelectual, y c) el místico-experiencial. El título (y la fecha de la publicación) del que quizá es su libro más importante es revelador: *El elemento místico de la religión* (1908).

Nuestro interés en Houtin se deriva de que su pensamiento, como el de von Hügel, se caracterizó por la importancia que concedía al sentimiento religioso y al misticismo. Fue ordenado sacerdote a los 24 años y, como Loisy, aprendió de Louis Duchesne a pensar de manera histórico-crítica. En 1901 cuestionó la verdad histórica de la leyenda de San René, según la cual éste habría resucitado siete años después de morir; cuestionamiento que lo obligó a renunciar a sus labores como profesor. Dos años después, su libro *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle* (*La cuestión bíblica entre los católicos del siglo XIX*, 1902) fue colocado en el Índice de Libros Prohibidos. En ese mismo año de 1903 se le retiró la autorización para celebrar la eucaristía. En adición al título mencionado, resultan de interés para nosotros los siguientes: *La question biblique au XIXe siècle* (*La cuestión bíblica en el siglo XX*, 1909) y *Une grande mystique. Madame Bruyère* (*Madame Bruyère, una gran mística*, 1925). Por ello comentaremos más adelante sobre la novela *Jean Barois* de Roger Martin du Gard, también *Un prêtre symboliste. Marcel Hebert, 1851-1916* (*Un sacerdote simbolista: Marcel Hebert, 1851-1916*, 1925).

Tercera fase: las sanciones

Fue el papa Pío X quien abiertamente declaró la guerra al modernismo y a los modernistas. Sin duda alguna el documento papal de mayor jerarquía e importancia en relación con el modernismo desde el punto de vista de nuestros intereses fue su Encíclica *Pascendi Dominici gregis* (8 de septiembre de 1907). Dos meses antes de su promulgación había dado a la luz pública la Constitución Apostólica *Lamentabili Sane Exitu* (3 de julio de 1907), y dos meses después emitió el *Motu proprio Praestantia Scripturae* (18 de noviembre de 1907). ¡Tres documentos sobre el mismo tema en un lapso de cinco meses! Finalmente, el 1 de septiembre de 1910, mediante el *Motu proprio: Sacrorum Antistitum*, estableció el *Juramento antimodernista* que fue impuesto de manera obligatoria a todos los sacerdotes, los pastores, confesores, predicadores,

superiores religiosos y profesores de filosofía y teología en seminarios. En su importancia histórica, este documento rivaliza con la Encíclica de *Pascendi Dominici gregis* por los efectos que tuvo.

El primer documento condenatorio de las ideas modernistas fue la Constitución Apostólica *Lamentabili Sane Exitu*. Se trata de un *Syllabus* fechado el 3 de julio de 1907 en que se condenan sesenta y cinco tesis atribuidas a los modernistas. En el apéndice III hemos reproducido algunas de estas proposiciones que más nos parece que tienen que ver con la historicidad/no historicidad de las fórmulas dogmáticas. A manera de ejemplos, proporcionamos aquí las siguientes dos:⁴⁶

22. Los dogmas que la Iglesia presenta como revelados no son verdades descendidas del Cielo, sino una cierta interpretación de hechos religiosos que la inteligencia humana ha logrado mediante un laborioso esfuerzo.

24. No se ha de condenar al exegeta que sienta premisas, de las cuales se sigue que los dogmas son históricamente falsos o dudosos, con tal que directamente no niegue los dogmas mismos.

Como ya hemos tenido oportunidad de decir, es en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (8 de septiembre de 1907) donde el papa Pío X hizo público el constructo “modernista”. Este constructo, “Exposición de las doctrinas modernistas”, comprende treinta y siete de los cincuenta y seis párrafos que conforman la encíclica y es con mucho demasiado extenso para reproducirlo aquí. Le hemos consagrado el apéndice IV. Este constructo comporta las siguientes vertientes: el filósofo (§ 4 a 17); el creyente y el teólogo (§ 18 a 27); el crítico, esto es, el historiador (§ 28 a 32); el apologista (§ 33 a 36); el reformista (§ 37); y una visión de conjunto (pars. 38 a 40). Lo relativo al creyente y al teólogo está a su vez subdividido de la siguiente manera: la fe (§ 18 y 19); el dogma (§ 20); las Sagradas Escrituras (§ 21); la Iglesia (§ 22 a 24); y la evolución (§ 25 a 27).

¿Quiénes son, a decir de la encíclica, los modernistas?

[...] católicos seculares y, lo que es aún más deplorable, hasta de sacerdotes, los cuales, so pretexto de amor a la Iglesia, faltos en absoluto de conocimientos serios en filosofía y teología, e impregnados, por lo contrario, hasta la médula de los huesos, con venenosos errores bebidos en los escritos de los adversarios del catolicismo, se presentan, con desprecio de toda modestia, como restauradores de la Iglesia, y en apretada falange asaltan con audacia todo cuanto hay de más sagrado en la obra de

⁴⁶ Los hemos tomado de <http://www3.planalfa.es/santamariareina/doctrina2.htm>.

Jesucristo, sin respetar ni aun la propia persona del divino Redentor, que con sacrílega temeridad rebajan a la categoría de puro y simple hombre (§ 1).⁴⁷

El filósofo modernista es, en los términos de la encíclica, un *agnóstico*:

Los modernistas establecen, como base de su filosofía religiosa, la doctrina comúnmente llamada agnosticismo. 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. Por lo tanto, es incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia, de algún modo, por medio de las criaturas: tal es su doctrina. De donde inferen dos cosas: que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia; y, por lo que a la historia pertenece, que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia (§ 4).⁴⁸

El agnosticismo es la cara negativa de la moneda modernista, cuya cara positiva es “la llamada inmanencia vital” en razón de la cual “la fe, principio y fundamento de toda religión, reside en un sentimiento íntimo engendrado por la indigencia de lo divino” (§ 5).⁴⁹ Ahora bien. “como [Dios] es sentimiento y no conocimiento, se presenta tan confusa e implicadamente que apenas o de ningún modo se distingue del sujeto que cree” (§ 9).⁵⁰ Sobre este sentimiento actúa la inteligencia produciendo, primero, representaciones; después expresiones verbales. Estas expresiones verbales son interpretadas, elaboradas en un lenguaje más técnico y preciso y éste es, a decir de la encíclica, el origen del dogma según los modernistas. Los dogmas, así entendidos, no encierran verdades absolutas, son símbolos de ellas. La consecuencia es clara:

[...] el objeto del sentimiento religioso, por hallarse contenido en lo absoluto, tiene infinitos aspectos, que pueden aparecer sucesivamente, ora uno, ora otro. A su vez, el hombre, al creer, puede estar en condiciones que pueden ser muy diversas. Por lo tanto, las fórmulas que llamamos dogma se hallarán expuestas a las mismas vicisitu-

⁴⁷ *Cf.* www.vatican.va. (Este párrafo no aparece en DH).

⁴⁸ DH 3475. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁴⁹ DH 3477. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁵⁰ DH 3481. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

des, y, por consiguiente, sujetas a mutación. Así queda expedito el camino hacia la evolución íntima del dogma (§ 10).⁵¹

De manera natural, el modernista va a incurrir en el “pseudomisticismo”:

En el sentimiento religioso se descubre una cierta intuición del corazón; merced a la cual, y sin necesidad de medio alguno, alcanza el hombre la realidad de Dios, y tal persuasión de la existencia de Dios y de su acción, dentro y fuera del ser humano, que supera con mucho a toda persuasión científica. Lo cual es una verdadera experiencia, y superior a cualquiera otra racional; y si alguno, como acaece con los racionalistas, la niega, es simplemente, dicen, porque rehúsa colocarse en las condiciones morales requeridas para que aquélla se produzca. Y tal experiencia es la que hace verdadera y propiamente creyente al que la ha conseguido (§ 13).⁵²

Como el sentimiento religioso es anterior a las representaciones, a las expresiones verbales originarias y a las secundarias (que al ser sancionadas por la Iglesia se convierten en dogmas), todas las religiones son igualmente verdaderas, ya que todas tienen como su punto de partida el sentimiento religioso.

Parecería que, según la encíclica, los modernistas proclaman una independencia total entre ciencia y fe: el objeto de la primera son los fenómenos (“en los que no hay lugar para la fe”) en tanto que el de la segunda es incognoscible para la ciencia. No es posible, por tanto, el conflicto. Y, así, una cosa es el Cristo de la fe y otra el Jesús histórico.⁵³ Sin embargo, también habla de la necesidad que tienen los modernistas de conciliar ciencia y fe:

Se trata, pues, de conciliar la fe con la ciencia, y eso de tal suerte que la una se sujete a la otra. En este género, el teólogo modernista usa de los mismos principios que, según vimos, usaba el filósofo, y los adapta al creyente; a saber: los principios de la immanencia y el simbolismo. Simplicísimo es el procedimiento. El filósofo afirma: el principio de la fe es inmanente; el creyente añade: ese principio es Dios; concluye el teólogo: luego Dios es inmanente en el hombre. He aquí la immanencia teológica.

⁵¹ DH 3483. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁵² DH 3484. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁵³ La encíclica no hace uso de esta terminología, pero ciertamente ésta es la idea que expresa (§ 15).

De la misma suerte es cierto para el filósofo que las representaciones del objeto de la fe son sólo simbólicas; para el creyente lo es igualmente que el objeto de la fe es Dios en sí: el teólogo, por tanto, infiere: las representaciones de la realidad divina son simbólicas. He aquí el simbolismo teológico (§ 18).⁵⁴

Como hemos apuntado, la encíclica consagra un párrafo (el 20) explícitamente a la visión modernista del dogma (aunque, como hemos visto, antes ya ha dicho mucho al respecto), reproducimos aquí un fragmento de ese párrafo por referirse a nuestro objeto específico de interés.

[...] comenzando por el dogma, cuál sea su origen y naturaleza, arriba lo indicamos. Surge aquél de cierto impulso o necesidad, en cuya virtud el creyente trabaja sobre sus pensamientos propios, para así ilustrar mejor su conciencia y la de los otros. Todo este trabajo consiste en penetrar y pulir la primitiva fórmula de la mente, no en sí misma, según el desenvolvimiento lógico, sino según las circunstancias o, como ellos dicen con menos propiedad, vitalmente. Y así sucede que, en torno a aquélla, se forman poco a poco, como ya insinuamos, otras fórmulas secundarias; las cuales, reunidas después en un cuerpo y en un edificio doctrinal, así que son sancionadas por el magisterio público, puesto que responden a la conciencia común, se denominan dogma. A éste se han de contraponer cuidadosamente las especulaciones de los teólogos, que, aunque no vivan la vida de los dogmas, no se han de considerar del todo inútiles, ya para conciliar la religión con la ciencia y quitar su oposición, ya para ilustrar extrínsecamente y defender la misma religión; y acaso también podrán ser útiles para allanar el camino a algún nuevo dogma futuro (§ 20).⁵⁵

De aquí, saltamos ahora a lo relativo a “La evolución” (que no se refiere a la biológica, sino precisamente a la del dogma). Los modernistas –dice la encíclica– advierten que si no se quiere que dogma, Iglesia, culto, Escrituras y la fe misma dejen de ser algo vivo, deben ajustarse a las leyes de la evolución. Por lo que se refiere al dogma en concreto, atribuye a los modernistas la siguiente explicación: “[...] la evolución del dogma se origina principalmente de que hay que vencer los impedimentos de la fe, sojuzgar a los enemigos

⁵⁴ DH 3487. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH. (El primero de los renglones citados no figura en DH).

⁵⁵ DH 3488. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH. (Los últimos renglones citados –a partir de “teólogos”– no figuran en DH).

y refutar las contradicciones. Júntese a esto cierto esfuerzo perpetuo para penetrar mejor todo cuanto en los arcanos de la fe se contiene (§ 25).⁵⁶ El gran ejemplo a este respecto se encuentra en la figura de Cristo:

aquello más o menos divino que en él admitía la fe fue: dos modos de pensamiento de signo contrario: a) el estructuralmente conservador de la tradición, propio de la autoridad religiosa, la cual, por encontrarse lejos de las vicisitudes de la vida carece de estímulos para progresar, y b) el de las conciencias individuales que, en contacto con la vida, conforman una fuerza que induce el cambio y el progreso. En relación con esto, la encíclica ofrece una observación que, como pocas, resulta hoy contraria al pensar más generalizado en el seno de la Iglesia: “Observad aquí, venerables hermanos, cómo yergue su cabeza aquella doctrina tan perniciosa que furtivamente introduce en la Iglesia a los laicos como elementos de progreso” (§ 26).⁵⁷

Por esta razón, se comprende con facilidad “por qué los modernistas se admiran tanto cuando comprenden que se les reprende o castiga. Lo que se les achaca como culpa, lo tienen ellos como un deber de conciencia” (§ 26).⁵⁸

Al arribar a lo concerniente a la historia, enfrentamos difíciles decisiones. ¿Qué referir aquí y qué omitir, con la confianza de que estará registrado en el apéndice IV? Procedemos lo mejor que nos es posible.

Lo primero que se afirma es que, aun cuando los modernistas que escriben Historia afirman que su labor no se encuentra contaminada por filosofía alguna, todo su trabajo histórico-crítico se encuentra preñado de filosofía, concretamente de tres principios. ¿Cuáles? Agnosticismo, transfiguración por la fe y desfiguración. Por su importancia para nosotros, transcribimos lo relativo a cada uno de ellos:

Agnosticismo Según el agnosticismo, la Historia, no de otro modo que la ciencia, versa únicamente sobre fenómenos. Luego, así Dios como cualquier intervención divina en lo humano, se han de relegar a la fe, como pertenecientes tan sólo a ella.

Por lo tanto, si se encuentra algo que conste de dos elementos, uno divino y otro humano —como sucede con Cristo, la Iglesia, los sacramentos y muchas otras cosas de ese género—, de tal modo se ha de dividir y separar, que lo humano vaya a la historia, lo divino a la fe. De aquí la conocida división, que hacen los modernistas,

⁵⁶ *Cfr.* www.vatican.va. (Estos renglones no aparece en DH).

⁵⁷ *Cfr.* www.vatican.va. (Este párrafo no aparece en DH).

⁵⁸ *Cfr.* www.vatican.va. (Este párrafo no aparece en DH).

del Cristo histórico y el Cristo de la fe; de la Iglesia de la historia, y la de la fe; de los sacramentos de la historia, y los de la fe; y otras muchas a este tenor (§ 28).⁵⁹

Transfiguración por la fe Después, el mismo elemento humano que, según vemos, el historiador reclama para sí tal cual aparece en los monumentos, ha de reconocerse que ha sido realizado por la fe mediante la transfiguración más allá de las condiciones históricas. Y así conviene de nuevo distinguir las adiciones hechas por la fe, para referirlas a la fe misma y a la historia de la fe; así, tratándose de Cristo, todo lo que sobrepase a la condición humana, ya natural, según enseña la psicología, ya la correspondiente al lugar y edad en que vivió (§ 28).⁶⁰

Desfiguración Además, en virtud del tercer principio filosófico, también han de pasarse, como por un tamiz, las cosas que no salen de la esfera histórica; y eliminan y cargan a la fe igualmente todo aquello que, según su criterio, no se incluye en la lógica de los hechos, como dicen, o no se acomoda a las personas. Pretenden, por ejemplo, que Cristo no dijo nada que pudiera sobrepasar a la inteligencia del vulgo que le escuchaba. Por ello borran de su historia real y remiten a la fe cuantas alegorías aparecen en sus discursos. Se preguntará, tal vez, ¿según qué ley se hace esta separación? Se hace en virtud del carácter del hombre, de su condición social, de su educación, del conjunto de circunstancias en que se desarrolla cualquier hecho; en una palabra: si no nos equivocamos, según una norma que al fin y al cabo viene a parar en meramente subjetiva. Esto es, se esfuerzan en identificarse ellos con la persona misma de Cristo, como revistiéndose de ella; y le atribuyen lo que ellos hubieran hecho en circunstancias semejantes a las suyas (§ 28).⁶¹

El resultado de todo esto es una disección del contenido de las fuentes en dos partes disjuntas: “lo que queda después de la triple partición, ya dicha, lo refieren a la historia real; lo demás, a la historia de la fe (§ 29)”.⁶²

⁵⁹ DH 3495. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁶⁰ DH 3496. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁶¹ DH 3497. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH. (Los últimos renglones citados –a partir de “escuchaba”– no figuran en DH).

⁶² DH 3498. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

Mucho más hay en la encíclica sobre el manejo del método histórico-crítico en manos modernistas, pero para ello, ahora sí, remitimos al apéndice IV.

Quien hoy lee *Pascendi Dominici gregis*, una vez que ha entendido que escandalizarse por sus expresiones injuriosas es un anacronismo, no puede dejar de reconocer la lucidez de lo en ella expuesto y de la manera en la que se expone. A nuestro juicio, se trata de la expresión de más calidad de la posición tradicional, defensiva, apologética en relación con las pretensiones de la razón y la ciencia (particularmente la histórica) que parecen ir en contra de dicha posición. Y esto corresponde a la trascendencia de los asuntos tratados, porque el modernismo, como lo describe la encíclica, sí constituye el más profundo y amplio ataque a esa posición. Desde ella es claro que el modernismo es, en efecto, “la herejía de todas las herejías”. Con Roger Haight planteamos antes la pregunta sobre si hubo alguna vez modernistas en el sentido en el que la encíclica entiende el término. Al hacerlo, pensamos en la última década del siglo XIX y la primera del XX. Pero la pregunta en nuestro tiempo es la contraria: ¿hay alguien hoy que no sea modernista visto desde aquella perspectiva?

En el *Motu proprio Praeantia Scripturae* (18 de noviembre de 1907) el papa Pío X afirma la estricta obligación en conciencia que absolutamente todos tienen de acatar las sentencias de la Pontificia Comisión Bíblica (las ya entonces emitidas y las que se emitieran en el futuro), y declara excomulgado a quien contradiga algo de lo expresado en el decreto *Lamentabili Sane Exitu* o en la encíclica *Pascendi Dominici gregis*.

Loisy no estuvo dispuesto a ninguna suerte de componenda entre los dictados de su razón –bien podríamos escribir, como él lo hizo, “su conciencia”– y las exigencias del Magisterio en su tiempo. Al respecto, escribió:

Suicidarme intelectualmente cerrando los ojos ante la evidencia, y esto no me es posible, o mentir con valor para salvar mi situación y garantizarme en la Iglesia el lugar honorable al que tengo derecho, y esto sería algo profundamente inmoral, aunque tal vez no carente de ejemplos; en caso contrario, tengo que resignarme al aislamiento y a la persecución, a *hablar conforme a conciencia*, con la convicción de que el interés de la Iglesia, si exige que no se escandalice a la ignorancia, exige no menos imperiosamente que no se escandalice a la inteligencia y a la ciencia.⁶³

Fue formalmente excomulgado por el papa Pío X en 1908. Con el tiempo, llegó a decir que del Credo lo único que creía era que Jesús padeció

⁶³ Citado en Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 103.

bajo el poder de Poncio Pilatos. Murió totalmente alejado de la Iglesia y de la fe cristiana en 1940.

En una “Carta confidencial a un amigo profesor de antropología” (1906) Tyrrell respondió a la pregunta “¿Deberíamos separarnos de la Iglesia?” en los siguientes términos:

Sí, si el “intelectualismo” teológico es correcto, si la fe significa el asentimiento mental a un sistema de concepciones del entendimiento; si el catolicismo es ante todo una teología o a lo más un sistema de normas prácticas reguladas por esta teología. No, si el catolicismo es primariamente una vida, y la Iglesia un organismo espiritual de cuya vida participamos y si la teología no es sino un intento de esa vida de formularse y comprenderse; un intento que puede fracasar totalmente o en parte sin que se afecte el valor y la realidad de dicha vida.⁶⁴

Fue expulsado de la Compañía de Jesús en 1906 por su superior general. Ello, debido a la publicación de algunos fragmentos de la “Carta confidencial a un amigo profesor de antropología” (publicación de la que no había sido responsable), en italiano, que apareció en el periódico *Corriere della Sera* durante enero de ese año. Un año después, fue virtualmente excomulgado debido a una dura crítica dirigida a la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, publicada en un prominente periódico londinense. Murió en 1909, prematuramente, en el seno de la Iglesia católica, ya que se había previamente confesado y había recibido los santos oleos. Le fue negada, empero, la posibilidad de ser sepultado en tierra consagrada.⁶⁵

Finalmente, el 1 de septiembre de 1910, el papa dio a conocer el *Motu proprio Sacrorum Antistitum*. “Algunas normas para rechazar el peligro del modernismo” –el texto se inicia con la afirmación “El peligro del modernismo subsiste”–, conocido sobre todo por la imposición del juramento antimodernista, cuyo texto reproducimos en el apéndice V. Quien prestaba el juramento, entre muchas otras cosas, se sometía y adhería “a las condenaciones, declaraciones y prescripciones todas que se contienen en la Carta Encíclica *Pascendi* y en el Decreto *Lamentabili*, particularmente en lo relativo a la que llaman historia de los dogmas”.⁶⁶ Quien prestaba el juramento entregaba,

⁶⁴ George Tyrrell, *A Much-Abused Letter*, pp. 51-52.

⁶⁵ Con todo, hubo quienes dudaron de la validez de estos sacramentos. Tyrrell fue sepultado en el atrio de un templo anglicano. El sacerdote que alguna vez fuera jesuita, Henri Brémond, pronunció una suerte de oración fúnebre durante su entierro y bendijo su tumba, por lo que fue suspendido *a divinis* –es decir en sus funciones sacerdotales– por algún tiempo.

⁶⁶ La cita está tomada de <http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/Magisterio%20de%20los%20Papas/Magisterio%20de%20San%20Pio%20X/Sacrorum%20Antistitum.htm>.

además, una Profesión de Fe, según la fórmula aprobada por el Concilio de Trento –durante el papado de Pío IV– con las definiciones añadidas por el Concilio Vaticano I. (Reproducimos ambas profesiones de fe en el apéndice VI).

El 28 de julio de 1914 comenzó la que ahora conocemos como la Primera Guerra Mundial; tres semanas después, el 20 de agosto, murió el papa Pío X. Fue canonizado en 1954 por su sucesor Pío XII.

El juramento antimodernista estuvo vigente desde 1910 hasta julio de 1967, cuando fue suprimido por la Congregación de la Doctrina de la Fe. Habían transcurrido dos guerras mundiales y el Concilio Vaticano II. El mundo era otro; la Iglesia católica era otra.

El modernismo en la literatura: Jean Barois de Roger Martin Du Gard

Son varias las ocasiones en que la literatura de ficción se ha ocupado de la crisis modernista en forma de novelas que tratan parcial o totalmente del tema, o bien son *expresión* de la crisis. De estas segundas la más famosa sin duda es la del italiano Antonio Fogazzaro, intitulada *Il santo* (*El santo*, 1905), que fue alguna vez caracterizada como la *Divina comedia* del modernismo.⁶⁷ Dedicamos algunos párrafos del apéndice VII a la consideración de esta novela. Es otra empero, la que nos resulta más interesante: *Jean Barois* (1913) de Roger Martin Du Gard, a cuya consideración consagramos lo principal de ese apéndice VII, y que más que ser expresión del modernismo, es *exposición* de éste (sobre todo en su primera parte).

El interés que despierta en nosotros es debido a que, como ningún otro texto que conozcamos, muestra lo que fue el “compromiso simbolista” –o, mejor la “componenda simbolista”– entre fe y razón, intentada por varios de los autores modernistas. Componenda que, como lo muestra la novela y también la historia –hemos considerado los casos de Loisy y de Tyrell, pero podrían invocarse muchos más a este propósito–, es inestable, y ello en virtud de que no acaba de satisfacer ni a fe ni a razón. Si esto es verdad, se presentan sólo dos opciones a quien estos asuntos preocupen:

1. Es necesario *elegir* entre fe católica y razón porque no son compatibles.
2. Es necesario encontrar una manera honesta y rigurosa de mostrar que fe católica y razón son compatibles, partiendo del supuesto de tal compatibilidad.

⁶⁷ Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 97.

Como ya se sabe, todo *Cristianismo, Historia y textualidad* está conducido por la segunda de estas opciones.

Terminamos este apartado con un comentario en relación con un aspecto del contexto cultural en el que Du Gard escribe *Jean Barois*. En el prefacio a su primer libro de poesía, *Odas y baladas (Odes et ballades, 1826)*, Víctor Hugo (1802-1885) afirmaba que bajo el mundo real, existe un mundo ideal visible a quienes, en lugar de ver las cosas, ven *en* las cosas. Hay en esto una anticipación de la idea central del movimiento simbolista: el arte está llamado a representar verdades absolutas que sólo son susceptibles de descripción indirecta. El término “simbolista” se origina en el “Manifiesto simbolista” (“*Le Symbolisme*”), publicado por Jean Moréas (Ioannis Papadiamantopoulos, 1856-1910) en el periódico *Le Figaro* el 18 de septiembre de 1886. Ahí, Moréas afirma que lo que el simbolismo busca es “vestir lo ideal en una forma perceptible”, forma que “no es un fin en sí misma, sino cuyo propósito es expresar lo ideal”. Sin embargo, lo que podría ser nombrado protomanifiesto simbolista es el poema (soneto) “Correspondencias” de Charles Baudelaire (1821-1867), incluido en *Las flores del mal (Les fleurs du mal, 1857)*, en el que, entre otras cosas, expresa la misma idea que Víctor Hugo en su prefacio a las *Odas y baladas*, pero ahora haciendo referencia explícita a lo simbólico: “La naturaleza es templo de pilares vivientes / en donde a veces brotan palabras confusas; / en donde el hombre pasa por bosques de símbolos / que con mirada familiar le observan”.⁶⁸ Baudelaire, Stéphane Mallarmé (1842-1898) y Paul Verlaine (1844-1896) son señalados por Moréas como los tres mayores exponentes del movimiento simbolista; a estos nombres habría que añadir, tal vez, el de Arthur Rimbaud (1859-1894).

El movimiento simbolista se extendió a todas las artes y se hizo presente en otros campos (filosofía, por ejemplo). Se apreciará que de “el arte está llamado a representar verdades absolutas que sólo son susceptibles de descripción indirecta” a “las fórmulas dogmáticas están llamadas a representar verdades absolutas que sólo son susceptibles de descripción indirecta” no hay más que un paso.

Un importantísimo antecedente histórico del modernismo

La crisis modernista tiene un importantísimo antecedente histórico con semejanzas asombrosas a ella, a saber: la disputa entre Ireneo (Esmirna *ca.* 130 - Lyon *ca.* 202), obispo de Lyon desde el año 189, Padre de la Iglesia

⁶⁸ Charles Baudelaire, *Las flores del mal*, p. 43.

y discípulo de Policarpo (a su vez discípulo del apóstol Juan, según la tradición), autor de la magna obra en cinco volúmenes *Contra las herejías* (*Adversus haereses*), por una parte, y los primitivos gnósticos cristianos, por otra, especialmente Valentín de Alejandría, el más importante exponente del gnóstico cristiano primitivo, probable autor del *Evangelio de la verdad* y a quien se atribuye la primera formulación de la noción de la Trinidad como tres hipóstasis (personas) subsistentes (probablemente designadas Padre, Hijo o Logos y Madre Sofía o Espíritu Santo), aunque Marcelo de Ancira (s. IV) sostuvo que había tomado esa doctrina de Platón; y sus discípulos de la escuela itálica del gnosticismo primitivo; Tolomeo (o Ptolomeo), autor de una *Carta a Flora* y que no debe ser confundido con Claudio Ptolomeo, autor del modelo cosmológico que lleva su nombre; y Heraklión, autor de un comentario al *Evangelio según Juan* (todos ellos de la segunda mitad del siglo II). Fue el descubrimiento en 1945 de la llamada Biblioteca de Nag Hamadi (una colección de trece códices que datan probablemente del siglo IV y que contienen cincuenta y dos textos en copto, la mayoría de ellos de origen gnóstico), que permitió conocer el pensamiento de los autores gnósticos directamente y no a través de los escritos de sus detractores, principalmente los de Ireneo.

Al parecer, Valentín distinguía tres tipos de personas (como lo hicieron luego sus discípulos): espirituales, psíquicas y materiales; una de las dos cosas que diferenciaba a las personas espirituales (Valentín y sus discípulos) de las psíquicas (los cristianos comunes, como Ireneo, a quienes los gnósticos llamaban “los apostólicos”) era precisamente la atribución de un significado simbólico de las creencias cristianas primitivas (en especial del nacimiento de Jesús de una virgen, de su pasión y de su resurrección corporal de entre los muertos). En tanto que Ireneo proclamaba que las interpretaciones de los gnósticos de estas creencias eran falsas y heréticas, los gnósticos afirmaban que profesaban la misma fe ya que creían en los mismos enunciados. La otra gran diferencia era que los gnósticos entendían la salvación como el conocimiento místico de la naturaleza de Dios, el cual era alcanzable a través de los medios simbólicamente expuestos en los evangelios, en tanto que Ireneo defendía la fe en Jesús. Los cristianos gnósticos primitivos sostenían que el bautismo, que hacía cristianos a los bautizados, era un primer paso hacia la salvación, pero de lo que se trataba en definitiva era de pasar de ser cristiano a ser Cristo mismo (o a realizarse como tal). No fue sino hasta el siglo IV cuando quedó final y formalmente establecido lo que constituía la ortodoxia: un credo (el símbolo niceno-constantinopolitano) y un canon (los veintisiete libros del Nuevo Testamento).

Una especialista en la materia, Elaine Pagels (1943-) escribe en la introducción de su libro sobre los comentarios gnósticos del Evangelio según Juan:

Pese a su diversidad [los autores gnósticos] en género y perspectiva teológica, tienen en común intentar la revelación de Cristo en términos de su significado interno simbólico. [...] Las aproximaciones gnósticas a los “evangelios” difieren entonces radicalmente de las de sus opositores teológicos. Tienen a desechar el punto de vista de los apologistas sobre los evangelios, tildándolo de “literalismo”. Los teólogos gnósticos sostienen que los aparentemente simples relatos evangélicos son en realidad alegorías – que leídas ‘espiritualmente’ revelan en lenguaje simbólico el proceso de la redención interna. Reconocieron que para explicar las verdades simbólicas ocultas en las escrituras requeriría no menos que el desarrollo de un nuevo método hermenéutico – y esto es precisamente lo que llevaron a cabo. [...] Su iniciación teológica les permite interpretar no sólo los evangelios [...] sino cualesquiera textos que expresen (como creen que lo hacen los dichos de Jesús) conocimiento de los ‘misterios’ de la existencia humana. Explican que estos misterios son expresiones del *Anthropos* originario, el arquetipo de la humanidad. El conocimiento de estos misterios emerge universalmente en la experiencia humana.⁶⁹

Los “apologistas” del siglo II, como Justino Martir e Ireneo de Lyon, sostenían la verdad literal de lo escrito en los evangelios, en particular la de los relatos concernientes a los grandes episodios en la vida de Jesús de Nazaret: la Encarnación del Hijo de Dios, su nacimiento virginal de María, su resurrección, etcétera. Justino Mártir reconoció que estos hechos se atribuyen a muchas otras figuras, pero que la diferencia es que sólo en el caso de Jesús las atribuciones son verdaderas.

Cuando nosotros decimos también que el Verbo, que es el primogénito de Dios (*cf.* Col 1,15), fue engendrado sin comercio carnal, es decir, Jesucristo, nuestro maestro, y que éste después de ser crucificado y matado, resucitó y subió al cielo (*cf.* Sal 3,6), nada nuevo presentamos, si se atiende a los que ustedes llaman hijos de Zeus. [...] Sólo Jesucristo fue engendrado como Hijo de Dios en el sentido propio del término, siendo su Verbo (*cf.* Jn 1,1), su primogénito (*cf.* Col 1,15; Rm 8,29; Hb 1,6; 11,28; 12,23; Pr 8,22) y su potencia (*cf.* 1Co 1,24); que, hecho hombre por designio suyo, nos enseñó esas verdades para la transformación y renovación del género humano. Antes de hacerse hombre entre los hombres, hubo algunos, digo los malvados demonios antes mentados, que se adelantaron a decir por medio de los poetas haber sucedido los mitos que se inventaron, a la manera que fueron ellos también los que hicieron

⁶⁹ Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, pp. 14-15.

las obras ignominiosas e impías de las que se nos acusa, sin que para ello haya testigo ni demostración alguna.⁷⁰

La encíclica Divino Afflante Spiritu

La exégesis bíblica en la esfera católica experimentaba en 1943 un patente rezago, que resultaba ya insostenible, con respecto a lo que desde más de un siglo venía sucediendo en la protestante.⁷¹ El gran cambio en la postura oficial de la Iglesia católica en relación con los estudios bíblicos se dio exactamente cincuenta años después de la promulgación de la encíclica *Providentissimus Deus* con la encíclica *Divino Afflante Spiritu* del papa Pío XII en 1943. Quiérase o no, esta encíclica constituye un primer antecedente importante del concilio ecuménico que habría de tener lugar dos décadas después.

Hay que decir que hubo una encíclica intermedia en el tiempo en relación con las dos mencionadas: la *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV, promulgada en 1920 —en conmemoración de los mil quinientos años de la muerte de san Jerónimo— y hoy prácticamente olvidada o ignorada. Su tono es absolutamente “conservador” y “tradicionalista”. En ella no se hace mención explícita de la crisis modernista, pero puede ser interpretada como una reacción tardía a ella. Transcribimos tres fragmentos a manera de muestra de lo que venimos diciendo:

En cuanto a “la absoluta inmunidad de cualquier error por parte de las Escrituras”:⁷²

17. [...] es de lamentar, sin embargo, venerables hermanos, que haya habido, no solamente entre los de fuera, sino incluso entre los hijos de la Iglesia católica, más aún —y esto atormenta especialmente nuestro espíritu—, entre los mismos clérigos y maestros de las sagradas disciplinas, quienes, aferrándose soberbiamente a su propio juicio, hayan abiertamente rechazado u ocultamente impugnado el Magisterio de la Iglesia en este punto.⁷³

En cuanto a los relatos históricos que aparecen en la Biblia:

21. Y no discrepan menos de la doctrina de la Iglesia —comprobada por el testimonio de San Jerónimo y de los demás Santos Padres— los que piensan que las partes

⁷⁰ Justino Martir, *Primera apología*. Lo citado figura en los capítulos (parágrafos) 21 y 23.

⁷¹ Aunque no de manera uniforme. Un ejemplo: no fue sino hasta 1967 cuando la confesión presbiteriana aceptó el empleo del método histórico-crítico en la exégesis bíblica.

⁷² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus_sp.html (§ 17). (Este fragmento no aparece en DH).

⁷³ *Ibid.* (§ 18). (Este fragmento tampoco aparece en DH).

históricas de la Escritura no se fundan en la verdad absoluta de los hechos, sino en la que llaman verdad relativa o conforme a la opinión vulgar; y hasta se atreven a deducirlo de las palabras mismas de León XIII, cuando dijo que se podían aplicar a las disciplinas históricas los principios establecidos a propósito de las cosas naturales.⁷⁴

Sobre la composición de los evangelios:

28. ¿Y qué decir de aquellos que, al explicar los Evangelios, disminuyen la fe humana que se les debe y destruyen la divina? Lo que Nuestro Señor Jesucristo dijo e hizo piensan que no ha llegado hasta nosotros íntegro y sin cambios, como escrito religiosamente para testigos de vista y oído, sino que —especialmente por lo que al cuarto Evangelio se refiere— en parte proviene de los evangelistas, que inventaron y añadieron muchas cosas por su cuenta, y en parte son referencias de los fieles de la generación posterior; y que, por lo tanto, se contienen en un mismo cauce aguas procedentes de dos fuentes distintas que por ningún indicio cierto se pueden distinguir entre sí.⁷⁵

En los hechos, *Divino Afflante Spiritu* abrió las puertas de la exégesis bíblica católica al método histórico-crítico (aunque no lo mencionó por nombre). Para mostrar el grado preciso en el que se dio esta apertura, hemos considerado conveniente citar extensamente el documento.

En primer lugar, destacamos una especie de apología en relación con *Providentissimus Deus*: el cambio observable entre esa encíclica y la que ahora nos ocupa es explicado en términos de avances en la arqueología y en el conocimiento histórico de los contextos de producción de los textos, y en el descubrimiento de mejores fuentes (testigos, en el sentido escriturístico), entre otras cosas:

11. [...] cuando nuestro predecesor publicó su encíclica *Providentissimus Deus*, apenas se había comenzado a explorar en Palestina uno u otro lugar de excavaciones relacionadas con estos asuntos. Ahora, en cambio, las investigaciones de este género no sólo se han aumentado muchísimo en cuanto al número sino que, además, cultivadas con más severo método y arte por el mismo ejercicio, nos enseñan muchas más cosas y con más certeza. Y, en efecto cuanta luz brote de estas investigaciones para entender mejor y con más plenitud los sagrados libros, lo saben todos los peritos, lo saben cuantos se consagran a estos estudios. Crece todavía la importancia de estas exploraciones por los documentos escritos hallados de vez en cuando, que contribuyen mucho al

⁷⁴ DH 3653. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁷⁵ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus_sp.html (§ 28). (Este fragmento no aparece en DH).

conocimiento de las lenguas, letras, sucesos, costumbres y cultos más antiguos. Ni es de menor interés el hallazgo y la búsqueda, tan frecuente en esta edad nuestra, de papiros, que ha tenido tanto valor para el conocimiento de las letras e instituciones públicas y privadas, principalmente del tiempo de nuestro Salvador. Se han hallado además y editado con sagacidad vetustos códices de los sagrados libros; se ha investigado con más extensión y plenitud la exégesis de los Padres de la Iglesia; finalmente, se ilustra con innumerables ejemplos el modo de hablar, narrar y escribir de los antiguos.⁷⁶

Se afirma que los textos originales (esto es, en las lenguas originales, hebreo, arameo y griego) tienen mayor autoridad que cualquier traducción, *incluida la Vulgata*:

12. [...] en la Edad Media, cuando la teología escolástica florecía más que nunca, aun el conocimiento de la lengua griega desde mucho tiempo antes se había disminuido de tal manera entre los occidentales, que hasta los mismos supremos doctores de aquellos tiempos, al explicar los divinos libros, solamente se apoyaban en la versión latina llamada Vulgata. Por el contrario, en estos nuestros tiempos no solamente la lengua griega, que desde el Renacimiento literario en cierto sentido ha sido resucitada a su nueva vida, es ya laminar a casi todos los cultivadores de la antigüedad, sino que aun el conocimiento de la lengua hebrea y de otras lenguas orientales se ha prolongado grandemente entre los hombres doctos. Es tanta, además, ahora la abundancia de medios para aprender estas lenguas, que el intérprete de la Biblia que, descuidándolas, se cierre la puerta para los textos originales, no puede en modo alguno evitar la nota de ligereza y desidia. Porque al exegeta pertenece andar como a caza, con sumo cuidado y veneración, aun de las cosas mínimas que, bajo la inspiración del divino Espíritu, brotaron de la pluma del hagiógrafo, a fin de penetrar su mente con más profundidad y plenitud. Procure, por lo tanto, con diligencia adquirir cada día mayor pericia en las lenguas bíblicas y aun en las demás orientales, y corrobore su interpretación con todos aquellos recursos que provienen de toda clase de filología. [...]. De la misma manera conviene que se explique aquel mismo texto original que, escrito por el sagrado autor, tiene mayor autoridad y mayor peso que cualquiera versión, por buena que sea, ya antigua, ya moderna; lo cual puede, sin duda, hacerse con mayor facilidad y provecho si, respecto del mismo texto, se junta al mismo tiempo con el conocimiento de las lenguas una sólida pericia en el manejo de la crítica.⁷⁷

Se reconoce la necesidad y la importancia de los métodos de crítica textual:

⁷⁶ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 11). (Este fragmento no aparece en DH).

⁷⁷ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 12). (Este fragmento no aparece en DH).

13. [...] hoy este arte, que lleva el nombre de crítica textual y que se emplea con gran loa y fruto en la edición de los escritos profanos, con justísimo derecho se ejercita también, por la reverencia debida a la divina palabra, en los libros sagrados. Porque por su mismo fin logra que se restituya a su ser el sagrado texto lo más perfectamente posible, se purifique de las depravaciones introducidas en él por la deficiencia de los amanuenses y se libre, cuanto se pueda, de las inversiones de palabras, repeticiones y otras faltas de la misma especie que suelen furtivamente introducirse en los libros transmitidos de uno en otro por muchos siglos.⁷⁸

Ahora bien, la exégesis no deberá consistir únicamente en la aplicación al texto bíblico de los rendimientos aportados por las ciencias seculares, sino que esta aplicación ha de estar orientada a la elucidación de su sentido teológico:

16. [...] que los exegetas de las Sagradas Letras [...] Traten también con singular empeño de no exponer únicamente [...] las cosas que atañen a la historia, arqueología, filología y otras disciplinas por el estilo, sino que, sin dejar de aportar oportunamente aquéllas en cuanto puedan contribuir a la exégesis, muestren principalmente cuál es la doctrina teológica de cada uno de los libros o textos respecto de la fe y costumbres [...].⁷⁹

Una de las razones esgrimidas a favor de esto reviste interés para nosotros:

17. Una vez que hubieren dado tal interpretación, teológica ante todo, como hemos dicho, eficazmente obligarán a callar a los que, afirmando que en los comentarios bíblicos apenas hallan nada que eleve la mente a Dios, nutra el alma, promueva la vida interior, repiten que es preciso acudir a cierta interpretación espiritual, que ellos llaman mística.⁸⁰

Se reconoce que los autores de cada uno de los textos bíblicos imprime en él los rasgos de su personalidad y cultura, y se enuncia qué ha de enten-

⁷⁸ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 13). (Este fragmento no aparece en DH).

⁷⁹ DH 3826. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁸⁰ DH 3827. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

derse sustantivamente –en contraste con lo metodológico y lo relativo a la autoridad– como la interpretación correcta:

21. Porque nuestra edad, así como acumula nuevas cuestiones y nuevas dificultades, así también, por el favor de Dios, suministra nuevos recursos y subsidios de exégesis. Entre éstos parece digno de peculiar mención que los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres, y principalmente del Angélico y Común Doctor, han explorado y propuesto la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente que como solía hacerse en los siglos pretéritos. Porque, partiendo del principio de que el escritor sagrado al componer el libro es órgano o instrumento del Espíritu Santo, con la circunstancia de ser vivo y dotado de razón, rectamente observan que él, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera usa de sus facultades y fuerza, que fácilmente puedan todos colegir del libro nacido de su acción “la índole propia de cada uno y, por decirlo así, sus singulares caracteres y trazos”.⁸¹

22. [...] el intérprete con todo esmero, y sin descuidar ninguna luz que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuércese por averiguar cuál fue la propia índole y condición de vida del escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó, ya escritas, ya orales, y qué formas de decir empleó. Porque a nadie se oculta que la *norma principal de interpretación es aquella en virtud de la cual se averigua con precisión y se define qué es lo que el escritor pretendió decir* [...].⁸²

Se trata aquí lo que con frecuencia se alude como la pregunta por el mejor intérprete de un texto, pero esta manera de formularla no es en este contexto conveniente. Por *interpretación sustantiva* estamos entendiendo el resultado del acto de interpretar. En principio pueden reconocerse tres respuestas a la pregunta por la interpretación sustantiva correcta: a) la del autor del texto (como en la encíclica); b) aquella a la que da lugar el propio texto con independencia de su autor (como en el pensamiento estructuralista y semiótico); y c) la del lector (como en las teorías de la recepción y en la doctrina del libre examen tradicionalmente profesada por el protestantismo). Distintas de la cuestión sustantiva de la interpretación es la *metodológica* –¿cómo ha de efectuarse la interpretación?– y la relativa a la *autoridad*: ¿quién es un intérprete autorizado?

⁸¹ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 21). (Este fragmento no aparece en DH).

⁸² DH 3829 (cursivas nuestras). Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

Se acepta en la encíclica la existencia de diversos géneros literarios en los textos bíblicos:

23. Por otra parte, cuál sea el sentido literal, no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales como en los escritores de nuestra edad. Porque no es con solas las leyes de la gramática o filología ni con sólo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discerna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fueron éstas, no lo puede el exegeta establecer de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente.⁸³

24. [...] nadie que tenga recta inteligencia de la inspiración [se debe admirar] de que también entre los sagrados escritores, como entre los otros de la antigüedad, se hallen ciertas artes de exponer y narrar, ciertos idiotismos, sobre todo propios de las lenguas semíticas; las que se llaman *aproximaciones* y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún, a veces hasta paradojas para imprimir las cosas en la mente con más firmeza. Porque ninguna de aquellas maneras de hablar de que entre los antiguos, particularmente entre los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar sus ideas, es ajena a los libros sagrados [...].⁸⁴

Se establece (§ 24) una notable analogía entre el Verbo encarnado y el pecado, por una parte, y el lenguaje bíblico y el error: “[...] Porque así como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todas las cosas, *excepto el pecado* (Heb 4,15), así también las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se hicieron semejantes en todo al humano lenguaje, excepto el error [...]”.⁸⁵

⁸³ DH 3830. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁸⁴ DH 3830. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁸⁵ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 24). (Este fragmento no aparece en DH).

Se reitera la cuestión de los géneros literarios y se le señala como la vía de solución para resolver aparentes discrepancias entre lo afirmado literalmente en el texto bíblico y los hechos históricos:

25. [...] el exegeta católico, a fin de satisfacer a las necesidades actuales de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y mostrarla y probarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o el género literario empleado por el hagiógrafo contribuye para la verdadera y genuina interpretación, y se persuade que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica. Puesto que no raras veces —para no tocar sino este punto—, cuando algunos, reprochándolo, cacarean que los sagrados autores se descarriaron de la fidelidad histórica o contaron las cosas con menos exactitud, se averigua que no se trata de otra cosa sino de aquellas maneras corrientes y originales de decir y narrar propias de los antiguos, que a cada momento se empleaban mutuamente en el comercio humano, y que en realidad se usaban en virtud de una costumbre lícita y común. Exige, pues, una justa equidad del ánimo que, cuando se encuentran estas cosas en el divino oráculo, el cual, como destinado a hombres, se expresa con palabras humanas, no se les arguya de error, no de otra manera que cuando se emplean en el uso cotidiano de la vida. Así es que, conocidas y exactamente apreciadas las maneras y artes de hablar y escribir en los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que se objetan contra la verdad y fidelidad histórica de las divinas Letras; ni será menos a propósito este estudio para conocer más plenamente y con mayor luz la mente del sagrado autor.⁸⁶

También se reitera (§ 26) la necesidad de aprovechar todo lo nuevo “que hubieren aportado, sea la arqueología, sea la historia antigua o el conocimiento de las antiguas letras, y cuanto sea apto para mejor conocer la mente de los escritores vetustos y su manera, forma y arte de razonar, narrar y escribir”.⁸⁷

Como si se anticipara una reacción adversa a todo lo anterior, la encíclica sostiene (§ 29) que hay que “estar alejados de aquel espíritu poco prudente con el que se juzga que todo lo nuevo, por el solo hecho de serlo, deba ser impugnado o tenerse por sospechoso”.⁸⁸

⁸⁶ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 25). (Este fragmento no aparece en DH).

⁸⁷ DH 3831. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁸⁸ Éste, uno de los renglones más citados de la encíclica, no aparece —salvo por error de nuestra parte— en DH. Lo hemos tomado de http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_sp.html (§ 29).

Finalmente (por lo que respecta a este repaso), se afirma que:

30. [...] entre las muchas cosas que en los sagrados libros, legales, históricos, sapienciales y proféticos, se proponen, son solamente pocas aquellas cuyo sentido haya sido declarado por la autoridad de la Iglesia, ni son muchas aquellas sobre las que haya unánime consentimiento de los Padres. Quedan, pues, muchas, y ellas muy graves, en cuyo examen y exposición se puede y debe libremente ejercitar la agudeza y el ingenio de los intérpretes católicos [...].⁸⁹

Divino Afflante Spiritu es probablemente la encíclica más conocida y comentada del Papa Pío XII. Sin embargo, dados nuestros propósitos, es otra la que nos resulta de mayor interés.

La encíclica Humani Generis

Humani Generis, esa otra encíclica del papa Pío XII, fue promulgada el 12 de agosto de 1950 y versa “sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica”, lo que ya nos indica el tono del texto. Como decimos, para nuestros propósitos, resulta de mayor interés que *Divino Afflante Spiritu*, ya que en mucho versa sobre la interpretación de las fórmulas dogmáticas. Condena o critica, entre otras cosas, lo siguiente:

1. “[...] un falso “historicismo”, que ateniéndose sólo a los acontecimientos de la vida humana, socava los fundamentos de toda verdad y ley absoluta, lo mismo en el terreno de la filosofía que en el de los dogmas cristianos” (§ 3).⁹⁰
2. “[El] intento de algunos [de] atenuar lo más posible la significación de los dogmas y librar al dogma mismo de la terminología de tiempo atrás recibida por la Iglesia, así como de las nociones filosóficas vigentes entre los doctores católicos”, consideradas terminología y nociones extrañas “a la divina revelación” y obstáculo para que “vengan paulatinamente a equilibrarse el dogma católico y las opiniones de los disidentes” (§ 9).⁹¹

⁸⁹ DH 3831. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

⁹⁰ DH 3878. A diferencia de casos anteriores, en lo tocante a esta encíclica hemos preferido citar, cuando disponible, la versión del texto que aparece en DH.

⁹¹ DH 3881.

3. Buscar satisfacer las exigencias actuales expresando “el dogma por las nociones de la filosofía moderna, ya del inmanentismo, ya del idealismo, ya del existencialismo, ya de cualquier otro sistema” (§ 9).⁹²
4. La idea de que “los misterios de la fe jamás pueden significarse por nociones adecuadamente verdaderas, sino solamente por nociones ‘aproximativas’, [...] siempre cambiantes, por las cuales, efectivamente, la verdad se indica, en cierto modo, pero forzosamente también se deforma. De ahí que no [se tenga] por absurdo, sino por absolutamente necesario, que la teología, al hilo de las varias filosofías de que en el decurso de los tiempos se vale como de instrumento, vaya sustituyendo las antiguas nociones por otras nuevas, de suerte que por modos diversos y hasta en algún modo opuestos, pero, según ellos, equivalentes, traduzca a estilo humano las mismas verdades divinas” (§ 9).⁹³
5. El “desprecio de los términos y conceptos que suelen emplear los teólogos escolásticos” (§ 11).⁹⁴

Por otra parte, se reconoce que: “Nadie hay ciertamente que no vea que los términos empleados tanto en las escuelas como por el Magisterio de la Iglesia para expresar tales conceptos, pueden ser perfeccionados y aquilataados, y es también notorio que la Iglesia no ha sido siempre constante en el empleo de las mismas voces” (§ 11), y que es evidente “que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico” (§ 11). Pero que “los conceptos y términos que en el decurso de muchos siglos fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos, indudablemente no se fundan en tan deleznable fundamento”, sino que están fundados “en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas, deducción realizada a la luz de la verdad revelada que, por medio de la Iglesia iluminaba, como una estrella, la mente humana”. De manera que “no hay que maravillarse de que algunos de esos conceptos hayan sido no sólo empleados, sino sancionados por los Concilios ecuménicos, de suerte que no sea lícito separarse de ellos” (§ 10).⁹⁵

Reemplazar estas nociones conduciría a “sustituirlas con nociones hipotéticas o expresiones fluctuantes y vagas de la nueva filosofía, que,

⁹² DH 3882.

⁹³ DH 3882.

⁹⁴ DH 3883.

⁹⁵ DH 3883.

como las hierbas del campo, hoy existen, y mañana caerían secas; aún más: ello convertiría el mismo dogma en una caña agitada por el viento” (§ 11),⁹⁶ con la consecuencia de que “estos amigos de novedades fácilmente pasan del desprecio de la teología escolástica a tener en menos y aun a despreciar también el mismo *Magisterio de la Iglesia*, que con su autoridad tanto peso ha dado a aquella teología”,⁹⁷ al grado de que este “Magisterio es por ellos presentado como rémora del progreso y obstáculo de la ciencia y ya por muchos acatólicos es considerado como un injusto freno que impide a algunos teólogos más cultos la renovación de su ciencia” (§ 12).⁹⁸

Podemos apreciar aquí la defensa de dos cosas distintas: a) la filosofía y la teología escolásticas, de manera señalada, como veremos enseguida, las de Tomás de Aquino; y b) el Magisterio ordinario.⁹⁹ Por lo que concierne a lo primero, en adición a lo ya registrado, la encíclica dice que:

[...] la Iglesia exige que los futuros sacerdotes se formen en las disciplinas filosóficas “según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico”, pues sabe ella muy bien por la experiencia de muchos siglos que el método y sistema del Aquinate descuella con singular excelencia tanto para la instrucción de los principiantes, como para la investigación de las más recónditas verdades; [además, su doctrina está en armonía con la divina revelación y es muy eficaz así para salvaguardar los fundamentos de la fe] (§ 25).¹⁰⁰

Por ello, “es altamente lamentable que una filosofía recibida y reconocida en la Iglesia, sea hoy despreciada por algunos y motejada impuden-

⁹⁶ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. (Esto, citado con mucha frecuencia en la literatura especializada, sorprendentemente no aparece en DH).

⁹⁷ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

⁹⁸ DH 3884.

⁹⁹ El Magisterio extraordinario está conformado precisamente por los dogmas emanados de los concilios ecuménicos o de las proclamaciones *ex cathedra* de los romanos pontífices. Es oportuno tomar nota de que la idea misma del Magisterio como es entendida en la actualidad, esto es, con el papa como primer y principal “maestro” es mucho más reciente de lo que podría pensarse: al parecer, fue Gregorio XVI (cuyo papado transcurrió de 1831 a 1846) quien comenzó a emplear el término con las connotaciones que tiene hoy día y fueron Pío X (papado: 1903-1914) y Pío XII (papado: 1939-1958) quienes le confirieron su fuerza plena.

¹⁰⁰ DH 3894. Lo que se encuentra entre corchetes no aparece en DH; lo hemos tomado de http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html.

temente de anticuada en su forma y racionalista, como ellos dicen, en sus procedimientos” (§ 26).¹⁰¹ Sostienen éstos, según la encíclica, que:

[...] no es un método filosófico que responda ya a la cultura y a las necesidades modernas. Agregan, además, que la filosofía perenne no es sino la filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente moderna ha de considerar la *existencia* de los seres singulares y la vida en su continua evolución. Y mientras desprecian esta filosofía ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que, cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole —si fuere menester— algunas correcciones o complementos, puede conciliarse con el dogma católico. Pero ningún católico puede dudar de cuán falso sea todo eso, principalmente cuando se trata de sistemas como el *Inmanentismo*, el *Idealismo*, el *Materialismo*, ya sea histórico, ya dialéctico, o también el *Existencialismo*, tanto si defiende el ateísmo como si impugna el valor del raciocinio en el campo de la metafísica (§ 26).¹⁰²

Por lo que respecta a la defensa del Magisterio ordinario, la encíclica denuncia que “hay algunos que, de propósito y habitualmente, desconocen todo cuanto los Romanos Pontífices han expuesto en las encíclicas sobre el carácter y la constitución de la Iglesia; y ello, para hacer prevalecer un concepto vago que ellos profesan y dicen haber sacado de los antiguos Padres, especialmente de los griegos” (§ 12).¹⁰³ Dos párrafos más adelante esto es reiterado con mayor fuerza:

Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las Encíclicas se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su Magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el Magisterio ordinario, al que también se aplica lo de *quien a vosotros oye, a mí me oye* [Lc. 10, 16], y las más de las veces, lo que en las Encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos (§ 14).¹⁰⁴

¹⁰¹ DH 3894.

¹⁰² http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

¹⁰³ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. Este fragmento no aparece en DH. Nos queda incierto si la referencia a los padres griegos es una simple constatación histórica o si connota en alguna forma menosprecio.

¹⁰⁴ DH 3885.

Finalmente, en esta encíclica se enuncia con absoluta claridad lo que desde ahora nombramos “afirmación del *único intérprete autorizado*” y se reitera, una vez más, la necesidad de preservar el sentido original de la doctrina católica:

El divino Redentor no encomendó la auténtica interpretación de ese depósito a cada uno de los fieles ni a los mismos teólogos, sino sólo al Magisterio de la Iglesia. Ahora bien, si la Iglesia ejerce esta función suya, como en el decurso de los siglos lo ha hecho muchas veces, ora por el ejercicio ordinario, ora por el extraordinario de la misma, es de todo punto evidente ser método falso el que trata de explicar lo claro por lo oscuro, y es preciso que todos sigan justamente el contrario. De ahí que enseñando nuestro predecesor, de inmortal memoria, Pío IX, que el oficio nobilísimo de la teología es manifestar cómo la doctrina definida por la Iglesia está contenida en las fuentes de la revelación, no sin grave causa añadió estas palabras: “en el mismo sentido en que ha sido definida” (§ 15).¹⁰⁵

A partir de la promulgación de la encíclica, y de manera creciente en la década de los cincuenta, fue posible observar en la exégesis bíblica católica el surgimiento de nuevos aires que soplaban en direcciones distintas al literalismo tradicional. Algo que merece ser destacado (y meditado) es que, a partir de la promulgación de la encíclica, el proceso de apertura creciente para las labores de exégesis arribó a un punto en el que en los hechos hubo (y continúa habiendo) paradójicamente más libertad para la interpretación de las Escrituras que para la de las formulaciones dogmáticas (que la interpretan). No hubo una *Divino Afflante Spiritu* relativa a las fórmulas dogmáticas. En su lugar fue promulgada, en la dirección contraria, la *Humani Generis*. Constátese lo anterior yuxtaponiendo ambos textos. Un ejemplo de lo que tal comparación pondría de manifiesto es el siguiente contraste: en tanto que, como hemos visto, la *Divino Afflante Spiritu* afirmaba que hay que “estar alejados de aquel espíritu poco prudente con el que se juzga que todo lo nuevo, por el solo hecho de serlo, deba ser impugnado o tenerse por sospechoso”, la *Humani Generis* sostuvo que “el cristiano, tanto filósofo como teólogo, no abraza apresurada y ligeramente las novedades que se ofrecen todos los días, sino que ha de examinarlas con la máxima diligencia y ha de someterlas a justo examen, no sea que pierda la verdad ya adquirida o la corrompa, ciertamente con grave peligro y daño aun para la fe misma” (§ 24).¹⁰⁶

¹⁰⁵ DH 3886.

¹⁰⁶ http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

En el mismo año de 1950, ya en nuestro tiempo, dos meses después de que fue promulgada la *Humani Generis*, el papa Pío XII, hablando *ex cathedra*, proclamó solemnemente (Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*) el dogma de la Asunción de la Virgen María. Fue la única proclamación de este tipo del siglo xx; después de ella no ha habido otra:

Después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces y de invocar la luz del Espíritu de la Verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su peculiar benevolencia; para honor de su Hijo, Rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte; para aumentar la gloria de la misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado, que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, terminado el curso de su vida terrena fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial.¹⁰⁷

EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

Desde los años cincuenta hasta nuestros días, nosotros mismos hemos sido testigos de esta parte de la historia y, en nuestra absoluta insignificancia, partícipes de ella.

El mundo de la posguerra planteaba preguntas nuevas en relación con cuestiones políticas, económicas, sociales y culturales a la sociedad occidental en general y a la Iglesia católica en particular. Por lo demás, como hemos visto, el Concilio Vaticano I quedó inconcluso debido a la ocupación de Roma en septiembre de 1870 por el ejército de Víctor Manuel II. Quedaron pendientes de ser tratadas las cuestiones de índole pastoral.

Menos de tres meses después del inicio de su pontificado (que tuvo lugar en octubre de 1958), Juan XXIII anunció su decisión de convocar a un nuevo concilio ecuménico. En la alocución correspondiente –“*Allocuzione con la quale il Sommo Pontefice annuncia il Sinodo Romano, il Concilio Ecumenico e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico*”, el 25 de enero de 1959– habló explícitamente de una puesta al día (*Aggiornamento*). En ese momento, la puesta al día se refería al *Código de Derecho Canónico*, pero rápidamente su empleo se generalizó hasta abarcar todo lo relativo a la Iglesia católica.

La preparación del concilio tomó más de dos años durante los cuales trabajaron diez comisiones especializadas integradas mayoritariamente por

¹⁰⁷ DH 3903. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de <http://www.mercaba.org/PIO%20XII/asuncion.htm>, que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

miembros de la Curia Romana, que elaboraron unos “esquemas” (*schematas*) para ser sometidos a la consideración del concilio cuando iniciara sus actividades. El concilio comenzó formalmente el 11 de octubre de 1962 y dos días después tuvo lugar la primera sesión de trabajo. Duró tan sólo quince minutos. Lo que ocurrió es que se tenía proyectado elegir en esa sesión a las diez comisiones con las que contaría el concilio y sobre las cuales recaería la elaboración de los borradores de los documentos fundamentales del concilio; cada una de estas comisiones estaría integrada por dieciséis miembros elegidos y ocho designados.

La expectativa era que quienes habían formado parte de las comisiones del período preparatorio fueran ratificados como miembros de las comisiones conciliares, pero eso no fue lo que sucedió: a propuesta de dos cardenales la votación fue pospuesta y la sesión levantada.

Entre el 13 y el 16 de octubre, los padres conciliares elaboraron nuevas propuestas para la integración de las comisiones, propuestas mucho más incluyentes y en los hechos rechazaron la mayor parte de los “esquemas” de las comisiones del período preparatorio. Las nuevas comisiones propuestas fueron aprobadas por el concilio. Ante el asombro del mundo, un nuevo modo de proceder (y de pensar) había entrado en vigencia; se le conocería después como “el espíritu del Vaticano II”.

El concilio entró en receso el 8 de diciembre. Los preparativos para su reanudación se detuvieron con motivo del fallecimiento del papa Juan XXIII (3 de junio, 1963). Paulo VI, el nuevo papa, anunció inmediatamente después de su elección que el concilio continuaría. En adición al primer período (1962), que es del que hemos hecho escueto relato, hubo otros tres, cada uno de los cuales tuvo lugar en uno de los tres años subsecuentes. El concilio fue clausurado el 8 de diciembre de 1965. En total produjo cuatro constituciones (*Dei Verbum*, sobre la revelación divina; *Lumen gentium*, sobre la Iglesia; *Sacrosantum Concilium*, sobre la liturgia sagrada; y *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual), tres declaraciones y nueve decretos. No tenemos ni necesidad ni posibilidad de dar cuenta de todo ello aquí; sólo dirigiremos nuestra atención a dos fragmentos de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*; otros dos de la Declaración *Nostra Ætate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas; y a uno más, el de la Declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa.

En la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, encontramos una afirmación absolutamente contundente de que la interpretación de la palabra de Dios revelada, sea en las Escrituras, sea en la tradición, es una atribución exclusiva del Magisterio de la Iglesia (lo que hemos denominado “afirmación del único intérprete autorizado”):

La Sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia; fiel a este depósito todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, persevera constantemente en la fracción del pan y en la oración (*cf.* Act., 8, 42), de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida.

Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que le sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer.

Es evidente, por tanto, que la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tiene consistencia el uno sin el otro, y que, juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas.¹⁰⁸

En la Declaración *Nostra aetate*, se hace el reconocimiento de que en las religiones no cristianas hay mucho de “santo y verdadero” y que los cristianos deben con provecho reconocer, guardar y promover “aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales” de los adeptos de estas religiones:

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas.

Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y

¹⁰⁸ DH 4213 y DH 4214. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen (§ 2).¹⁰⁹

El documento hace referencia breve al Hinduismo y al Budismo y algo más amplia al Islam y al Judaísmo. Por lo que trataremos en otros estudios, nos interesa ahora especialmente lo relativo al Hinduismo y al Budismo:

[...] en el Hinduismo los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición mediante las modalidades de la vida ascética, a través de profunda meditación, o bien buscando refugio en Dios con amor y confianza. En el Budismo, según sus varias formas, se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con espíritu devoto y confiado pueden adquirir el estado de perfecta liberación o la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos apoyados con el auxilio superior. Así también las demás religiones que se encuentran en el mundo se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados (§ 2).¹¹⁰

Finalmente, de la Declaración *Dignitatis humanae* atendemos al fragmento que ya habíamos citado en la introducción:

[...] profesa el sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el que, sirviéndole, pueden los hombres salvarse y ser felices en Cristo. Creemos que esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y Apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la misión de difundirla a todos los hombres [...] (§ 1).¹¹¹

Aquí, la palabra crucial resultó después ser “subsiste”. Si esta “única y verdadera religión” *subsiste* en la Iglesia católica y Apostólica, ¿no podrá *subsistir* también en otras confesiones cristianas y en otras religiones no cristianas? Así lo entendieron muchos en su momento. No así, en nuestros tiempo, la Congregación para la Doctrina de la Fe; más adelante consideraremos a este respecto: a) las opiniones del papa Benedicto XVI cuando fuera prefecto

¹⁰⁹ DH 4196. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

¹¹⁰ DH 4196. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

¹¹¹ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.

de dicha congregación, y b) un documento reciente del nuevo prefecto, el cardenal William Levada.

Cuatro acontecimientos, expresión de los nuevos tiempos durante el pontificado de Paulo VI, fueron: a) la supresión del Índice de Libros Prohibidos en 1966; b) la supresión del juramento antimodernista en 1967; c) el notable carácter “progresista”¹¹² en lo social de las discusiones tenidas en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968, y de los documentos que de ella emanaron; y, d) la reestructuración completa de la Pontificia Comisión Bíblica en 1971, que adquirió el carácter de cuerpo consultivo al servicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe (lo que constituyó una muy significativa degradación del organismo y una notable disminución de su autoridad, carácter que mantiene en la actualidad). En 1968, empero, tuvo lugar un acontecimiento que parecía ser de signo contrario: la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae*. El efecto que en los hechos tuvo, efecto absolutamente descomunal, fue el debilitamiento de la autoridad del Magisterio ordinario.

El parteaguas que fue la Humanae Vitae

En 1930, la Iglesia anglicana (Conferencia de Lambeth) declaró permitidos algunos métodos artificiales de control natal en algunas circunstancias. Ese mismo año el papa Pío XI promulgó la encíclica *Casti Connubii* en la que reafirmó la prohibición de dichos métodos.

El Concilio Vaticano II se ocupó del tema del amor conyugal y la procreación en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (Sobre la Iglesia en el mundo actual). En ella podemos encontrar lo siguiente:

[...] la actual situación económica, social-psicológica y civil son origen de fuertes perturbaciones para la familia. En determinadas regiones del universo, finalmente, se observan con preocupación los problemas nacidos del incremento demográfico (§ 47).¹¹³

¹¹² La categoría requeriría, desde luego, ser elaborada con rigor. A falta de ello, entremillamos el término y entendemos por él “los comúnmente tenidos por tales”. Lo mismo vale para “conservadores” y “tradicionalistas”. De “integristas”, en cambio, sí proporcionamos la siguiente definición: “aquellos que brindan incuestionado asentimiento a la totalidad del Magisterio (extraordinario y ordinario)”; y por ello escribimos el término sin comillas.

¹¹³ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. (DH no transcribe la segunda parte de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* que es donde se encuentra éste y todos los demás fragmentos de ella aquí citados).

En el deber de transmitir la vida humana y de educarla, lo cual hay que considerar como su propia misión, los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y como sus intérpretes. Por eso, con responsabilidad humana y cristiana, cumplirán su misión y con dócil reverencia hacia Dios se esforzarán ambos, de común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia. Este juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente. En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, lo cual ha de ajustarse a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esta ley a la luz del Evangelio (§ 50).

El concilio sabe que los esposos, al ordenar armoniosamente su vida conyugal, con frecuencia se encuentran impedidos por algunas circunstancias actuales de la vida, y pueden hallarse en situaciones en las que el número de hijos, al menos por cierto tiempo, no puede aumentarse, y el cultivo del amor fiel y la plena intimidad de vida tienen sus dificultades para mantenerse. Cuando la intimidad conyugal se interrumpa, puede no raras veces correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de la prole, porque entonces la educación de los hijos y la fortaleza necesaria para aceptar los que vengan quedan en peligro (§ 51).

Hay quienes se atreven a dar soluciones inmorales a estos problemas; más aún, ni siquiera retroceden ante el homicidio; la Iglesia, sin embargo, recuerda que no puede haber contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y del fomento del genuino amor conyugal (§ 51).

Cuando se trata, pues, de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; esto es imposible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal. No es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios, ir por caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina, reprueba sobre la regulación de la natalidad (§ 51).

Los científicos, principalmente los biólogos, los médicos, los sociólogos y los psicólogos, pueden contribuir mucho al bien del matrimonio y de la familia y a la paz de las conciencias si se esfuerzan por aclarar más a fondo,

con estudios convergentes, las diversas circunstancias favorables a la honesta ordenación de la procreación humana (§ 52).

En 1960 se hicieron disponibles las píldoras anticonceptivas, y, en 1963, en pleno desarrollo del Concilio Vaticano II, el papa Juan XXIII designó una comisión integrada por seis personas europeas (no teólogos) para el estudio de la cuestión relativa al control de la natalidad. Ese mismo año falleció Juan XXIII y el nuevo papa, Paulo VI, añadió a los miembros de la Comisión Papal algunos teólogos. La comisión fue creciendo en el tiempo hasta llegar a estar constituida por setenta y dos personas con representación en ella de todos los continentes; entre los miembros se encontraban dieciséis teólogos y trece médicos. La comisión tuvo un comité ejecutivo integrado por dieciséis obispos (siete de los cuales eran cardenales). Concluyó sus trabajos en 1966 y sometió a la consideración del papa sus conclusiones. Por una gran mayoría, pero sin unanimidad, la comisión propuso que el control de la natalidad efectuado por medios artificiales no era en sí mismo malo y que los matrimonios católicos deberían de disfrutar de la libertad de decidir si deseaban o no hacer uso al menos de ciertos tipos de ellos. Faltaba el pronunciamiento papal; la expectativa entre los enterados era que sería en el mismo sentido que las conclusiones de la comisión.

El pronunciamiento se dio en julio de 1968 con la encíclica *Humanae Vitae* en la que, con gran sorpresa de muchos, y desencanto y frustración de una gran proporción de los católicos de todos los niveles (laicos, sacerdotes y aun obispos), se condenó el empleo de cualquier método artificial para el control natal.

Es de interés tomar nota que entre los argumentos de los miembros de la Comisión Papal que no estuvieron de acuerdo con las conclusiones, uno muy prominente era el de que permitir el control natal por medios artificiales sería dar la razón a la posición asumida por la Iglesia anglicana en 1930 (y más tarde por prácticamente todas las confesiones protestantes), en contra de lo sostenido por Pío XI en la encíclica *Casti Connubi* y reiterado después por Pío XII en su pontificado. ¿Habían tenido razón los protestantes y habían estado consistentemente equivocados los papas Pío XI y Pío XII?, preguntaban. Se apreciará la inconmensurabilidad de los argumentos esgrimidos por las fracciones mayoritaria y minoritaria de la comisión. De manera especial conviene prestar atención al hecho de que los de la segunda se sustentaban en la *autoridad*.

La encíclica afirmó categóricamente la autoridad del Magisterio —personificado por el papa— en relación con estos asuntos, hizo referencia a la Comisión de Estudio (y, oblicuamente, a sus recomendaciones):

Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural. Es, en efecto, incontrovertible —como tantas veces han declarado nuestros predecesores— que Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los Apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos, los constituía en custodios y en intérpretes auténticos de toda ley moral, es decir, no sólo de la ley evangélica, sino también de la natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse.

En conformidad con esta su misión, la Iglesia dio siempre, y con más amplitud en los tiempos recientes, una doctrina coherente tanto sobre la naturaleza del matrimonio como sobre el recto uso de los derechos conyugales y sobre las obligaciones de los esposos (§ 4).

La conciencia de esa misma misión nos indujo a confirmar y a ampliar la Comisión de Estudio que nuestro predecesor Juan XXIII, de feliz memoria, había instituido en el mes de marzo del año 1963. Esta Comisión de la que formaban parte bastantes estudiosos de las diversas disciplinas relacionadas con la materia y parejas de esposos, tenía la finalidad de recoger opiniones acerca de las nuevas cuestiones referentes a la vida conyugal, en particular la regulación de la natalidad, y de suministrar elementos de información oportunos, para que el Magisterio pudiese dar una respuesta adecuada a la espera de los fieles y de la opinión pública mundial.

Los trabajos de estos peritos, así como los sucesivos pareceres y los consejos de buen número de nuestros hermanos en el Episcopado, quienes los enviaron espontáneamente o respondiendo a una petición expresa, nos han permitido ponderar mejor los diversos aspectos del complejo argumento. Por ello les expresamos de corazón a todos nuestra viva gratitud (§ 5).

No podíamos, sin embargo, considerar como definitivas las conclusiones a que había llegado la Comisión, ni dispensarnos de examinar personalmente la grave cuestión; entre otros motivos, porque en seno a la Comisión no se había alcanzado una plena concordancia de juicios acerca de las normas morales a proponer y, sobre todo, porque habían aflorado algunos criterios de soluciones que se separaban de la doctrina moral sobre el matrimonio propuesta por el Magisterio de la Iglesia con constante firmeza. Por ello, habiendo examinado atentamente la documentación que se nos presentó y después de madura reflexión y de asiduas plegarias, queremos ahora, en virtud del mandato que Cristo nos confió, dar nuestra respuesta a estas graves cuestiones (§ 6).

El rechazo más o menos abierto a la prohibición en la encíclica del control de la natalidad por medios artificiales se dio ampliamente en una proporción grande de fieles, sacerdotes y obispos. El cardenal Leo Joseph Suenens comparó la prohibición con la condenación de Galileo y criticó la

acción del papa por no ser colegiada y aun anticolegiada; en esto fue apoyado por dos de los grandes teólogos del concilio: Karl Rahner y Hans Küng. La Conferencia Episcopal Canadiense manifestó que los fieles podían actuar según su conciencia en la materia siempre y cuando hubieran hecho un auténtico esfuerzo de atender lo expresado en la encíclica. Varios obispos de otros países, notablemente alemanes y holandeses, afirmaron también el derecho de decidir en conciencia sobre la cuestión. La realidad era que tal vez una mayoría de los matrimonios católicos optó por no acatar la prohibición y esta mayoría (o gran minoría) fue apoyada en su decisión por una proporción grande de sacerdotes y por muchos obispos. Y todo esto fue sabido por todos los que, con una u otra postura, se interesaban en estos asuntos.

Lo que todo esto puso de manifiesto es que ya no era válido el contenido de los dos primeros renglones citados (“Ningún fiel querrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural”). A cada matrimonio creyente y observante se le presentó necesariamente una disyuntiva: nos guiamos por lo que ha dicho el papa o seguimos nuestros propios criterios (quizá asesorados por otros). En muchísimos, casos, por supuesto, la respuesta fue “por lo que ha dicho el papa”; aunque, en muchísimos otros y en buena conciencia, fue “por nuestros propios criterios con la asesoría que consideremos conveniente”. Y hay que señalar que en esto de la asesoría había de dónde escoger, y en función de la elección tomada al respecto sería el sentido de la asesoría. Lo que a nuestro juicio no puede ser exagerado es la importancia del hecho de que por primera vez en siglos, a diferencia de lo que ocurrió en la crisis del modernismo, la disyuntiva no era “me quedo y acato o sigo mi conciencia y me salgo”; sino que, “permaneciendo adentro” —y recibir los sacramentos, por mencionar algo—, la disyuntiva era “decido que es el papa (el Magisterio) el que decide o decido que soy yo quien, siguiendo mi conciencia, decido”. Así, la novedad era la de la primera decisión: quién decide en estos asuntos. La decisión de qué hacer en cuanto a prácticas anticonceptivas sería, en su caso, una segunda decisión.

La razón por la que no es posible exagerar la importancia de esto es que una vez “abierta la puerta” era inevitable que comenzaran a pasar por ella otras cuestiones morales, generalmente relativas a la sexualidad —la de los divorciados vueltos a casar, la de la homosexualidad, la de la masturbación, la de las relaciones sexuales prematrimoniales, la de la castidad de sacerdotes y religiosos, etcétera—, pero también las relativas a asuntos de obediencia debida a todo tipo de superiores, pertenencia a organizaciones, participación política... Y la puerta se hizo más ancha: ya no sólo se trató de la ortopraxis, sino también de la ortodoxia. “Roma ha hablado” perdió completamente

la contundencia que había tenido hasta el punto medio del siglo pasado: para muchos, ahora era: “Roma ha hablado, he escuchado y voy a decidir qué pienso y/o qué hago (y mañana voy a comulgar sin problema alguno)”. Si, como hemos dicho, la *Humanae Vitae* constituyó un parteaguas decisivo, es claro que hay que entender lo ocurrido a la luz del antecedente del Vaticano II y, tal vez, como hemos sugerido, éste a la luz de la *Divino Afflante Spiritu*. En cualquier caso, a partir de la *Humanae Vitae*, si es que no antes, se da el hecho del *pluralismo intrarreligioso* en el seno de la Iglesia católica (tanto en materia de costumbres como, en la práctica, de fe). Hasta 1968, uno determinaba de acuerdo a su conciencia, a su corazón y a su razón –y, si se quiere, a la gracia– si creía según la fe católica o no, pero esa fe tenía una única expresión: la del Magisterio de la Iglesia, Magisterio tanto ordinario como extraordinario. Después de 1968, la autoridad del Magisterio ordinario (al menos) perdió su carácter absoluto y en virtud de ese pluralismo intrarreligioso, en el seno de la Iglesia católica, uno está forzado por los hechos a elegir qué asume de ese Magisterio y qué no. Asumirlo todo porque el propio Magisterio establece que todo debe asumirse es en sí ya una elección.

Humanae Vitae fue la séptima encíclica de Paulo VI. No escribió otra. Su pontificado se extendió hasta 1978.

El estudio de la historia acontecida (en general, no la que estamos narrando en particular) pone de manifiesto que los acontecimientos históricos, siempre contingentes, son el resultado de la combinación de tendencias que operan en la historia con carácter de necesidad con otros acontecimientos anteriores contingentes y aun fortuitos. ¿Qué hubo de necesario y qué de contingente en lo que hemos narrado en el apartado anterior y en éste? No podemos decirlo. Sí podemos decir que la tensión, la brecha, entre la cultura del Vaticano y la del mundo moderno era, a mediados del siglo xx, insostenible.

El año 1968 es emblemático de fracturas en todos los órdenes de la vida social y del pensamiento. Fue el año de las revueltas estudiantiles en París, en la Ciudad de México y en otras metrópolis, el año de las gigantescas manifestaciones de protesta en Washington en contra de la guerra de Vietnam; ... el año de la promulgación de la *Humanae Vitae*. Se iniciaba entonces, también, la llamada “crisis de la historia” y el “giro historiográfico” del que son figuras representativas Paul Veyne, Hayden White y Michel de Certeau. La escritura de la historia se volvía una práctica reflexiva que introducía en sí misma su propia historización.

Después del Concilio Vaticano II

Existe una percepción generalizada de que, después de la *Humanae Vitae*, Paulo VI vivió la última década de su vida desilusionado por las recepciones de los documentos emanados del concilio y de Medellín (por parte de los sectores “conservadores”), y de la encíclica (por parte de los “progresistas”).¹¹⁴ También, sin duda, por los ya para entonces graves escándalos en torno al “Banco del Vaticano” (Instituto per le Opere di Religione), que en el pontificado de Paulo VI alcanzaron proporciones catastróficas. Los pronunciamientos principales de la Santa Sede durante la década (en particular de la Congregación para la Doctrina de la Fe) fueron de corte conservador. Tres de ellos versaron sobre cuestiones de moral sexual o de género –*Quaestio de abortu, Dichiarazione sull'aborto procurato* (1974), sobre el aborto; *Persona humana* (1975), sobre asuntos de ética sexual; e *Inter insigniores* (1976), sobre la ordenación de mujeres– y el otro trató sobre lo que aquí más nos interesa: la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Mysterium Ecclesiae* “sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales” (1973).

La declaración *Mysterium Ecclesiae*

Lo primero de lo que se toma nota al leer el título de la declaración es su talante defensivo: “[...] para *defenderla* [cursivas nuestras] de algunos errores actuales”. La lectura del texto, empero, pone de manifiesto que este talante defensivo se encuentra atemperado, y en ocasiones superado, por el ánimo constructivo y propositivo postconciliar. Apreciamos esto, concretamente, en un párrafo fundamental sobre la infalibilidad *de la Iglesia* (§ 5), en el que de entrada encontramos el reconocimiento explícito de que los condicionamientos históricos dificultan la transmisión de lo revelado:

La transmisión de la divina revelación por parte de la Iglesia encuentra dificultades de distinto género. Éstas surgen ante todo por el hecho de que los misterios escondidos de Dios “trascienden de tal manera por su naturaleza el entendimiento humano que, aunque hayan sido transmitidos por la revelación y recibidos por la fe, sin embargo, permanecen velados por la fe misma y como envueltos en la oscuridad”; y surgen también del condicionamiento histórico que afecta a la expresión de la revelación.¹¹⁵

¹¹⁴ Hablamos de “percepción” –fenómeno social que es posible constatar en su caso– y no de la subjetividad del papa, inaccesible, como la de cualquier persona, para todo observador externo.

¹¹⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

Varias otras cosas de gran importancia para nosotros son también objeto de reconocimiento explícito: a) debido a los condicionamientos históricos, *el sentido* de los enunciados de fe es una función de la fuerza expresiva de la lengua en la que se formulan y de la época y las circunstancias; b) con frecuencia, las verdades dogmáticas se formulan de manera incompleta; susceptible de perfeccionamiento posterior; c) las verdades de fe pueden ser reformuladas en términos que *evoquen* el pensamiento original; y d) su *sentido* puede ser *aclarado* y así *mejor comprendido*. Reproducimos, a continuación, los párrafos de la declaración en los que se hacen estas afirmaciones a efecto de que pueda valorarse la exactitud de lo que hemos dicho:

Por lo que se refiere a este condicionamiento histórico, se debe observar ante todo que el sentido de los enunciados de la fe depende en parte de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias.

Ocurre, además, no pocas veces que una verdad dogmática se expresa en un principio de modo incompleto, aunque no falso, y más adelante, vista en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta.

La Iglesia, por otra parte, cuando hace nuevos enunciados, intenta confirmar o aclarar las verdades ya contenidas, de una manera o de otra, en la sagrada Escritura o en precedentes expresiones de la tradición, pero al mismo tiempo suele pensar en resolver ciertas cuestiones o también extirpar errores; todo esto hay que tenerlo en cuenta para entender tales enunciados.

Finalmente hay que decir que si bien las verdades que la Iglesia quiere enseñar de manera efectiva con sus fórmulas dogmáticas se distinguen del pensamiento mutable de una época y pueden expresarse al margen de estos pensamientos, sin embargo, puede darse el caso de que tales verdades pueden ser enunciadas por el sagrado Magisterio con palabras que sean evocación del mismo pensamiento.

Por lo demás, el *sentido* [cursivas en el original] mismo de las fórmulas dogmáticas es siempre verdadero y coherente consigo mismo dentro de la Iglesia, aunque pueda ser aclarado más y mejor comprendido.¹¹⁶

Por otra parte, se advierte en contra del relativismo teológico que se seguiría de pensar que las verdades de la fe son una especie de formulaciones límite inalcanzables y que las fórmulas transmitidas y reelaboradas en la tradición conforman un proceso de aproximaciones sucesivas “mudables” y

¹¹⁶ DH 4539 y 4540.

con deformaciones, relativismo que atenta contra la afirmación de la infalibilidad de la Iglesia:

Es necesario, por tanto, que los fieles rehúyan la opinión según la cual, en principio, las fórmulas dogmáticas (o algún tipo de ellas) no pueden manifestar la verdad de modo concreto, sino solamente a base de aproximaciones mudables que la deforman o alteran de algún modo; además, las mismas fórmulas manifiestan solamente de manera indefinida la verdad, la cual debe ser, por tanto, buscada a través de aquellas aproximaciones. Los que abracen tal opinión no escapan al relativismo teológico y falsean el concepto de la infalibilidad de la Iglesia que se refiere explícitamente a la verdad que hay que enseñar y mantener.¹¹⁷

Continuando en el párrafo 5, encontramos la reiteración de la fórmula que ya conocemos sobre la conservación del sentido de los dogmas:

Una opinión de este tipo se opone a las declaraciones del Concilio Vaticano I, el cual, a pesar de ser consciente del progreso de la Iglesia en el conocimiento de la verdad revelada, ha enseñado sin embargo que “el sentido de los dogmas, que nuestra santa madre la Iglesia ha propuesto de una vez para siempre, debe ser mantenido permanentemente y no se puede abandonar con la vana pretensión de conseguir una inteligencia más profunda”; condenó también la sentencia según la cual puede ocurrir “que a los dogmas propuestos por la Iglesia se les deba dar alguna vez, según el progreso de la ciencia, otro sentido diverso del que entendió y entiende la Iglesia”: No hay duda de que, según estos textos del Concilio, el sentido de los dogmas que declara la Iglesia es determinado e irreformable.¹¹⁸

En cuanto al empleo de nuevas maneras de expresar el mismo sentido, se declara a continuación de lo anterior, lo siguiente:

La mencionada opinión discrepa también de la declaración hecha por el sumo pontífice Juan XXIII acerca de la doctrina cristiana, en la inauguración del Concilio Vaticano II: “Es necesario que esta doctrina cierta e inmutable, a la que se debe prestar fiel asentimiento, sea estudiada y expuesta en conformidad con las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades contenidas en la doctrina revelada, y otra cosa el modo de expresar estas verdades conservando, sin embargo, el mismo sentido y significado”. Dado que el sucesor de Pedro habla aquí de la doctrina cristiana cierta e inmutable, del depósito de la fe que se identifica con las verdades contenidas en esta doctrina, y habla también de estas verdades cuyo

¹¹⁷ DH 4540.

¹¹⁸ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

significado no se puede cambiar, está claro que él reconoce que el sentido de los dogmas es cognoscible por nosotros, y es verdadero e inmutable. La novedad que él mismo recomienda, teniendo en cuenta las necesidades de los tiempos, concierne solamente a la manera de investigar, exponer y enunciar la misma doctrina en su sentido permanente. De modo semejante el sumo pontífice Pablo VI, exhortando a los Pastores de la Iglesia, declaró: “Debemos aplicarnos hoy con todo empeño en conservar en la doctrina de la fe la plenitud de su significación y de su contenido, expresándola, sin embargo, de manera que hable al espíritu y al corazón de los hombres a quienes va dirigida”.¹¹⁹

La última década del pontificado de Paulo VI fue una de ambigüedades; estuvo dominada por las tensiones entre quienes querían regresar lo más que fuera posible a la situación preconciliar y quienes, por el contrario, pretendían profundizar las aperturas y reformas. (En la declaración *Mysterium Ecclesiae* puede verse reflejada esta tensión). El equilibrio entre estas dos tendencias acabó por crear una situación de parálisis.

La teología de la liberación

El año 1978 fue “el de los tres papas”, Paulo VI, Juan Pablo I—cuyo pontificado duró apenas treinta y tres días— y Juan Pablo II. La elección de Karol Wojtyła (no italiano, proveniente de un país de la esfera socialista, evidentemente vigoroso) fue recibida con esperanza por muchos y con grandes expectativas de aires nuevos, por todos. Pocos meses después de ella realizó el primero de sus innumerables viajes apostólicos: acudió a México con motivo de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (celebrada en la ciudad de Puebla). La experiencia de Medellín en lo relativo al carácter “progresista” (en materia social) de los documentos generados fue repetida.

Durante el pontificado de Juan Paulo II tuvieron lugar la caída del muro de Berlín (1989) y la desintegración de la Unión Soviética (1991), acontecimientos que significaron el fin de la Guerra Fría—fría en los Estados Unidos y en la Unión Soviética, muy caliente en otras regiones (Corea, Vietnam, Indonesia, diversos países de África, Cuba, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Chile, Argentina...), en las que ocasionó decenas de millones de muertos— y en relación con los cuales se ha especulado mucho sobre el papel que pudo haber desempeñado el Santo Padre. En 1981, fue objeto de un atentado en la Plaza de San Pedro a manos del turco Mehmet Ali Agca, que

¹¹⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

lo dejó al borde la muerte. Aunque se repuso, su salud declinó a partir de entonces en un prolongado proceso de deterioro que sólo concluyó con su muerte en 2005.

Su pontificado, siempre marcado por lo pastoral, fue manifestando un progresivo sesgo “conservador”. Dos ejemplos de esto son la descalificación de la teología de la liberación en la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”* (6 de agosto de 1984), atemperada en alguna medida en otra instrucción de un año y medio después, *Libertatis Conscientia*, sobre libertad cristiana y liberación (22 de marzo de 1986), y la declaración *Dominus Iesus* del año 2000, a la que nos referimos ya en la introducción. Entre estos dos acontecimientos, fueron promulgadas dos encíclicas que ameritan nuestra atención. Procederemos en orden cronológico.

Vamos a tratar sobre la teología de la liberación sólo en lo que atañe directamente al tema objeto actual de nuestro interés, aunque es un asunto de gran importancia para la teología latinoamericana; de hecho, para la historia de la región y para la teología en general, entre otras cosas, en cuanto que ha servido de inspiración y modelo para toda una constelación de corrientes teológicas “progresistas” contemporáneas: negra, amarilla, feminista, india... Hemos hecho referencia a la descalificación de la teología de la liberación como muestra del sesgo conservador que se fue manifestando durante el pontificado de Juan Pablo II. Al hacerlo, hemos incurrido en un exceso de simpleza: la descalificación fue siempre matizada y, de alguna manera, atenuada. Tanto es así es que, en abril de 1986 (esto es, inmediatamente después de promulgada la Instrucción *Libertatis Conscientia*), el papa dirigió una carta a los obispos brasileños en la que explícitamente afirmó: “la teología de la liberación es conveniente y necesaria” y urgió a sus destinatarios su difusión, así como la vigilancia de su pureza.¹²⁰ Esto último nos ofrece la clave para una comprensión de qué es lo que, en concreto, fue objeto de descalificación.

El antecedente histórico próximo en relación con el surgimiento de la teología de la liberación lo constituye la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, en cuyos documentos se muestra claramente el compromiso con los pobres y con lo que comenzaba a entenderse como su *liberación*. En 1971, aparece uno de los textos fundantes del nuevo modo de hacer teología, titulado precisamente *Teología de*

¹²⁰ Unos días antes de la promulgación de esta segunda instrucción, el mismo papa había solicitado que se levantara el castigo impuesto a Leonardo Boff—la exigencia de un “obsequioso silencio”—, prominente teólogo brasileño.

la liberación. Su autor es Gustavo Gutierrez.¹²¹ En el centro de todo estaba la determinación de entender a los pobres y a su causa como la perspectiva desde la cual había que emprender la teología; esto es, los pobres y su causa venían a conformar el lugar teológico privilegiado. Como fundamento de esto, se ofrecía el Evangelio. Pero, ¿desde dónde se ha teorizado sobre los pobres y su causa? Mucho más que desde la filosofía, desde las ciencias sociales, y, en ese ámbito, desde el marxismo. Es así que las ciencias sociales, en general, y el marxismo, en particular, vinieron a reemplazar a la filosofía como sustento de la teología. Más aún, la nueva teología dio lugar al surgimiento de una nueva filosofía: la *filosofía de la liberación*.

Si bien, las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe constituyen los documentos fundamentales por lo que respecta a la posición oficial de Roma, es en el primer apartado (“La crisis de la teología de la liberación”) de una conferencia del cardenal Ratzinger, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, “La situación actual de la fe y la teología” (dictada en el Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de América Latina para la Doctrina de la Fe que se llevó a cabo en Guadalajara, México, del 6 al 10 de mayo de 1996)¹²² donde encontramos un muy sintético y actualizado balance crítico:

En los años ochenta, la teología de la liberación en sus formas radicales aparecía como uno de los más urgentes desafíos para la fe de la Iglesia. Un desafío que requería respuesta y clarificación, porque proponía una respuesta nueva, plausible y, a la vez, práctica, a la cuestión fundamental del cristianismo: el problema de la redención. La misma palabra liberación quería explicar de un modo distinto y más comprensible lo que en el lenguaje tradicional de la Iglesia se había llamado redención.

Efectivamente, en el fondo se encuentra siempre la misma constatación: experimentamos un mundo que no se corresponde con un Dios bueno. Pobreza, opresión, toda clase de dominaciones injustas, sufrimiento de justos e inocentes, constituyen los signos de los tiempos, de todos los tiempos. Y todos sufrimos; ninguno puede decir fácilmente a este mundo y a su propia vida: detente para siempre, porque eres tan bella. De esta experiencia, la teología de la liberación deducía que esta situación no debe perdurar sino que sólo puede ser vencida mediante un cambio radical de las estructuras de este mundo, que son estructuras de pecado, estructuras de mal. Si el pecado

¹²¹ Gustavo Gutierrez, *Teología de la liberación*.

¹²² El texto de esta conferencia puede ser consultado en <http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/Articulos/teo-003.htm>; de ese sitio tomamos la cita que sigue a continuación.

ejerce su poder sobre las estructuras, y el empobrecimiento está programado de antemano por ellas, entonces su derrocamiento no puede producirse mediante conversiones individuales, sino mediante la lucha contra las estructuras de la injusticia. Pero esta lucha, como se ha dicho, debería ser una lucha política, ya que las estructuras se consolidan y se conservan mediante la política.

De este modo, la redención se convertía en un proceso político, para el que la filosofía marxista proporcionaba las orientaciones esenciales. Se transformaba en una tarea que los hombres mismos podían, e incluso debían, tomar entre manos, y, al mismo tiempo, en una esperanza totalmente práctica: la fe, de teoría, pasaba a convertirse en praxis, en concreta acción redentora en el proceso de liberación.

El marxismo creía conocer la estructura de la Historia mundial, y, desde ahí, intentaba demostrar cómo esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esta pretensión se apoyara sobre un método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia, y haciendo, a la vez, de la ciencia praxis, le confería un formidable atractivo.

“Secularización, politización y marxismo” fueran tal vez el resumen de la síntesis.

La encíclica Veritatis splendor

Son tres los rasgos de la encíclica *Veritatis splendor* (1993) que tenemos interés en destacar: sus advertencias concernientes a los peligros del relativismo, su tratamiento sobre la conciencia moral y su reconocimiento de que la verdad revelada supera las posibilidades del discurso al servicio del Magisterio. Desde el primero de sus 120 párrafos, se trata del relativismo; ahí se señala que falta a la “obediencia a la verdad” quien se abandona “al relativismo y al escepticismo, busca una libertad ilusoria fuera de la verdad misma”.¹²³ Más adelante (§ 48), al tratar de la dignidad humana –“que debe afirmarse por sí misma”–, afirma que ésta “implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio”.¹²⁴ Apreciamos aquí claramente la afirmación implícita de un carácter ahistórico de la naturaleza humana. Advierte la encíclica que “de prestar oído a ciertas voces, parece que no se debiera ya reconocer el carácter

¹²³ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

¹²⁴ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

absoluto indestructible de ningún valor moral”.¹²⁵ (Como ejemplos de estos valores morales absolutos pone la vida humana ya concebida y no nacida, los derechos fundamentales de la persona y la conservación de los bienes necesarios para la vida humana). Finalmente, por lo que concierne al relativismo, advierte (§ 101) “*el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético*, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad”.¹²⁶

Por lo que respecta a la conciencia moral, la encíclica declara (§ 36) que:

Interpelados por el concilio Vaticano II se ha querido favorecer el diálogo con la cultura moderna, poniendo de relieve el carácter racional —y por lo tanto universalmente comprensible y comunicable— de las normas morales correspondientes al ámbito de la ley moral y natural. Se ha querido reafirmar, además, el carácter interior de las exigencias éticas que derivan de esa misma ley y que no se imponen a la voluntad como una obligación, sino en virtud del reconocimiento previo de la razón humana y, concretamente, de la conciencia personal.¹²⁷

Rechaza, sin embargo, la “*completa autonomía de la razón en el ámbito de las normas morales*”, ya que, en ese caso:

[...] tales normas constituirían el ámbito de una moral solamente «humana», es decir, serían la expresión de una ley que el hombre se da autónomamente a sí mismo y que tiene su origen exclusivamente en la razón humana. Dios en modo alguno podría ser considerado autor de esta ley, a no ser en el sentido de que la razón humana ejerce su autonomía legislatora en virtud de un mandato originario y total de Dios al hombre.¹²⁸

Ya antes (§ 5) había advertido de “*la discrepancia entre la respuesta tradicional de la Iglesia y algunas posiciones teológicas* —difundidas incluso en seminarios y facultades teológicas—”, por ejemplo cuando se sostiene que “sólo en relación con la fe se debieran decidir la pertenencia a la Iglesia y su unidad interna, mientras que se podría tolerar en el ámbito moral un plura-

¹²⁵ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹²⁶ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹²⁷ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹²⁸ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

lismo de opiniones y de comportamientos, dejados al juicio de la conciencia subjetiva individual o a la diversidad de condiciones sociales y culturales”.¹²⁹

Para el ser humano, la conciencia es “testigo de su fidelidad o infidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. [...] La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia” (§ 57).¹³⁰ El juicio de la conciencia es, entonces, la norma última: “formula la norma próxima de la moralidad de un acto voluntario” (§ 59),¹³¹ constituye la “norma próxima de la moralidad personal” (§ 60).¹³² “Nunca se valorará adecuadamente la importancia de este íntimo *diálogo del hombre consigo mismo*. Pero, en realidad, éste es el *diálogo del hombre con Dios*, autor de la ley, primer modelo y fin último del hombre. [...] [L]a conciencia es el lugar, el espacio santo donde Dios habla al hombre” (§ 58).¹³³ La conciencia opera con razonamientos, con juicios: “El juicio de la conciencia es un *juicio práctico*, o sea, un juicio que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él. Es un juicio que aplica a una situación concreta la convicción racional de que se debe amar, hacer el bien y evitar el mal” (§ 59).¹³⁴

Los creyentes preguntan incesantemente a Dios qué es lo que deben hacer. Él “es el único que puede responder en la plenitud de la verdad, en cualquier situación, en las circunstancias más diversas” (§ 117), y responde a través de la Iglesia: “cuando los fieles se dirigen a los obispos y a los pastores, *en su respuesta está la voz de Jesucristo, la voz de la verdad sobre el bien y el mal*. En la palabra pronunciada por la Iglesia resuena, en lo íntimo de las personas, la voz de Dios, el ‘único que es Bueno’” (§ 117).¹³⁵ Es así que

¹²⁹ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁰ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³¹ DH 4691. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

¹³² http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento no aparece en DH.

¹³³ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁴ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁵ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

No sólo en el ámbito de la fe, sino también y de modo inseparable en el ámbito de la moral, interviene el *Magisterio de la Iglesia* [...]. Predicando los mandamientos de Dios y la caridad de Cristo, el Magisterio de la Iglesia enseña también a los fieles los preceptos particulares y determinados, y les pide considerarlos como moralmente obligatorios en conciencia” (§ 110).¹³⁶

En cuanto al tercero de los rasgos anotados, registramos que la encíclica se refiere a “los eventuales límites de las argumentaciones humanas presentadas por el Magisterio” y afirma que:

[...] compete a los teólogos moralistas exponer la doctrina de la Iglesia y dar, en el ejercicio de su ministerio, el ejemplo de un asentimiento leal, interno y externo, a la enseñanza del Magisterio sea en el campo del dogma como en el de la moral. Uniendo sus fuerzas para colaborar con el Magisterio jerárquico, los teólogos se empeñarán por clarificar cada vez mejor los fundamentos bíblicos, los significados éticos y las motivaciones antropológicas que sostienen la doctrina moral y la visión del hombre propuestas por la Iglesia (§ 110).¹³⁷

Se reconoce también que la verdad revelada supera “nuestro modo de hablar y nuestros conceptos[que son] imperfectos frente a su insondable grandeza”. Sin embargo, “invita a nuestra razón [...] a entrar en el ámbito de su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído”. La Iglesia está llamada a “despertar continuamente o *reavivar* la propia vida de fe [...] mediante una reflexión cada vez más profunda, bajo la guía del Espíritu Santo, sobre el contenido de la fe misma. Es al servicio de esta ‘búsqueda creyente de la comprensión de la fe’ donde se sitúa, de modo específico, *la vocación del teólogo en la Iglesia*”. Ahora bien, “por su naturaleza y dinamismo, la teología auténtica sólo puede florecer y desarrollarse mediante una convencida y responsable participación y *pertenencia* a la Iglesia, como *comunidad de fe*, de la misma manera que el fruto de la investigación y la profundización teológica vuelve a esta misma Iglesia y a su vida de fe (§ 109).¹³⁸

¹³⁶ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁷ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento tampoco aparece en DH.

¹³⁸ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Estos fragmentos tampoco aparecen en DH.

La encíclica Fides et Ratio

En cuanto a sus contenidos, el antecedente de la encíclica *Fides et Ratio* (1998) es otra encíclica: *Aeterni Patris* de León XIII (1879), que, como se asienta en aquélla, era hasta entonces el único documento de ese nivel consagrado íntegramente a la filosofía. En cierto sentido, *Aeterni Patris* constituye también un antecedente de *Humani Generis* (aunque en ella no se mencione), ya que aquélla está consagrada a “la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino”.

Fides et Ratio inicia con un hermosísimo proemio que fija el tema y el tono de todo el documento:

La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo.¹³⁹

Este proemio ilumina de una manera muy reveladora en qué consistió la crisis modernista. Por una parte (los modernistas) defendían implícita o explícitamente que los enunciados de las verdades de la fe cristiana debían atenerse a los dictados de la razón expresados en los resultados de la ciencia moderna; la posición del magisterio era la contraparte exacta: tenía el poder y el deber de condenar dichos resultados cuando contravinieran los enunciados tradicionales de dichas verdades.

Creemos apreciar también cuál fue la dificultad: la oposición (compartida por una y otra parte) entre fe y razón. Así planteada la cuestión, se aprecia también de inmediato la salida: rechazar esa oposición y reconocer la complementariedad recíproca de fe y razón, las dos “alas” a las que se refiere el proemio. La elevación del espíritu humano hacia la contemplación de la verdad requiere de ambas; una y otra se complementan, se suponen y se apoyan con carácter de necesidad en sus respectivos esfuerzos. Esta iluminación,

¹³⁹ La edición de DH a nuestra disposición sólo alcanza a registrar textos anteriores a 1996, por lo que ni esta encíclica ni los documentos posteriores a ella a los que haremos referencia figuran en el compendio. Ésta y todas las demás citas que se hacen de esta encíclica están tomadas de http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM.

que no estaba a disposición de Loisy¹⁴⁰ y Tyrrell, o, para el caso, del papa Pío X, conducirá nuestro andar en los estudios quinto y sexto. Será decisiva.

Un tanto en contraste (pero sólo un tanto, como veremos enseguida) con lo sostenido en *Humani Generis* en relación con la filosofía tomista, *Fides et Ratio* advierte (§ 4) de “la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta ‘soberbia filosófica’ que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal”, y declara (§ 49) que “la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras”; la razón que se ofrece en sustento de esto último es que “la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable”. Por otra parte (en el mismo párrafo), se asienta que es un deber del Magisterio “reaccionar de forma clara y firme cuando tesis filosóficas discutibles amenazan la comprensión correcta del dato revelado y cuando se difunden teorías falsas y parciales que siembran graves errores, confundiendo la simplicidad y la pureza de la fe del pueblo de Dios”.

Acabamos de decir que hay un cierto contraste en *Fides et Ratio* y *Humani Generis* en relación con la filosofía tomista y hemos visto el porqué de esta afirmación. Sin embargo, la primera sí exalta de manera especial la filosofía del aquinate y le consagra cuatro párrafos (57, 58, 61 –en parte– y 78). Ante el hecho de la extensión de los fragmentos que quisiéramos reproducir a este respecto, nos limitamos a enunciar lo más sintéticamente que nos es posible lo principal y remitimos al apéndice VIII en el que los párrafos de referencia se transcriben íntegramente. Afirma la encíclica que, a más de un siglo de la promulgación de *Æterni Patris*, continúa teniendo validez la apreciación que en ella se hizo del valor incomparable de la filosofía de santo Tomás (§ 57); que gracias al empleo de la metodología histórica, los estudios de la obra tomista han experimentado grandes avances, y que los

¹⁴⁰ Al respecto, hemos encontrado citado en Guasco el siguiente fragmento de Loisy: “Por un lado, la práctica establecida que se considera tradición; por otro, la novedad que se considera verdad. La primera no representa la fe más de lo que la segunda pueda considerarse expresión cierta de la ciencia. Estos dos espíritus luchan en el terreno bíblico y yo me pregunto si hay alguien en la tierra que pueda respetar el justo término medio entre la fe y la ciencia. Ese sería mi maestro. [...] Igual peligro de demasiado conceder o demasiado negar al racionalismo. O dejamos de ser cristianos o merecemos que se nos considere gente de poco valor y con mala fe. No tengo ningún guía en esta vía media”. (Citado en Marco Ivaldo, *Religione e cristianesimo in Alfred Loisy*, pp. 5-6; citado, a su vez, en Maurilio Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 189).

teólogos católicos más influyentes del siglo xx son hijos de esta renovación de la filosofía tomista (§ 58); que en la época postconciliar se pudo apreciar cierta decadencia en escuelas católicas y en el trabajo de teólogos católicos debido a una menor estima, no sólo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía (§ 61); y, que la intención del Magisterio ha sido y que continuaba siendo proponer a santo Tomás como modelo para cuantos buscan la verdad, esto debido a que “en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás” (§ 78).

Recuerda el papa (§ 52) que a lo largo de su historia la Iglesia se ha manifestado con relación a doctrinas filosóficas. Muy al principio de la encíclica (§ 5) ya había hecho notar que la filosofía ha tendido a volverse reflexiva, lo que ha desembocado en el relativismo:

[...] la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida [...]. Se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje... [...], bajo tanto peso la razón [...] se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser [...]. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos. [...] Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general.

El papa inicia su repaso histórico mencionando las condenas a la tesis de la preexistencia de las almas, a diversas formas de idolatría y de esoterismo supersticioso contenidas en tesis astrológicas y a algunas tesis del averroísmo latino. Después de ello, considera corrientes de pensamiento más recientes: *fideísmo* y *tradicionalismo radical* (desconfianza en las capacidades naturales de la razón), por una parte, *racionalismo* y *ontologismo* (atribución a la razón natural de lo que es cognoscible sólo a la luz de la fe), por otra. En relación con esto, menciona que “los contenidos positivos de este debate se formalizaron en la Constitución Dogmática *Dei Filius*, con la que por primera vez un concilio ecuménico, el Vaticano I, intervenía solemnemente sobre las relaciones entre la razón y la fe” (§ 52). Recuerda cómo el papa Pío X encontró que en el fondo del *modernismo* se encuentran tesis filosóficas originadas en el *fenomenismo*, el *agnosticismo* y el *inmanentismo*, y también “el rechazo católico de la filosofía marxista y del comunismo ateo”. A continuación, registra la denuncia del papa Pío XII en *Humani Generis* de “interpretaciones erróneas relacionadas con las tesis del *evolucionismo*, del

existencialismo y del *historicismo*". Concluye el repaso haciendo referencia a las entonces bastante cercanas observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el peligro que hay en asumir acríticamente, de la *teología de la liberación*, las tesis y las metodologías derivadas del marxismo (§ 54), asunto del que en este mismo apartado nos hemos ocupado.

Al ocuparse de lo contemporáneo –entiéndase fin del siglo xx–, la encíclica advierte que algunos errores del pasado vuelven a aparecer con particularidades nuevas. Pone como ejemplos de ello el *racionalismo*¹⁴¹ y el *fideísmo*, una de cuyas expresiones contemporáneas es el "biblicismo", que pretende ignorar la tradición como fuente de verdad (§ 55).

Una estrecha relación de continuidad de la reflexión filosófica contemporánea con la elaborada en la tradición cristiana puede ser el antídoto en relación con los peligros latentes en algunas corrientes de pensamiento muy difundidas en la actualidad, tales como el *eclecticismo* (§ 86), el *historicismo* (§ 87), el *cientificismo* (§ 88), el *pragmatismo* (§ 89) y el *nihilismo* (§ 90). Sobre el historicismo, en particular, explica lo siguiente:

Para comprender de manera correcta una doctrina del pasado, es necesario considerarla en su contexto histórico y cultural. En cambio, la tesis fundamental del historicismo consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra. En fin, la historia del pensamiento es para él poco más que una pieza arqueológica a la que se recurre para poner de relieve posiciones del pasado en gran parte ya superadas y carentes de significado para el presente. Por el contrario, se debe considerar además que, aunque la formulación esté en cierto modo vinculada al tiempo y a la cultura, la verdad o el error expresados en ellas se pueden reconocer y valorar como tales en todo caso, no obstante la distancia espacio-temporal.

En la reflexión teológica, el historicismo tiende a presentarse muchas veces bajo una forma de "modernismo". Con la justa preocupación de actualizar la temática teológica y hacerla asequible a los contemporáneos, se recurre sólo a las afirmaciones y jerga filosófica más recientes, descuidando las observaciones críticas que se deberían hacer eventualmente a la luz de la tradición. Esta forma de modernismo, por el hecho de

¹⁴¹ Caracterizado de una manera que nos resulta un tanto oscura: "[...] sobre todo cuando se toman como norma para la investigación filosófica afirmaciones consideradas filosóficamente fundadas. Esto sucede principalmente cuando el teólogo, por falta de competencia filosófica, se deja condicionar de forma acrítica por afirmaciones que han entrado ya en el lenguaje y en la cultura corriente, pero que no tienen suficiente base racional".

sustituir la actualidad por la verdad, se muestra incapaz de satisfacer las exigencias de verdad a la que la teología debe dar respuesta (§ 87).

La encíclica reconoce (§ 69) que hay “una parte de verdad” en las siguientes afirmaciones: a) La teología debería acudir, más que a la filosofía, a la ayuda de otras formas del saber humano, como la historia y las ciencias. b) Más que a la filosofía de origen griego y de carácter eurocéntrico, la teología debería dirigirse a las sabidurías tradicionales. c) Es cuestionable el valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia.

La segunda y la tercera de estas afirmaciones se originan, es claro, en la constatación del pluralismo cultural. A este respecto, la encíclica afirma que “una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios” (§ 71), que “el hecho de que la misión evangelizadora haya encontrado en su camino primero a la filosofía griega, no significa en modo alguno que excluya otras aportaciones” (§ 72) y se mencionan las que pueden provenir de la India (que “ocupa un lugar particular”), así como de China, Japón, otros países de Asia y “las riquezas de las culturas tradicionales de África, transmitidas sobre todo por vía oral” (§ 72). No se hace mención alguna de lo que podrán aportar las culturas de América; tampoco se consideran otros pluralismos culturales (esto en 1988) distintos a los espaciales (por ejemplo, negritud, feminismo, indigenismo, etcétera).¹⁴² Por otra parte, rechazar lo “adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino [...] sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia” (§ 72).

Al tratar de las “Exigencias irrenunciables de la palabra de Dios” (§§ 80 a 91) la encíclica registra la “crisis de sentido” que caracteriza la condición actual –en especial en las sociedades modernas, añadiríamos nosotros–, por lo que proclama que “es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida” (§ 81). A este efecto, una filosofía radicalmente fenoménica o relativista sería inútil (contraproducente, de hecho):

La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible. Lo dicho es válido también

¹⁴² Estas omisiones nos hacen enfrentar un dilema: si las omisiones son deliberadas, malo; si no lo son, malo también, en virtud de la ligereza que exhiben.

para los juicios de la conciencia moral, que la Sagrada Escritura supone que pueden ser objetivamente verdaderos (§ 82).

Y esto habla de “una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*” (§ 83).

De nueva cuenta hemos de decir que la extensión de los fragmentos que quisiéramos reproducir, en relación con estos asuntos, nos impide hacerlo, por lo que nos hemos limitado a enunciar lo más sintéticamente que nos es posible lo principal y remitimos al apéndice VIII en el que los parágrafos de referencia se transcriben completos.

Finalmente, anticipando algo de lo fundamental de la declaración *Dominus Iesus*: en la encíclica se afirma (§ 99) la existencia de “una verdad universalmente válida”, que no es considerada en manera alguna fuente de intolerancia, sino “condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas”.

Se habrá apreciado que pese a sus segmentos más “conservadores”, el tenor de estas dos encíclicas es distinto al de las preconciarias en general. (Piénsese, por ejemplo en la *Humani Generis*). Aun en esos segmentos, el tono es mucho más propositivo y positivo que defensivo y condenatorio. Sin embargo el tiempo de estas encíclicas y, a decir verdad, el de todo el papado de Juan Pablo II fue de cuestionamientos, indagatorias y/o censuras a numerosos teólogos “progresistas” de gran prestigio. Mencionamos sólo algunos de ellos: Leonardo Boff, Jacques Dupuis, Roger Haight, John Hick, Hans Küng, José Antonio Pagola y Jon Sobrino. En mucho fueron los años en los que el cardenal Joseph Ratzinger fue Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, quien como tal redactó la declaración *Dominus Iesus*, que ahora procedemos a comentar nuevamente, y que más tarde sería elegido papa.

La declaración Dominus Iesus

Como comentamos en la Introducción y hemos vuelto a ver en este mismo estudio, la declaración *Dignitatis humanae* emanada del Concilio Vaticano II afirma que la “única y verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y apostólica”, y que en su momento “subsiste” fue entendido no con la connotación de exclusividad. La declaración *Dominus Iesus* parecía a todas luces sí afirmar exclusividad.

En una entrevista que el entonces cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y autor de la declaración, concedió al periódico *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, publicada el 22 de septiembre de

2000,¹⁴³ esto es, apenas un mes después de su promulgación de la declaración, comentó a este respecto:

[...] yo estuve ahí en el Concilio Vaticano II cuando se escogió el término “subsiste” y puedo decir que conozco bien el asunto. Lamentablemente, no es posible entrar en detalles en una entrevista. Pío XII en su encíclica [*Mystici Corporis* de 1943] afirmó: la Iglesia católica romana “es” la única Iglesia de Jesucristo [*Cfr.* DH 3822]. Esto parece expresar una identidad plena, por lo que no hay Iglesia fuera de la comunidad católica. Esto, sin embargo no el caso: según la doctrina católica, que obviamente compartía Pío XII, las iglesias locales de la Iglesia Oriental separada de Roma son auténticas iglesias locales; las comunidades que surgieron de la Reforma [protestante] están constituidas de modo distinto [...].

Cuando los padres conciliares reemplazaron la palabra “es” con la palabra “subsistir”, lo hicieron en virtud de una razón muy precisa. El concepto expresado por “es” (ser) es mucho más amplio que el expresado por “subsistir”. “Subsistir” es una manera muy precisa de ser, esto es, ser como un sujeto que existe en sí mismo. Así, los padres conciliares quisieron decir que el ser de la Iglesia como tal es un ente de mayor extensión que la Iglesia católica romana, pero que en ésta adquiere de manera incomparable el carácter de sujeto propio y verdadero.

En la misma entrevista, se le preguntó que ya que la Iglesia representa en el mundo el misterio Trinitario y que en la terminología de la Iglesia de la Antigüedad se afirmó que el único ser divino “subsiste”, no en una persona, sino en tres, por qué no podría interpretarse el “subsiste” de la declaración conciliar de una manera análoga. A esto respondió:

En primer término, es necesario observar que la Iglesia occidental, en su traducción de la fórmula trinitaria del griego al latín, no adoptó directamente la fórmula oriental, en la que Dios es un ser en tres hypóstasis (“subsistencias”), sino que tradujo la palabra hypóstasis con el término “persona”, ya que en latín la palabra “subsistencia” como tal no existía y por lo tanto no hubiera sido adecuada para expresar la unidad y la diferencia entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por lo demás, estoy particularmente determinado a oponerme a esta tendencia generalizada a transferir el misterio Trinitario directamente a la Iglesia. No es apropiado.

¹⁴³ La entrevista aparece publicada (en parte) en traducción (al inglés de una traducción previa al italiano) en la página de Internet www.ewtn.com/library/theology/obdomihs.htm. De ahí hemos tomado los fragmentos que hemos reproducido (en nuestra traducción al español) a continuación.

La razón de esta oposición es que en tanto que “entre las comunidades eclesiales hay muchos desacuerdos, ¡y qué desacuerdos!, las tres personas constituyen un Dios en una auténtica y suprema unidad”.

Benedicto XVI, la única Iglesia y la exhortación Verbum Domini

En los sectores “progresistas” de la Iglesia católica, la elección del cardenal Ratzinger como papa causó, en general, temor y/o desilusión; en los “conservadores”, esperanza; en muchos de uno y otro signo, sorpresa. El temor o la esperanza se fincaba sobre su actuación al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y también en las homilías pronunciadas en dos solemnes eucaristías durante el interregno. Viendo las cosas en retrospectiva, el hecho de que él fuera el designado (las dos ocasiones) para tan importante función permite suponer que en los más avisados la elección no causó tanta sorpresa.

En las semanas inmediatamente posteriores a la elección fueron muy recordados los contenidos de esas dos homilías y fueron interpretadas por muchos como un manifiesto de lo que sería el papado del cardenal Ratzinger de resultar electo: “esto es lo que conmigo tendrían, decidan”. Los pronunciamientos entonces recientes de la Congregación para la Doctrina de la Fe (notablemente la declaración *Dominus Iesus*) y esas homilías, entendidas como manifiesto, llevaron a conjeturar que el nuevo papa atacaría aquello que hemos nombrado *pluralismo intrarreligioso* en el seno de la Iglesia católica. Que preferiría una Iglesia de menores dimensiones, pero con la unidad en materia de fe y costumbres apreciables antes del Concilio Vaticano II –unidad que, a nuestro parecer, terminó por fracturarse con la promulgación de la *Humanae Vitae*, como hemos tenido oportunidad ya de exponer–. Estaría dispuesto a afrontar el gran cisma al que hubiera dado lugar el empleo del *anatema* como medio para reestablecer esa unidad. No sucedió así (para tranquilidad de unos y decepción de otros). El papa Ratzinger, que sólo respondía a Dios y a su conciencia, demostró no ser una prolongación amplificada del cardenal Ratzinger que respondía al papa Juan Pablo II y actuaba como su agente: el *pluralismo interreligioso* mantiene su vigencia.

Las expresiones formales del nuevo papa en materia de fe y costumbres fueron prudentes... y en general, “conservadoras”. Nadie esperaba cambios sustanciales en lo relativo a la moral sexual –aunque parecía estarse reconsiderando la doctrina tradicional en cuanto al empleo de preservativos–, al aborto, a la recepción de los sacramentos por parte de divorciados vueltos a casar, a la ordenación de mujeres... Una muestra de ese “conservadurismo”, irritante para muchos dentro y fuera de la Iglesia católica, lo constituyó el documento, aprobado y confirmado por el papa Benedicto XVI, “Respuestas

a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia” (2007), del cardenal William Levada, actual Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El documento, como lo sugiere su título, está estructurado en forma de preguntas y respuestas; concretamente, cinco. Repasamos con detalle lo concerniente a las preguntas segunda y tercera, y sólo mencionamos lo esencial de las respuestas a la últimas dos.¹⁴⁴

La segunda pregunta es: “¿Cómo se debe entender la afirmación según la cual Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica?”. La respuesta es que la única Iglesia fundada por Cristo es la “una, santa, católica y apostólica” Iglesia Católica:

[...] Solamente en ella han permanecido y permanecerán todos los elementos instituidos por Cristo mismo. Ésta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica [...]. Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él.

[...] la subsistencia es esta perenne continuidad histórica y la permanencia de todos los elementos instituidos por Cristo en la Iglesia católica, en la cual, concretamente, se encuentra la Iglesia de Cristo en esta tierra.

Aunque se puede afirmar rectamente, según la doctrina católica, que la Iglesia de Cristo está presente y operante en las Iglesias y en las Comunidades eclesiales que aún no están en plena comunión con la Iglesia católica, gracias a los elementos de santificación y verdad presentes en ellas, el término “subsiste” es atribuido exclusivamente a la Iglesia católica, ya que se refiere precisamente a la nota de la unidad profesada en los símbolos de la fe (Creo en la Iglesia “una”); y esta Iglesia “una” subsiste en la Iglesia católica.

La tercera pregunta es: “¿Por qué se usa la expresión ‘subsiste en ella’ y no sencillamente la forma verbal ‘es?’” La respuesta parece ser que, paradójicamente, el Concilio Vaticano II hizo uso de la expresión “subsiste” *para connotar exclusividad en el aspecto esencial, al tiempo que no exclusividad en otros:*

El uso de esta expresión, que indica la plena identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, no cambia la doctrina sobre la Iglesia. La verdadera razón [sic] por la cual ha sido usada es que expresa más claramente el hecho de que fuera de la Iglesia

¹⁴⁴ Cfr. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_sp.html. Las cursivas en las preguntas son nuestras. Mucho de lo citado del documento procede de otros textos; omitimos las referencias a éstos, las cuales pueden ser vistas en el texto del documento mismo.

se encuentran muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica.

Por consiguiente, aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia.

Las preguntas cuarta y quinta se refieren al porqué del hecho de que en tanto que a partir del Concilio Vaticano II se atribuye el nombre de “Iglesias” a las Iglesias Orientales separadas de la plena comunión con la Iglesia católica, no ocurre lo mismo en relación con las comunidades cristianas nacidas de la Reforma del siglo XVI. Las respuestas a estas preguntas simplemente elaboran las respuestas que a lo mismo ya había dado el entonces cardenal Ratzinger durante la entrevista que concedió al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en el año 2000, de la que ya hemos dado cuenta.

La última expresión del Magisterio de la que tomamos nota es la Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini* del papa Benedicto XVI (2010). En octubre de 2008 se llevó a cabo en el Vaticano la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos, la cual tuvo como tema “La palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia”. La Exhortación Postsinodal da cuenta de lo que en ella emergió. Se trata de un texto extenso (ciento sesenta y un páginas en la versión con la que trabajamos),¹⁴⁵ que se relaciona explícitamente con la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (sobre la revelación divina), surgida del Concilio Vaticano II más de cuatro décadas antes. En el Sínodo se pretendió “profundizar nuevamente sobre el tema de la Palabra divina, ya sea para verificar la puesta en práctica de las indicaciones conciliares, como para hacer frente a los nuevos desafíos que la actualidad plantea a los creyentes en Cristo” (§ 3, pp. 10-11). Constituye la más reciente manifestación de importancia del Magisterio sobre los asuntos que en este estudio corresponden a nuestro interés principal, es decir, la postura ahora vigente del Magisterio; por ello le dedicamos algún espacio ahora.

Tomamos nota en primer lugar de que la Exhortación Postsinodal recupera del Concilio Vaticano II la idea de que la tradición es una “realidad viva y dinámica [...] pero no en el sentido de que cambie su verdad que es perenne”. Lo que ocurre –y esto es importante para nosotros– es que “crece la comprensión de las palabras y las instituciones transmitidas, con la contemplación y el estudio, con la inteligencia fruto de una más profunda

¹⁴⁵ Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*.

experiencia espiritual, así como con la predicación de los que con la sucesión episcopal recibieron el carisma seguro de la verdad” (§17, p 33). Misma verdad, entonces, pero nueva comprensión de ésta. “Hay que reconocer la necesidad actual de profundizar adecuadamente en esta realidad, para responder mejor a lo que exige la interpretación de los textos sagrados según su naturaleza (§ 19 p. 36). Esto está referido a los textos bíblicos, pero ¿no tendría validez también para las fórmulas dogmáticas?

En *Verbum Domini*, el papa reitera la tesis del único interprete autorizado:

[...] *el lugar originario de la interpretación escriturística es la vida de la Iglesia* [...]. La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita [...]. “Ninguna predicción de la Escritura está a merced de interpretaciones personales; porque ninguna predicción antigua aconteció por designio humano; hombres como eran, hablaron de parte de Dios” [...]. La Biblia es el libro de la Iglesia, y su verdadera hermenéutica brota de su inmanencia en la vida eclesial (§ 29; pp. 45-46).

En el mismo párrafo se indica que ha de prestarse atención a lo que en el próximo estudio nombraremos contextos de formulación originaria y de recepción actual:

[...] las tradiciones de fe formaban el ambiente vital en el que se insertó la actividad literaria de los autores de la sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y la actividad externa de las comunidades, su mundo espiritual, su cultura y las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la sagrada Escritura exige por eso, de modo semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo.

De manera análoga –nada más– a como Ricoeur sostiene que el análisis estructural de los textos es un primer paso en su interpretación, pero insuficiente por sí solo, la Exhortación señala que, “aproximaciones al texto sagrado que prescindan de la fe pueden sugerir elementos interesantes, deteniéndose en la estructura del texto y sus formas; sin embargo, dichos intentos serían inevitablemente sólo preliminares y estructuralmente incompletos” (§ 30; p. 47). Por otra parte, quizá como nunca antes, se declara que “es necesario reconocer el beneficio aportado por la exégesis histórico-crítica la vida de la Iglesia, así como otros métodos de análisis del texto desarrollados recientemente”, y que:

[...] para la visión católica de la Sagrada Escritura, la atención a estos métodos es imprescindible y va unida al realismo de la Encarnación. [...] El hecho histórico

es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La Historia de la Salvación no es una mitología, sino una verdadera historia y, por tanto, hay que estudiarla con los métodos de la investigación histórica seria (§ 32; p. 49-50).

Pero siempre recordando que es al “Magisterio vivo de la Iglesia, al que le corresponde ‘interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita’” (§ 33; p. 50).

Se retoma de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* la tesis de que el mejor intérprete en sentido sustantivo es el autor del texto. “Puesto que Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras”. A esto sigue un conjunto de prescripciones y advertencias que ameritan ser citadas *in extenso*:

Teniendo en cuenta este horizonte, se pueden apreciar mejor los grandes principios de la exegesis católica sobre la interpretación, expresados por el Concilio Vaticano II, de modo particular en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*: “Puesto que Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras”. Por un lado, el Concilio subraya como elementos fundamentales para captar el sentido pretendido por el hagiógrafo el estudio de los géneros literarios y la contextualización. Y, por otro lado, debiéndose interpretar en el mismo Espíritu en que fue escrita, la Constitución Dogmática señala tres criterios básicos para tener en cuenta la dimensión divina de la Biblia: 1) Interpretar el texto considerando *la unidad de toda la Escritura*; esto se llama hoy exegesis canónica; 2) tener presente la *Tradición viva de toda la Iglesia*; y, finalmente, 3) observar *la analogía de la fe*. “Sólo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exegesis teológica, de una exegesis adecuada a este libro”.

Los Padres sinodales han afirmado con razón que el fruto positivo del uso de la investigación histórico-crítica moderna es innegable. Sin embargo, mientras la exegesis académica actual, también la católica, trabaja a un gran nivel en cuanto se refiere a la metodología histórico-crítica, también con sus más recientes integraciones, es preciso exigir un estudio análogo de la dimensión teológica de los textos bíblicos, con el fin de que progrese la profundización, de acuerdo a los tres elementos indicados por la Constitución Dogmática (§ 34; pp. 52-53).

A este propósito hay que señalar el grave riesgo de dualismo que hoy se produce al abordar las Sagradas Escrituras. En efecto, al distinguir los dos niveles mencionados

del estudio de la Biblia, en modo alguno se pretende separarlos, ni contraponerlos, ni simplemente yuxtaponerlos. Éstos se dan sólo en reciprocidad. Lamentablemente, sucede más de una vez que una estéril separación entre ellos genera una separación entre exégesis y teología, que “se produce incluso en los niveles académicos más elevados” (§ 35; p. 53).

Para restablecer la articulación entre los diferentes sentidos escriturísticos es decisivo comprender *el paso de la letra al espíritu*. No se trata de un paso automático y espontáneo; se necesita más bien trascender la letra: “De hecho, la Palabra de Dios nunca está presente en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla hace falta trascender y un proceso de comprensión que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital”. Descubrimos así la razón por la que un proceso de interpretación auténtico no es sólo intelectual sino también vital, que reclama una total implicación en la vida eclesial, en cuanto vida “según el Espíritu” (Ga 5,16) (§ 38; pp. 58-59).

¡TODOS SOMOS MODERNISTAS!

No había concluido el concilio cuando los sectores más “conservadores” denunciaron sus pronunciamientos como contrarios a la ortodoxia tradicional. El papa Juan XXIII y su sucesor, Paulo VI, fueron tildados de antipapas. Hubo rebeldía, rechazo y desconocimiento hacia esos pronunciamientos. Hubo también excomuniones en los casos más conspicuos, el del obispo Marcel Lefebvre (formalmente excomulgado en 1988), con mucho, fue el más notable. No tardó en decirse que el concilio y sus secuelas constituían una claudicación frente al protestantismo y una reivindicación de lo sostenido sesenta o setenta años antes por los modernistas. En el prólogo, “Permanencia y actualidad del modernismo”, a la versión en francés de la tercera edición (1995) de la historia más prestigiada del modernismo, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica* de Emile Poulat leemos explícitamente: “Todos somos modernistas”¹⁴⁶ y “En el lapso de un siglo transitamos cabalmente de un modernismo restringido a uno generalizado”.¹⁴⁷ En el mismo sentido, Jean Guitton (amigo personal del papa Paulo VI e invitado por él a participar en el concilio), en una semblanza del padre Reginald Garrigou-Lagrange, escribe:

Cuando leo los documentos relativos al modernismo como fue definido por san Pío X y cuando los comparo a los documentos del Concilio Vaticano II, no puedo no sentirme desconcertado. Lo que fue condenado como herético en 1906 fue proclamado

¹⁴⁶ Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, p. xvii.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. vii.

como lo que es y debe ser de ahora en adelante la doctrina y método de la Iglesia. En otras palabras, los modernistas de 1906 fueron, de algún modo, mis precursores. Mis maestros formaron parte de ellos. Mis padres me enseñaron el modernismo. ¿Cómo pudo san Pío X rechazar a aquellos que ahora parecen ser mis precursores?¹⁴⁸

¿Es verdad? ¿*Todos* somos ahora *modernistas*? Responder a esto con seriedad no es sencillo. En primer lugar, queremos clarificar quiénes son (o somos) “todos” y que hemos de entender por “modernistas”. Por lo que concierne a lo segundo, ya hemos visto cómo el término es ambiguo: puede hacer referencia a ese “parecido de familia” de quienes en la última década del siglo XIX y la primera del XX fueron conocidos como tales; pero también puede entenderse como el campo de aplicación de la construcción realizada en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (reproducida en el apéndice IV), y una cosa no coincide con la otra.

Es muy probable que mucho de lo afirmado hoy en día por los teólogos católicos tenidos por “progresistas”, de haber sido dicho cien años antes, hubiera sido tildado de modernismo (en el primero de los sentidos mencionados), pero esta consideración no lleva a nada, ya que hubiera sido imposible decir hace un siglo lo que hoy se dice y ello por la sencilla razón de lo ocurrido durante ese siglo. Las preguntas que pueden hacerse y que en principio son susceptibles de ser respondidas rigurosamente conciernen al segundo de los sentidos del término, a la construcción formal expuesta en *Pascendi*. ¿Los documentos conciliares son modernistas en ese sentido? (Creemos que no, al menos formalmente hablando). ¿Lo sostenido por tal teólogo en tal libro es modernismo? ¿Es modernismo, en ese sentido, *lo que habremos de exponer más adelante en esta obra*? Compárese en su momento con la construcción formal.

Desde otra perspectiva, podemos también preguntarnos: ¿la supresión del juramento antimodernista (1967), y la reestructuración de la Pontificia Comisión Bíblica (1971), tomadas en conjunto, significan en los hechos –no formalmente– la supresión tácita de la condena de las posiciones denunciadas como modernistas o al menos de algunas de ellas?

Cualquier respuesta que se dé a esta pregunta constituirá una *interpretación* de ciertos acontecimientos históricos de la que como tal, según lo expuesto en los volúmenes anteriores, no sería predicable ni verdad ni falsedad. Esos ciertos acontecimientos fueron: a) La supresión del Índice de Libros Prohibidos en 1966; b) la supresión del juramento antimodernista en 1967;

¹⁴⁸ Jean Guitton, *Portrait du Père Lagrange*, pp. 55-56.

c) el notable carácter “progresista”¹⁴⁹ en lo social de las discusiones tenidas en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968, y de los documentos que de ella emanaron; y d) la reestructuración completa de la Pontificia Comisión Bíblica en 1971.

La neuroteología: ¿una herejía modernista renovada?

Consideramos ahora, a manera de ejemplo, lo que parecería ser la reinserción en nuestro tiempo de lo que fue una tesis más o menos típica del modernismo.

Diversos autores contemporáneos quieren explicar la experiencia subjetiva del sentimiento religioso, privilegiada por muchos de los autores de fines del siglo XIX y principios del XX tenidos por modernistas, en términos biológicos. De hecho, ya es relativamente abundante la literatura especializada en el joven campo de la *neuroteología* (que se desarrolla en paralelo a la neurohistoria y en general a las neurohumanidades). Estos autores exhiben sus planteamientos como si constituyeran argumentos en contra de la creencia en Dios. Mencionamos tan sólo dos títulos que han gozado de mucha difusión en los años recientes: *The God Gene (El gen de Dios, 2005)** de Dean Hamer y *The God Delusion (El espejismo de Dios, 2006)**¹⁵⁰ de Richard Dawkins; uno y otro libro argumentan a favor de un fundamento biológico del sentimiento religioso que, como todo lo biológico, sería producto de la evolución. Pero, aun cuando tal fundamento biológico fuera un hecho, ¿qué se habría probado? Nos parece que viene a cuento aquí recordar la cita del Marx joven (de los llamados *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*)* analizada al inicio del séptimo capítulo de V2 (empleamos ahora otra traducción): “La Historia misma es una parte *real* de la *Historia natural*, de la conversión de la naturaleza en hombre. Algún día la Ciencia natural se incorporará a la Ciencia del hombre de la misma manera que la Ciencia del hombre se incorporará

¹⁴⁹ La categoría requeriría, desde luego, ser elaborada con rigor. A falta de ello, entremillamos el término y entendemos por él “los comúnmente tenidos por tales”. Lo mismo vale para “conservadores” y “tradicionalistas”. De “integristas”, en cambio, sí proporcionamos la siguiente definición: “aquéllos que brindan incuestionado asentimiento a la totalidad del Magisterio (extraordinario y ordinario)”; y por ello escribimos el término sin comillas.

¹⁵⁰ Como habremos de ver en unos momentos, lo expuesto en estos dos libros, *The God Gene* y *The God Delusion*, puede y debe ser entendido en el marco de una ampliación absoluta de sus contenidos que abarca la totalidad de lo espacio-temporal y que encuentra expresión, por ejemplo, en *Creation Revisited* (1993) de Peter Atkins –el título proviene del hecho de una edición previa (1981) que tiene el nombre *The Creation*– y, más recientemente, en *The Grand Design* (2010) de Stephen Hawking y Leonard Mlodinow.

a la Ciencia natural; habrá *una sola Ciencia*".¹⁵¹ La historia humana, un capítulo de la historia natural, de la biología; pero, la biología y la historia natural, un capítulo de la historia humana: "La realidad *social* de la naturaleza y la Ciencia natural *humana* o *Ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas".¹⁵² Al recordar esto es menester tener en cuenta también este otro fragmento que ilumina el sentido de las citas anteriores:

[...] *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación*. Al haberse hecho evidente de una manera práctica y sensible la *esencialidad* del hombre en la naturaleza [*in der Natur*; variante: *des Menschen und der Natur* (del hombre y de la naturaleza)]; al haberse evidenciado práctica y sensiblemente, el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y de la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho casi imposible la pregunta por un ser *extraño*, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El *ateísmo*, en cuanto negación de esa carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido [...].¹⁵³

Ahora bien, todo el pensar se realiza en el medio del lenguaje; esto que es central en nuestros planteamientos lo advierte explícitamente Marx en el mismo texto que ahora comentamos: "El elemento del pensar mismo, el elemento de la exteriorización vital del pensamiento, el *lenguaje*, es de naturaleza sensible".¹⁵⁴ Pero hay que caer en la cuenta de que el campo de aplicación de esta afirmación incluye las reflexiones anteriores del propio Marx, *y también a ella misma*. Es así que la circularidad entre historia humana e historia natural, *y la naturaleza sensible del lenguaje* acontecen, según nuestros planteamientos fundamentales (expuestos en V2), en el interior del discurso, del lenguaje en acto. Y así también *todos los referentes de naturaleza ostensiblemente biológica* de las afirmaciones de Hamer y de Dawkins. Ello debido a la *naturaleza (intra)interlingüística* de la referencia, que fue objeto de exposición en el sexto capítulo de V2.

Nuestra conclusión es, entonces, que la *neuroteología* puede llegar a producir mucha inquietud, zozobra y condena, pero que nada de ello estará justificado. Se trata de un episodio en todo paralelo al de la aparición de

¹⁵¹ Karl Marx, *Manuscritos*, p. 157.

¹⁵² *Idem*.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 159-160.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 157.

la teoría de la evolución a mediados del siglo XIX. De hecho, la *neuroteología* puede y debe ser entendida como prolongación y consecuencia de la teoría de la evolución. Un eslabón intermedio en esta trayectoria de pensamiento lo constituye la *sociobiología* desarrollada en 1975 por Edward O. Wilson y cuya mejor exposición se encuentra en su libro *Sociobiology (Sociobiología: la nueva síntesis, 1975)**.¹⁵⁵

Y, sin embargo, la neuroteología parece estar anticipada en la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, que, al tratar del sentimiento religioso, denuncia que para los modernistas “esa indigencia de lo divino [...] no puede pertenecer de suyo a la esfera de la conciencia; al principio yace sepultada bajo la conciencia, o, para emplear un vocablo tomado de la filosofía moderna, en la subconsciencia, donde también su raíz permanece escondida e inaccesible” (§ 5).¹⁵⁶

Lo expuesto en los libros de Hamer y de Dawkins puede y debe ser entendido en el marco de una ampliación absoluta de sus contenidos, que abarca la totalidad de lo espacio-temporal y que encuentra expresión, por ejemplo, en *Creation Revisited (Cómo crear el mundo, 1993)** de Peter Atkins —el título proviene del hecho de una edición previa (1981) que tiene el título *The Creation (La creación)*— y, más recientemente, en *The Grand Design (El gran diseño, 2010)* de Stephen Hawking y Leonard Mlodinow. En esta cosmovisión las leyes de la física pueden explicarse a sí mismas y al universo todo —o, mejor, al multiuniverso todo, en el supuesto de la existencia de una pluralidad de universos disjuntos espaciotemporalmente—, de manera que el mundo emerge como una realidad auto-suficiente en todo sentido. Es así que una vez más la pregunta de Napoleón Bonaparte a Laplace “¿Qué lugar había en todo esto para la idea de Dios?”, vuelve a recibir la misma respuesta: *no había necesidad de tal hipótesis*.

Esta auto-suficiencia del mundo ha sido siempre rechazada por el pensamiento judeocristiano. Así, por ejemplo, en la encíclica *Fides et Ratio* (§ 80) leemos: “Sólo Dios es el Absoluto. [...] Puesto que el mundo creado no es auto-suficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura —incluido el hombre— lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana”. Pero, ¿no podrá aplicarse válidamente a todo esto el razonamiento previo relativo a la neuroteología?

¹⁵⁵ Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*.

¹⁵⁶ DH 3477. Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica www.vatican.va y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH.

Nos encontramos patentemente ante dos *metarrelatos*: el bíblico y el naturalista (reduccionista extremo). Dos metarrelatos que, por sus alcances, son absolutamente omnicomprendidos. Dos metarrelatos que tradicionalmente han sido vistos como opuestos y absolutamente excluyentes entre sí. Lo que hemos insinuado —no más que eso— es que los planteamientos teóricos expuestos en V2 pueden mostrar por qué esa exclusión recíproca no debe preocupar, ya que puede ser englobada en un esquema armónico de mayor envergadura.

¿CONTRADICCIONES EN EL MAGISTERIO ORDINARIO?

Quienes asumimos como *dogma de la teoría de la historia* el carácter histórico de todo lo propiamente humano sin excepción estamos racionalmente comprometidos a afirmar el carácter histórico de los dogmas del Magisterio extraordinario y de las enseñanzas del Magisterio ordinario. En ausencia de tal supuesto, puede esgrimirse el siguiente argumento a favor de dicho carácter, al menos en lo relativo al Magisterio ordinario, *y de su falibilidad*: son constatables contradicciones entre lo enseñado en una época y lo enseñado en otra. Confesamos que no tenemos mucho interés en explorar o en intentar explotar esta línea argumentativa. Tampoco podemos ignorarla. Sin pronunciarnos al respecto, señalamos que ha sido frecuente el señalamiento de aparentes contradicciones de este tipo en enseñanzas conciliares (Vaticano II) o postconciliares y en enseñanzas de otros tiempos. Algunos ejemplos (entre muchos que podrían ofrecerse):

1. El modernismo postconciliar al que antes hemos hecho referencia.
2. La doctrina “fuera de la Iglesia no hay salvación”.
3. La doctrina sobre el limbo (estrechamente vinculada a la anterior).

Nos detenemos unos instantes en la consideración de este último. En los años recientes, han sido un tema recurrente en la prensa algunas declaraciones del papa Benedicto XVI interpretadas en el sentido de que no existe el limbo y que los párvulos que mueren sin ser bautizados participaban de la beatitud eterna. En realidad, fue en 2007 cuando se pronunció de manera oficial al respecto la Santa Sede, aunque no de manera tan categórica, mediante la publicación de un documento intitolado *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, preparado por la Comisión Teológica Internacional, sometido a la consideración de su presidente, el cardenal William J. Levada, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe,

quien autorizó su publicación con el consenso del papa. En este documento leemos:

Es sabido que la enseñanza tradicional recurría a la teoría del limbo, entendido como un estado en el que las almas de los niños que mueren sin bautismo no merecen el premio de la visión beatífica, a causa del pecado original, pero no sufren ningún castigo, ya que no han cometido pecados personales. Esta teoría, elaborada por los teólogos a partir de la Edad Media, nunca ha entrado en las definiciones dogmáticas del Magisterio, aunque el mismo Magisterio la ha mencionado en su enseñanza hasta el concilio Vaticano II. Sigue siendo por tanto una hipótesis teológica posible. No obstante, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) la teoría del limbo no se menciona; se enseña por el contrario que, en cuanto a los niños muertos sin el bautismo, la Iglesia no puede más que confiarlos a la misericordia de Dios, como se hace precisamente en el ritual de las exequias previsto específicamente para ellos. El principio según el cual Dios quiere la salvación de todos los seres humanos permite esperar que haya una vía de salvación para los niños muertos sin bautismo (*cf.* *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1261). [...] La conclusión del estudio es que hay razones teológicas y litúrgicas para motivar la esperanza de que los niños muertos sin Bautismo puedan ser salvados e introducidos en la felicidad eterna [...] hay razones para esperar que Dios salvará a estos niños [...].¹⁵⁷

Sin embargo, como lo dice el documento, las cosas venían de más atrás: el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992, Art. 1261) implícitamente desconoce la existencia del limbo al no hacer mención de él:

En cuanto a los *niños muertos sin bautismo*, la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos. En efecto, la gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (*cf.* 1 Tm 2, 4) y la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: “Dejad que los niños se acerquen a mí, no se los impidáis” (Mc 10, 14), nos permiten confiar en que haya un camino de salvación para que los niños que mueren sin bautismo.¹⁵⁸

La cuestión de fondo, empero, no es tanto la existencia del limbo, sino la de la salvación de los niños muertos sin bautismo. En efecto, tradicionalmente se enseñó que los niños que morían sin haber sido bautizados no entrarían al Reino de Dios (DH, 184; DH, 189 y DH, 780),¹⁵⁹ e incluso

¹⁵⁷ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html.

¹⁵⁸ *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 297.

¹⁵⁹ “El pecado es doble: original y actual. Original es el que se contrae sin consentimiento; actual el que se comete con consentimiento. El original, pues, que se comete sin

que si no habían recibido la sagrada comunión (DH, 189)¹⁶⁰ irían al infierno (DH, 224), con pena de daño (carencia de la visión beatífica), pero sin pena de fuego (DH, 858¹⁶¹ y DH, 2626).¹⁶²

Si efectivamente se presenta la contradicción, sería entre las siguientes dos afirmaciones:

- El bautismo constituye una condición necesaria para la salvación (enseñanza tradicional).
- Los niños pequeños que mueren sin ser bautizados se salvan (enseñanza actual).

Éstas podrían ser objeto de formulaciones aún más radicales:

- Los niños pequeños que mueren sin ser bautizados no se salvan, se condenan (enseñanza tradicional).
- Los niños pequeños que mueren sin ser bautizados no se condenan, se salvan (enseñanza actual).

La cuestión relativa a la salvación o condenación de los hombres de buena voluntad que profesan religiones no cristianas (y que por lo tanto no reciben el bautismo) podría ser objeto de un análisis en todo semejante al anterior.

Es de interés notar que en los tiempos recientes, esto es, los postconciliares, quienes en el seno de la Iglesia católica han denunciado supuestas contradicciones en las enseñanzas del Magisterio no son los grupos “progresistas”, sino los más integristas, “tradicionalistas” y “conservadores”. Es claro que al

consentimiento, sin consentimiento se perdona en virtud del sacramento; el actual, empero, que con consentimiento se comete, sin consentimiento no se perdona en manera alguna... La pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios; la pena del pecado actual es el tormento del infierno eterno...”. Es de admirar la precisión de DH (edición de 1999) que en su índice sistemático se refiere a la “teoría” del limbo y no a la “doctrina” del limbo [en el segmento M3d, “La condenación del ser humano”, p. 1581].

¹⁶⁰ “[...] que a los niños pueda ser dado también sin la gracia del bautismo el premio de la vida eterna, es una gran necesidad. En efecto, si no habrán comido la carne del Hijo del hombre y no habrán bebido su sangre, no tendrán vida en ellos”.

¹⁶¹ “Las almas [...] de aquéllos que mueren en pecado mortal o con sólo el original descienden inmediatamente al infierno, para ser castigados, aunque con penas desiguales”.

¹⁶² “La doctrina que reprueba como fábula pelagiana el lugar de los infiernos (al que comúnmente designan los fieles con el nombre de limbo de los párvulos), en que las almas de los que mueren con sola la culpa original son castigados con pena de daño sin la pena de fuego [... es] falsa, temeraria e injuriosa contra las escuelas católicas”.

hacerlo incurrir en una contradicción, a no ser que, como ha sucedido más de una vez –recuérdese, por ejemplo, el caso del obispo Marcel Lefebvre, de la que ya hicimos mención–, desconozcan la legitimidad del papa, y así den lugar a un cisma e incurran en excomunión.

También es de interés tener en cuenta que cuando se critica a la Iglesia católica por ciertas acciones, prácticas o instituciones, emprendidas o constituidas en tiempo pasado con plena aprobación papal o, incluso, por iniciativa papal, se esgrime como defensa que es un *anacronismo* juzgar dichas acciones, prácticas o instituciones con criterios morales del presente, y esa defensa es en principio válida, como bien sabemos. Como todo lo humano, esas acciones, prácticas o instituciones –positivamente sancionadas por el papa en turno y con frecuencia ordenadas por él, como hemos dicho– son *históricas*. ¿Pero cómo es posible reconocer el carácter histórico de estas acciones, prácticas o instituciones que vienen a ser *enseñanzas fácticas* del Magisterio y no de las realizadas en el medio de la palabra? Como hemos visto el Magisterio demanda asentimiento a enseñanzas tanto en el ámbito de la fe como en el de la moral.

Más allá de lo dicho, nosotros no emplearemos en nuestras argumentaciones la cuestión de las contradicciones que pudiera haber en el Magisterio ordinario. Como acabamos de escribir, ni siquiera tomaremos una posición con relación a si se presentan o no. Una mirada retrospectiva a lo relatado sobre lo acontecido –en relación con nuestro tema– hace destacar ante nuestros ojos cuatro grandes acontecimientos: 1) la crisis modernista, 2) la encíclica *Divino Afflante Spiritu*, 3) el Concilio Vaticano II, y 4) la encíclica *Humanae Vitae* (y el pluralismo intrarreligioso que desencadenó). A éstos podría tal vez añadirse un quinto: el surgimiento de la teología de la liberación. Suele afirmarse que, de todos ellos, el de mayor impacto fue el tercero, la realización del Concilio Vaticano II, aunque hay otros puntos de vista, por ejemplo el de Émile Poulat, quien sostiene que lo más decisivo fue la crisis modernista. La verdad, nos parece que se trató de un proceso de cambio fundamental en la Iglesia de casi un siglo de duración –ocho décadas en concreto–, que se inicia hacia 1890 y que llega a su madurez hacia 1970, proceso en el que los acontecimientos referidos son momentos distinguidos de un todo en el que se inscriben y en el que tienen entre sí relaciones de causa-efecto. Por supuesto que, en adición a estas relaciones internas al proceso, éste fue también de manera esencial y necesaria el resultado de los cambios histórico-sociales que fueron teniendo lugar en el orden secular.

Si se emplea otra escala temporal, una de mucha menor duración, se aprecia que los grandes cambios tuvieron lugar a lo largo de una sola década, la que va de 1958 a 1968. La fisonomía de la Iglesia después de 1968 era

absolutamente impensable para el papa Pío XII. Una ilustración dramática de esto lo tenemos en el caso del teólogo jesuita Henri de Lubac: suspendido en 1950 (el año de la *Humani Generis*) en sus funciones de enseñanza y retirados sus libros de bibliotecas y de la circulación, tanto como fue posible hacerlo a la Compañía de Jesús debido a presiones del Vaticano. Fue llamado en 1959 por el papa Juan XXIII para fungir como perito en los trabajos preparatorios del Concilio Vaticano II. Su impronta es manifiesta en algunos de los documentos más importantes producidos por el concilio.¹⁶³

Más allá de los cambios en la liturgia, de por sí de enormes consecuencias, a nuestro juicio, lo más importante son dos realidades emergentes: el *pluralismo interreligioso* al que ya mucho hemos aludido y el surgimiento de una *nueva conciencia social*, manifiesta, por ejemplo, en la teoría de la liberación de la doctrina social expuesta en las encíclicas *Rerum novarum* (1891) del papa León XIII y *Quadragesimo anno* (1931) del papa Pío XI, orientada fundamentalmente a los ámbitos comunitario-laborales (de naturaleza *Gemeinschaft*, en términos de la distinción establecida en 1887 por el sociólogo Ferdinand Tönnies), a la discusión –y, para muchos, práctica– de la transformación de las estructuras sociales (de la esfera de la *Gesellschaft*), incluso, en algunos casos, por medios violentos.

Si antes el tema había sido el de los sacerdotes obreros, ahora era el de los sacerdotes guerrilleros. Recordamos cómo durante la década de los setenta se nos planteaba, como una disyuntiva entre posturas irreconciliables y antagónicas, la *conversión de los corazones o transformación de las estructuras*. Las fracturas que esta aparente disyuntiva produjo en grandes sectores de la Iglesia –y, concretamente, en muchas órdenes y congregaciones religiosas– no han terminado aún de cerrarse. Ésta no es la ocasión oportuna para que esponjemos nuestra propia posición al respecto y argumentemos a favor de ella. Sólo diremos que favorecemos un punto de vista que, en lugar de ver la disyuntiva, contempla una necesaria complementariedad entre la conversión de los corazones y la transformación de las estructuras, y que rechazaría todo género de violencia en la realización de ese objetivo de dos caras. Por

¹⁶³ Muchos interpretaron la encíclica *Humani Generis* como una reacción del papa Pío XII a la corriente teológica conocida como la *Nouvelle Théologie*, de la cual de Lubac era quizá el máximo exponente. De Lubac fue invitado en 1969 a formar parte del Colegio Cardenalicio por el papa Paulo VI, pero el teólogo se resitió a ser consagrado obispo, condición requerida desde 1962 para ser nombrado cardenal. Sin embargo, en 1983 el papa Juan Pablo II reiteró la invitación, junto con una dispensa de la norma mencionada. De Lubac aceptó. Al morir en 1991 era el miembro de Colegio Cardenalicio de mayor edad.

lo demás, sostendríamos que dicha realización puede y debe ser lograda con base en los planteamientos teóricos expuestos en el cuarto capítulo de V3.

Las dos perspectivas y la tarea asumida

Hasta aquí hemos llegado en nuestro repaso de algunos de los que hemos llamado fragmentos de una historia de la afirmación de la ahistoricidad del dogma. Nos encaminamos ahora a delinear la tarea cuya realización asumiremos en los estudios restantes. Comenzaremos por registrar algunas observaciones preliminares.

Observaciones preliminares

Primera: Es importante tomar nota de que lo hasta ahora expuesto permite ver que en el siglo que transcurrió entre la mitad del siglo XIX y la del XX (y, más allá de ello, incluso en la segunda mitad del siglo XX y la primera del XXI) muchas enseñanzas del Magisterio tuvieron un carácter de segundo grado, en el sentido de que versaban justamente sobre las propias enseñanzas del Magisterio. De hecho podríamos entender los dogmas de primer grado como observaciones de primer orden de las Sagradas Escrituras y los de segundo como observaciones de esas observaciones, es decir, como observaciones de segundo orden.

Segunda: La inculturación ha sido siempre un proceso bidireccional. La evangelización exitosa transforma significativamente la cultura receptora, pero esa cultura permea y enriquece los contenidos discursivos y las prácticas de la religión inculturada. Según el alcance de la inculturación, estas afectaciones recíprocas pueden ser regionales o universales. Cuando se operó el injerto del cristianismo en la cultura occidental (helénica), el alcance, por lo que se refiere al efecto en la dirección cultura a religión, fue universal.

Tercera: Es un hecho que históricamente puede ser constatado que a partir del Concilio Vaticano II ha tendido a darse en la esfera católica la siguiente alineación político-ideológica: compromiso con marginados/innovación en materia de fe y moral, por una parte, y conservadurismo político/conservadurismo en materia de fe y moral, por otra. Por lo que concierne al primero de estos pares, hay que decir que en muchas felices ocasiones, ambos polos –compromiso con marginados e innovación en materia de fe y moral– se han beneficiado de la influencia recíproca de la que hablábamos en la observación anterior. En otras, empero, el compromiso con los marginados ha tendido a engullir lo relativo a la fe, convirtiéndose en una nueva fe, o en una forma renovada de fe que es indiferente a Magisterio y Tradición.

Las dos perspectivas

En lo que sigue queremos mantener en todo momento clara la distinción entre los magisterios ordinario y extraordinario. Cada uno afirma auto-referencialmente su propia validez. Por lo que respecta al ordinario, hemos visto esto al considerar la encíclica *Humani Generis* (Magisterio ordinario); reproducimos un fragmento de ésta que ya habíamos citado:

Tampoco ha de pensarse que no exige de suyo asentimiento lo que en las Encíclicas se expone, por el hecho de que en ellas no ejercen los Pontífices la suprema potestad de su Magisterio; puesto que estas cosas se enseñan por el Magisterio ordinario, al que también se aplica lo de *quien a vosotros oye, a mí me oye* [Lc. 10, 16], y las más de las veces, lo que en las Encíclicas se propone y se inculca, pertenece ya por otros conceptos a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus documentos pronuncian de propósito sentencia sobre alguna cuestión hasta entonces discutida, es evidente que esa cuestión, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por objeto de libre discusión entre los teólogos (§ 14).¹⁶⁴

En el nivel del Magisterio extraordinario podemos apreciar el mismo hecho en una pluralidad de sitios de los cuales sólo apuntamos uno: el *dogma* (Magisterio extraordinario) de la infalibilidad papal cuando el Sumo Pontífice se pronuncia *ex cátedra* (Magisterio extraordinario).¹⁶⁵

En contra de lo que venimos diciendo, puede ofrecerse el siguiente fragmento de la Constitución Dogmática *Dei Filius*:

[...] deben creerse con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o tradicional, y que son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio.¹⁶⁶

Pero esto no está formulado a manera de un enunciado dogmático. Pretender lo contrario equivaldría a anular la distinción entre los magisterios

¹⁶⁴ DH 3885.

¹⁶⁵ En el Nuevo Testamento (declarado canónico por el Magisterio extraordinario) encontramos múltiples fórmulas que validan la autoridad de la Iglesia y del papa (es decir, al propio Magisterio extraordinario, entre otras cosas): “Tu eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia [...]. A ti te daré las llaves del Reino de los cielos y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos”. (Mt 16, 18-19), “Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” (Mt 28, 20), por ejemplo. Frente a estas fórmulas es posible en principio situarse también en una perspectiva trascendente o en una immanente.

¹⁶⁶ DH 3011.

ordinario y extraordinario, distinción que es afirmada en lo mismo citado y que ha sido siempre mantenida de manera sistemática y consistente.

Es así que tanto frente al Magisterio ordinario como al extraordinario es posible asumir una perspectiva *trascendente* o una *inmanente*. En el primer caso, uno se coloca afuera –por así decirlo– del Magisterio en cuestión, observa la auto-referencial afirmación de validez y no la tiene por vinculante para sí. En el segundo, *en virtud de un acto de fe en sí mismo auto-validante inmanentemente*, uno brinda su asentimiento al Magisterio en cuestión y lo tiene por vinculante para sí. Esta observación, que tiene el carácter de acto de fe, puede a su vez ser observada en una observación de segundo orden en relación con el objeto del acto de fe. Tal observación de segundo orden será, por su propia naturaleza, trascendente con respecto a la observación de primer orden y lo observado en ella.

En virtud de lo que hemos venido diciendo, es posible observar: a) a ambos Magisterios desde una perspectiva trascendente (como lo hace cualquier no creyente, o cualquier creyente que deliberadamente se ubique en la posición de un observador externo); b) al Magisterio extraordinario desde una perspectiva inmanente y al ordinario desde una trascendente; o bien, c) a ambos Magisterios desde una perspectiva inmanente. Como ya ha quedado dicho desde el inicio, en estas páginas se realizan observaciones de segundo orden desde la perspectiva trascendente al magisterio (ordinario y extraordinario). Para el católico creyente algo avisado, lo ocurrido a partir de la promulgación de la *Humanae Vitae*, a diferencia de lo que ocurría antes del Concilio Vaticano II se le impone la necesidad de elegir entre la segunda y la tercera de las posibilidades apuntadas. Recurrir al Magisterio ordinario como criterio para la decisión es, como antes hemos apuntado, decidir por la tercera. Si nuestro análisis ha sido correcto, el Magisterio extraordinario no puede ser invocado para decidir sobre el ordinario. Dónde se ubique uno metodológicamente para realizar observaciones y dónde se asuma uno ubicado existencialmente son dos cosas distintas. Desde la perspectiva de la Iglesia, el católico que elige metodológicamente la primera posibilidad y no se asume ubicado existencialmente en la segunda o en la tercera deja de serlo *ipso facto*, es decir, por el hecho mismo,¹⁶⁷ aunque podrá también suceder que no reconozca significación a tal excomunión precisamente porque no reconoce la autoridad del Magisterio extraordinario.

¹⁶⁷ Esto es lo que significa la expresión latina *ipso facto* y no “de inmediato” como algunos suponen.

El metarrelato cristiano y su pretensión de verdad en cuanto tal

Queremos ahora destacar algo de enorme importancia (tanta, que optamos por no incluirlo en nuestras observaciones preliminares y preferimos darle un tratamiento aparte), algo que por obvio, por tan sabido, puede pasarse por alto si no se hace mención explícita de ello, algo que, por lo demás, nuestro repaso pone muy de manifiesto: las fórmulas dogmáticas conforman una red de enunciados estrechamente vinculados entre sí de múltiples maneras *debido a que están inscritos en un gran metarrelato*, el metarrelato bíblico, cuyos episodios más conspicuos son creación, caída, pueblo escogido, Encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo-Jesús, Iglesia y parusía.

Desde una perspectiva inmanente a sí mismo, *este gran metarrelato es tenido por verdadero en cuanto tal*. Podría decirse que los dogmas son verdaderos (verdad como correspondencia) precisamente porque se inscriben, formando parte de él, en ese gran metarrelato, que a su vez es una concreción de lo que en el primer capítulo de V2 caracterizamos como el metamito semítico injertado en el pensamiento de Occidente con la conversión al cristianismo.

Desde una perspectiva trascendente, empero, aquella desde la cual se observan múltiples metarrelatos, no es posible predicar verdad o falsedad de ninguno, y la verdad o la falsedad de las aseveraciones internas a un metarrelato determinado serán vistas como verdaderas o falsas (verdad como coherencia) en función de ese metarrelato como un todo.

Los supuestos y la tarea asumida

Antes de establecer la tarea que emprenderemos en los próximos estudios es menester que enunciemos explícitamente desde dónde hablamos; esto es, que fijemos cuál será la posición asumida frente a los siguientes cuatro puntos fundamentales que han quedado planteados en las páginas anteriores:

- Posición ante el Magisterio ordinario que afirma su propia validez, su carácter vinculante.
- Posición ante el Magisterio extraordinario que afirma su propia validez, su carácter absolutamente vinculante.
- Posición ante quién es el mejor intérprete sustantivo de un texto.
- Posición ante la afirmación de la Iglesia como único intérprete autorizado.

Nos situaremos en la posición de un observador (externo, trascendente) de segundo orden que observa lo que observa un creyente que:

1. Por lo que se refiere al primer punto declara que, con el mayor respeto hacia el Magisterio ordinario de la Iglesia y hacia sus autoridades de hoy y de antes, siguiendo los lineamientos de nuestra conciencia y razón, y viviendo en la era postconciliar y después de la de la *Humanae Vitae*, habrá ocasiones en las que pueda ser que se distancie de ese Magisterio. Que si lo hace, no es con ligereza ni de manera generalizada, sino puntual, razonada e informadamente. Que en cuanto al Magisterio extraordinario, en cambio, se sabe absolutamente vinculado por él sin excepción alguna.
2. Que en cuanto a la cuestión relativa al mejor intérprete sustantivo de un texto (cualquier texto), sostiene –y consideramos que con adecuado conocimiento de causa– que no es el autor del texto, sino el texto mismo en primera instancia y su lector (o auditor), informado por esa primera instancia, en un segundo y definitivo (en esa ocasión) momento.
3. Que reconoce que el único intérprete autorizado de los textos reconocidos como revelados (bíblicos u originados en la tradición) por la Iglesia católica es la propia Iglesia católica a través de las instancias establecidas para esta función. Es decir, que hay un lector privilegiado, y más que privilegiado, autorizado con exclusividad. Con lo dicho, ha quedado manifestado lo relativo a los aspectos *sustantivos* y de *autoridad* relativos a la interpretación.

Nuestra tarea en el próximo estudio será la concerniente al aspecto *metodológico*; asumiremos en concreto la tarea de construir un dispositivo hermenéutico que a un tiempo: a) permita enfrentar exitosamente los retos expuestos en la introducción, y b) atienda a los supuestos que acabamos de declarar.

Esta tarea implica, entre otras cosas, conciliar: 1) la afirmación de que la Iglesia es el único intérprete autorizado de textos tenidos por revelados con la irrenunciable convicción a partir de ST de que vivir es comprender/interpretar, 2) el “dogma” historicista del carácter histórico de todo texto con la afirmación tantas veces reiteradas de que las fórmulas dogmáticas han de ser entendidas en el mismo sentido con el que fueron formuladas. (Éstas son las dos afirmaciones del Magisterio ordinario a las que nos referimos hace un momento: la del único intérprete autorizado y la de la comprensión de las fórmulas dogmáticas en el mismo sentido con el que fueron formuladas). A estas exigencias añadimos una más, fundamental: *el dispositivo hermenéutico en cuestión no sólo ha de ser aplicable a los enunciados puntuales de las fórmulas dogmáticas, sino también al metarrelato cristiano en su totalidad y como unidad.*

Todo nuestro trabajo puede ser criticado y aun descalificado si se pregunta qué caso tiene escribir un estudio cuyas propuestas fundamentales contravengan ciertas enseñanzas del Magisterio ordinario a efecto de conferir plausibilidad a otras enseñanzas del mismo Magisterio. La respuesta que ofrecemos a esto es que nuestra intencionalidad última rebasa con mucho este plano de discusión, ya que se refiere a los fundamentos mismos de la fe. Son éstos a los que queremos contribuir a conferir plausibilidad en una sociedad moderna. En este estudio hemos hecho el relato de dónde venimos; en el siguiente habremos de exponer hacia dónde nos dirigimos.