

## LA APOLOGÉTICA ESPAÑOLA ENTRE 1850 Y 1930

### 1. DOS FIGURAS ESTELARES QUE DOMINAN LA APOLOGÉTICA CATÓLICA HACIA LA MITAD DEL SIGLO XIX

Durante la primera mitad del siglo XIX brillan con luz propia dos grandes personalidades del catolicismo hispano: el sacerdote catalán *Jaime Balmes* (1810-1848) y el eminente diplomático y político, *Juan Donoso Cortés* (1809-1853). Ambos prematuramente desaparecidos, Balmes no alcanza la frontera del medio siglo, mientras Donoso Cortés apenas la rebasa.

No ha faltado quien ha visto en Balmes más un filósofo catalán que un apologista católico. El hispanista francés Alain Guy piensa incluso, con notable admiración por su obra, que Balmes es el mejor filósofo español del siglo XIX<sup>1</sup>. Balmes, que no deja de ser un filósofo catalán del «sentido común», representa a la vez uno de los proyectos de renovación más abarcadores del catolicismo español del siglo XIX con deliberado alcance nacional. Tal vez la mejor

<sup>1</sup> Así L. Martínez Gómez en el *Apéndice* sobre la filosofía española a la ed. de Hirschberger, *Historia de la filosofía*, vol. II (Barcelona 1965) 438. A. Guy, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy* (Buenos Aires 1966) 97. Ambas opiniones recogidas y apropiadas por J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. V: *Liberalismo y Romanticismo (1808-1874)* (Barcelona: Círculo de Lectores 1993) 388-398 (citaremos siempre por esta ed.).

expresión de este proyecto es *El Pensamiento de la Nación* (1844-1846), periódico fundado por él en Madrid tras acreditarse como notable publicista en Barcelona y reclamado por los círculos madrileños moderados con miras a la renovación de la política española conservadora.

Preocupado por las relaciones entre religión y sociedad, Balmes se propone escribir contra la tesis que atribuye al catolicismo la responsabilidad del atraso de las sociedades no fecundadas por el beneficioso espíritu de la Reforma. La tesis había sido expresada por F. Guizot, en su *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828), que en 1839 veía la luz en español. Balmes responde a la obra de Guizot con su más célebre escrito apologético *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-1844), 4 vols. Donoso Cortés seguirá a Balmes, en la defensa del catolicismo justamente cuando, desaparecido el sacerdote catalán, la segunda mitad del siglo XIX se inaugura bajo la impresión producida por la ardorosa apología del diplomático que marca la década de los cincuenta, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales* (Madrid 1951).

a) *Jaime Balmes (1810-1848) o la apología del catolicismo renovado y socialmente comprometido*

La obra de Balmes responde a una preocupación propia, anterior a la publicación de la obra de Guizot e independiente de la misma: las relaciones de la religión con la sociedad; preocupación que «constituye la línea maestra de su apologética»<sup>2</sup>. Es cierto que Balmes, en su polémica con Guizot, no se ocupa de la relación estricta entre religión y economía, como fue el caso de Max Weber medio siglo más tarde; pero si la economía es un factor socialmente marcado por la racionalidad como principio determinante de una verdadera sociedad civilizada, Balmes atribuye al catolicismo haber configurado las sociedades occidentales hasta

<sup>2</sup> A. Martínez Albiach. 'Fe y razón entre dos concordatos (1753-1851)', en: M. Andrés (dir.), *Historia de la teología española*, vol. II (Madrid 1987) 443-521, aquí 484.

hacer de ellas expresión de la más avanzada civilización. La tesis de Balmes es que el protestantismo no ha introducido históricamente un proceso civilizador de la sociedad que le precede y que el protestantismo en alta medida perturba<sup>3</sup>. Hay sólo un paralelismo aparente entre la tesis de Guizot, que atribuye al protestantismo haber contribuido a la civilización europea, en descrédito del catolicismo, y la tesis sostenida por Max Weber, medio siglo después, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905)<sup>4</sup>. En realidad, Weber confirma la tesis de Balmes contra Guizot, al sostener que el catolicismo está históricamente marcado por un talante humanista y civilizador. Pudiera parecer que a este talante humanista del catolicismo es al que Weber atribuye el retraso del catolicismo frente al dinamismo económico del capitalismo característico de las sociedades calvinistas. Balmes, empero, no separó la reforma de la administración y la modernización de las llamadas desde Karl Marx «infraestructuras» de la sociedad de lo que él entendía por civilización, como lo ponen de manifiesto sus escritos sociales y políticos<sup>5</sup>.

Toda la filosofía de Balmes, enraizada en la tradición escolástica, pero original y ecléctica por su carácter propio y síntesis, tiende a la fundamentación de una teoría críticamente realista del conocimiento. Esta teoría no se detiene en sí misma, sino que tiene una finalidad teológica: lograr

<sup>3</sup> Jaime Balmes (ed. Fundación Balmesiana: P. Casanovas SJI, *Obras completas*, vol. IV: *El protestantismo comparado con el catolicismo* (Madrid: B.A.C. 1967); véanse en esp. caps. XI (pp.98ss); XII (pp. 101ss); XIII (pp.115ss) y XIV (pp.123ss).

<sup>4</sup> Publicación original: 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus', *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XX-XXI (1904-1905). reed. en sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I (Tübinga 1920).

<sup>5</sup> Cf. los *Escritos sociales* en: Jaime Balmes, *Obras completas*, vol.V (Madrid 1949); y los *Escritos políticos*, en vols.VI (1<sup>o</sup>) y VII (2<sup>o</sup>) (Madrid 1950). Ejemplos: contra el mantenimiento en el retraso del aparato de producción para emplear una población numerosa, Balmes defiende la modernización y describe el cambio de ocupación y ventajas que acompañan la reforma (V, 992ss). Es deber del Estado proveer las estructuras del bienestar social y renunciar al intervencionismo inconciliable con la modernidad de la producción (V, 854s; VII, 1045s.) Cit. siguiendo la tematización de J.M<sup>a</sup> García Escudero, *Antología política de Balmes*, vol. I (Madrid 1981), nn. 756-758; 794-797.

la superación del materialismo y agnosticismo filosóficos<sup>6</sup>. La teoría crítica de Balmes quiere basarse en la experiencia, en una aproximación al «sentido común», criterio rector para dirigir las facultades del espíritu humano en la búsqueda de la verdad. Filósofo y escritor político-social notable, su *Filosofía fundamental*<sup>7</sup> y *Filosofía elemental*<sup>8</sup>, en las que desarrolla elementos fundamentales de la gnoseología y ontología, explican su actitud apologética adelantándose a algunas de las ideas más notables de *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870), del más relevante apolo-gista del catolicismo inglés durante la segunda mitad del siglo XIX, el cardenal John Henry Newman. Una cercanía de sensibilidad filosófica en la que no se ha reparado lo suficiente.

Para Newman, el método de la argumentación convergente, distinto del probabilismo, consiste en la convergencia de conocimientos probables, fundados en la realidad de las cosas y recogidos por el *sentido ilativo* de la conciencia, no por el «entendimiento conceptual», como muy bien explica H. Fries<sup>9</sup>, saliendo al paso de malas interpretaciones de Newman. Para Balmes, el *instinto intelectual* es la inclinación natural al asentimiento en los casos que están fuera de la conciencia y de la evidencia; es decir, cuando se trata del conocimiento de realidades no evidentes, pero que aparecen a la conciencia como tales realidades reclamadas por el orden ideal necesario de las cosas<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Así se desprende no sólo de su teoría crítica, sino también de algunos de sus *Escritos apologéticos* y *Carta a un escéptico*, en: *Obras completas*, vol. V (cit.). Cf. T. Urdániz, OP, *Historia de la filosofía*, V (Madrid 1975) 614-621.

<sup>7</sup> Jaime Balmes, *Obras completas*, vol.: *Filosofía fundamental* (Madrid 31980).

<sup>8</sup> Jaime Balmes, *Obras completas*, vol. III: *Filosofía elemental*. *El Criterio* (Madrid 1948).

<sup>9</sup> H. Fries, 'J.H. Newmans Bedeutung für die Theologie', *Theologische Quartalschrift* 127 (1947) 328-356. Cf. A. Jiménez Ortiz, 'De la Apologética clásica a la Teología fundamental. La presencia de John Henry Newman', en: A. González Montes (ed.), *Pasión de verdad. Newman cien años después: el hombre y la obra* (Salamanca 1992) 183-202.

<sup>10</sup> «He llamado *instinto intelectual* a ese impulso que nos lleva a la certeza en muchos casos, sin que medien ni el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia (...) Es claro que no naciendo de la conciencia ni de la evidencia inmediata ni mediata, no puede tener otro origen

Se le ha imputado a Balmes un cierto «subjetivismo idealizante»<sup>11</sup>, al separar este orden de «verdades ideales» de las «verdades reales» o proporcionadas por los hechos, pero las verdades ideales balmesianas son «el enlace necesario de las ideas»; o dicho de otra forma, la construcción de conciencia que explica los mismos hechos, pero imposible a la conciencia sin los hechos que generan las sensaciones. Al igual que el «illative sense» newmaniano, el «instinto intelectual» balsemiano gobierna la inclinación natural al asenso, dando así unidad al orden de las ideas y al de los hechos. Balmes, que extrae convenientes consecuencias de la gnoseología kantiana, piensa que el orden ideal guarda no sólo relación con los hechos, sino también con las estructuras de la subjetividad; de otro modo sería imposible la unidad de verdades ideales y reales, a la cual tiende el instinto intelectual. Filósofo del «sentido común», Balmes es para muchos un pensador que se inscribe en la tradición catalana apegada a la experiencia, pero al igual que la fidelidad de Newman a la tradición empírica inglesa, el «apego a la experiencia» de Balmes guía el ascenso a las realidades eternas de las cuales hace apología contra las filosofías que las destruyen negando su relación con la experiencia.

#### b) *Juan Donoso Cortés (1809-1853) o la teología de la historia*

Las dos etapas de la obra de Donoso Cortés son expone de del recorrido de su pensamiento. En las *Lecciones de Derecho político* (1836)<sup>12</sup>, de la «etapa de juventud», tenemos

que esa fuerza interior que llamo instinto intelectual, y que dejaré llamar sentido común o lo que se quiera, con tal que se reconozca la existencia de hecho (n.155). Ese instinto intelectual abraza muchísimos objetos de orden muy diferente; es, por decirlo así, la guía y el escudo de la razón; la guía, porque la precede y le indica el camino verdadero, antes de que comience a andar; el escudo, porque la pone a cubierto de sus propias cavilaciones, haciendo enmudecer el sofisma en presencia del sentido común» (n.156). *Filosofía fundamental* II, 82-83.

<sup>11</sup> Así T. Urdánoz, *cit.*, 617.

<sup>12</sup> Pronunciadas del 22 de noviembre de 1836 al 21 de febrero de 1837, en: J. Donoso Cortés (ed. B.A.C.I.), *Obras completas*, vol. I (Madrid 1970) 327-445.

la expresión de un autor ecléctico, aunque fundamentalmente anclado en el *liberalismo doctrinario*<sup>13</sup> español, consciente de su propia fidelidad a la tradición y de su voluntad renovadora. En la segunda, bajo el notable influjo de san Agustín<sup>14</sup> y del tradicionalismo de Joseph de Maistre y De Bonald<sup>15</sup>, motivado por la revolución de 1848 en Francia y duramente probado en lo personal, el embajador de España en París en la corte de Napoleón III y amigo de Guizot experimenta un profundo cambio espiritual; se distancia del liberalismo y del socialismo, a los que atribuye las desgracias de Europa. Entre los escritos de esta época destaca el citado *Ensayo sobre el catolicismo*<sup>16</sup> de 1851, principal de sus obras apologéticas, a la que se añaden algunos importantes discursos en la mismo horizonte ideológico<sup>17</sup>.

Se han dado tres claves de interpretación del pensamiento de Donoso Cortés: 1ª *catastrofismo apocalíptico*; 2ª *antimoderantismo*; y 3ª *analogía que guardan en su pensamiento las relaciones entre «Dios y la sociedad», «religión y política», e «Iglesia y civilización»*<sup>18</sup>. En este sentido, y por lo que se refiere a la primera de estas claves, que explica su cambio del doctrinarismo liberal a la defensa del autoritarismo político, se habla de un cierto *maniqueísmo* como soporte de la dialéctica histórica según el pensamiento de Donoso. La filosofía y teología de la historia

<sup>13</sup> Sobre el concepto de «liberalismo doctrinario»: L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario* (Madrid 1956).

<sup>14</sup> Sobre el influjo de san Agustín y referencias bibliográficas: C. Valverde, en la *Introducción general* a las *Obras completas* (I, 1-166; véanse pp. 92-95, nota 57).

<sup>15</sup> Según C. Valverde, que sólo se hayan visto en Donoso influencias del tradicionalismo filosófico francés es algo debido en parte a Menéndez Pelayo, como lo ha puesto de manifiesto E. Schramm desde hace décadas. Cf. C. Valverde, *cit.* (I, 88, nota 33; y 108-111 sobre las fuentes de inspiración de Donoso).

<sup>16</sup> *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), en: J. Donoso Cortés, *Obras completas*, vol. II (Madrid 1970) 499-702.

<sup>17</sup> *Discurso sobre la dictadura*, 1849 (II, 305-323); *Discurso sobre la situación general de Europa*, 1850 (II, 450-466) y *Discurso sobre la situación de España*, 1850 (II, 479-497).

<sup>18</sup> B. Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española. El Neocatolicismo* (Madrid 1986) 57.

donosianas resultan de una concepción dualista del dinamismo histórico<sup>19</sup>.

Según esto, el dualismo dominaría su segunda época en oposición irreconciliable entre el bien (catolicismo) y el mal (socialismo). Este dualismo diferenciaría ampliamente su propia situación existencial en ambos períodos, marcado el primero por la tensión existencial entre libertad e inteligencia, y el segundo por la oposición de extremos irreconciliables como catolicismo y socialismo<sup>20</sup>. Díez del Corral ha estudiado bien la evolución de Donoso durante su primera época, en la cual el diplomático católico se inclina por el sujeción de la voluntad a la razón, de acuerdo con el liberalismo doctrinario francés en los años treinta durante su estancia en Francia, cuyos extremos repudia. En la segunda época, verá la necesidad de someter la voluntad a los libros sagrados, ante el fracaso del liberalismo doctrinario para mantener los valores que gobiernen la vida social. Abellán precisa que, sin embargo, la ruptura entre ambas épocas no es total<sup>21</sup>, si bien, para comprender la evolución de Donoso es preciso atender en su segunda época sobre todo al pesimismo acerca de la naturaleza humana que le embarga<sup>22</sup>. Ante la inclinación permanente al mal y los desastres de la historia, Donoso apela a la revelación divina y a la infalibilidad de la autoridad que

<sup>19</sup> Cf. R. Ceñal, 'La filosofía de la historia de Donoso Cortés', *Revista de filosofía* 11 (1952) 91-113; B. Monsegú, *Clave teológica de la historia según Donoso Cortés* (Badajoz 1958); J. Chaix-Ruy, *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophète* (París 1956); B. Perrini, *Donoso Cortés. La concezione della storia e la sua polemica con i liberali e i socialisti* (Milán 1980).

<sup>20</sup> J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. V, 370.

<sup>21</sup> J. L. Abellán, *cit.*, 372s. Abellán sigue de cerca el conocido estudio de Díez del Corral (*cit. supra*) y los estudios de R. Fernández Carvajal y A. Cánovas del Castillo. Bien distinta es esta ponderada opinión de Abellán que la negativa presentación que de Donoso y de forma indistinta hace E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, vol. III (Barcelona 1992) 539s; véanse (*infra* nota 25) las precisiones de Valverde a propósito del «decisionismo» de Donoso y su pensamiento sobre la dictadura.

<sup>22</sup> Algunos autores estiman que Donoso se acerca a la antropología infralapsaria más definidamente protestante (luterana); así C. Valverde, *cit.* (I, 95ss).

propone la verdad<sup>23</sup>. El horizonte doctrinal es la teología agustiniana de la historia y la inspiración de Juan Bta. Vico y Jacques-Bénigne Bossuet. Contra la disolución de la civilización europea Donoso ve en la divina Providencia que rige el acaecer de la historia la referencia insoslayable de su propia perduración. Dios, gobernador supremo de la historia, la dirige a su meta: Cristo, centro y meta de la historia. El cristocentrismo y la cristofinalización de la historia ocupa en la visión de Donoso singular expresión<sup>24</sup>, sólo igualada por las teologías de la historia que le son posteriores, aunque sean independientes del pensamiento del apolo-gista español.

El *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, obra apolo-gética que domina la mitad del siglo XIX español, es una ardorosa defensa de la tradición cristiana, como fuente de inspiración política, contra el socialismo como alternativa incompatible con el cristianismo. Donoso presiente la dictadura del socialismo, triunfante después de las trágicas convulsiones de Europa durante el primer tercio del siglo XX. El propósito de su *Discurso sobre la dictadura* (1849), es defender a la sociedad cristiana con la dictadura del confesionalismo católico si éste puede evitar la dictadura peor de las ideologías alternati-

<sup>23</sup> *Cartas al Conde de Montalambert* (II, 324-330). La más citada es la escrita desde Berlín, del 26 de mayo de 1849. He aquí el texto reiteradamente citado por los autores (p.325): «Estando enfermo el entendimiento no puede inventar la verdad ni descubrirla, sino verla cuando se la ponen delante (...); estando enferma la voluntad, no puede querer el bien ni obrarlo sino ayudada (...) La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante». Cit. por C. Valverde, *cit.* (I, 96); por T. Urdánoz OP, *Historia de la filosofía* IV, 595 lque según ed. B.A.C. 1946); y J.L. Abellán, *cit.*, 375.

<sup>24</sup> De gran belleza es el siguiente texto del *Ensayo sobre catolicismo* sobre la centralidad de Cristo: «Ese maestro divino es aquel ordenador universal que sirve de centro a todas las cosas; por esta razón, por cualquier lado que se le mire y por cualquier aspecto que se considere, se le ve siempre en el centro. Considerado como Dios y como hombre a un mismo tiempo, es aquel punto céntrico en que se juntan en uno la esencia criadora y las sustancias creadas. Considerado solamente como Dios, Hijo de Dios, es la segunda persona, es decir, el centro de las tres personas divinas. Considerado solamente como hombre, es aquel punto central en que se condensa en misteriosa condensación la naturaleza humana. Considerado como Redentor, es aquella persona



vas<sup>25</sup>. Mérito suyo —piensa T. Urdániz— es haber sido pionero en la crítica a los teóricos del socialismo y su posterior evolución comunista, tales como Saint-Simon, Fourier, Gerardin, Owen y particularmente Proudhon, a cuya refutación dedica varios capítulos del *Ensayo*<sup>26</sup>. La apelación de Donoso a la tradición cristiana contra las ideologías alternativas es en gran medida expresión del espíritu del Romanticismo que le inspira. Encierra una crítica a la falibilidad de la razón, para la cual estaba ciego el racionalismo dogmático de su tiempo, el mismo que un siglo después habría de ser sustituido por el racionalismo falibilista de los racionalistas críticos de nuestro tiempo. En Donoso se trata de una opción por la tradición como medio de acceso a la verdad revelada, garantía cierta contra los espejismos de la razón<sup>27</sup>.

Sobre la tradición descansa la epistemología teológica y, como tal, la tradición representa la salvaguarda la rectitud de la acción política. Donoso descarta que la razón, herida por el pecado y falible en su trayectoria histórica, pueda

---

central sobre la cual vienen a un tiempo mismo todas las divinas gracias y todos los divinos rigores. La redención es la gran síntesis en la que se concilian y se juntan la divina justicia y la divina misericordia. Considerado a un tiempo mismo como Señor de cielos y tierra, y como nacido en un pesebre, y viviendo en vida desnuda, y padeciendo muerte de cruz, es aquel punto central en que se juntan para conciliarse en una síntesis superior todas las tesis y todas las antítesis, en su perpetua contradicción y en su variedad infinita» (II, 694). No es acertado hablar, como hace Abellán, del «mito de Cristo» en vez de la «mística de Cristo» en la tradición española; cf. J.L. Abellán, *cit.*, 376.

<sup>25</sup> Entra aquí en juego la cuestión del «decisionismo» de Donoso, abierta por C. Schmitt en 1922, 1927 y 1929; cf. su obra posterior *Interpretación europea de Donoso Cortés* (Madrid 1952). C. Valverde la cree zanjada por cuanto Donoso no postula la dictadura sino como medio excepcional de preservar el orden social. Véase la referencia del padre Valverde a Ramiro de Maeztu, Díez del Corral y otros a propósito del decisionismo de Donoso: C. Valverde, *cit.* (I, 130ss, nota 89).

<sup>26</sup> T. Urdániz, *Historia de la filosofía* IV, 596. J.L. Abellán indica con acierto que, en efecto, Donoso previó el protagonismo histórico del socialismo, pero que privilegió equivocadamente las corrientes utópicas del socialismo y no supo ver la trascendencia de Marx y Engels. Cf. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español* V, 379. Está de acuerdo con Urdániz en el talento de Donoso al predecir el fin del Imperio inglés y la hegemonía de Rusia (cf. T. Urdániz, *cit.*, 598). Insuficiencia de la propuesta social católica de Donoso: C. Valverde, *cit.* (I, 134-135).

<sup>27</sup> Sobre la falibilidad de la razón: II, 518 (cf. J.L. Abellán, *cit.*, 375).

acceder sin error a la verdad. De ahí el valor epistemológico concedido a la revelación. Hay una doble referencia a la revelación:

1ª) Como *experiencia originaria* de Dios («revelación primitiva»). Una concepción que Donoso comparte, es verdad, con el tradicionalismo (Lamennais, De Maistre), de acuerdo con su lectura de los autores franceses. Pero también comparte este punto de vista la Escuela de Tubinga (J.S. Drey).

2ª) Como *revelación sobrenaturalmente acaecida y divinamente transmitida por la tradición*. Donoso coincide con la misma Escuela de Tubinga en ver en la tradición el medio de acceso a la verdad revelada y transmitida por la Iglesia (J.E. Kuhn), y como tal garantizada por la infalibilidad de la autoridad religiosa. Sin una autoridad infalible es imposible la superación definitiva del error, no ya en religión sino en materia social y moral; de ahí la necesidad del confesionalismo de toda sociedad que quiera excluir el yerro de su propio ordenamiento.

Esta concepción de la tradición coloca a la religión y a la Iglesia en particular situación frente a la sociedad y al Estado. Medio *orgánico* de acceso histórico a la revelación, la tradición sólo puede ser mantenida por autoridad frente a la revolución. Lo que le inclina a ver en la autoridad el sujeto de la soberanía que da estructura orgánica a la vida social protegiéndola contra el error mediante la confesionalidad del Estado. Es verdad que, influido por el doctrinarismo liberal, no deja de ver la soberanía compartida entre el Rey y las Cortes, pero sostiene que en la tutela de esta soberanía por la Iglesia tiene la sociedad la garantía contra todos los errores que el democratismo trae consigo, que minan su ordenación y disuelven en el relativismo la verdad.

## 2. DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX AL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX: LA POLÉMICA SOBRE LA CIENCIA Y LA DEFENSA DEL DOGMA

### a) *El krausismo, referencia de la apologética católica en España entre 1860 y el primer tercio del siglo XX*

Dos son los núcleos de particular importancia en la trayectoria apologética de la segunda mitad del siglo XIX hasta los

años treinta del siglo XX: 1ª) la *controversia en torno a la relación entre religión y ciencia*; y 2ª) propuesta de *reducción a moral del catolicismo como la religión sobrenatural*. En ambos casos la defensa del catolicismo tiene como interlocutor al *krausismo*, la corriente filosófica de C. Ch. F. Krause (1781-1832) y de sus discípulos H. Ahrens y W. Thiberghien. En contacto con estos últimos durante un período breve en Alemania, introduce esta doctrina en España *Julián Sanz del Río* (1814-1869), con el propósito de hacer de ella la fuente de renovación de la tradición española mediante su sustitución por una religiosidad laica, filosóficamente fundamentada, moderada y regeneracionista<sup>28</sup>. De esta suerte, si la primera mitad del siglo XIX tuvo por referencia exterior el tradicionalismo francés y las corrientes liberales y socialistas, en la segunda el espíritu del cambio vendría de tierras germanas<sup>29</sup>. Verdad es, sin embargo, que el *liberalismo*, en vocablo y concepto, es de orígenes españoles, inseparables del movimiento de renovación que acompaña el levantamiento y resistencia contra la invasión napoleónica. El liberalismo tuvo una importante plataforma de lanzamiento en las Cortes constituyentes de Cádiz de 1812, que pretendían un régimen político alternativo tanto al antiguo régimen como al régimen político de los invasores, si bien permeable e inspirado por las nuevas ideas francesas sobre la condición ciudadana, las cuales alentaban ya antes de la invasión en los círculos españoles nucleados por el espíritu del cambio y la renovación.

<sup>28</sup> Sobre el krausismo español: M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* led. B.A.C.I vol. II (Madrid 1987) 916-962; J. López Morillas, *El krausismo español* (México 1956); M.D. Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea* (Madrid 1966); P. de Azcárate, *Sanz del Río (1814-186)* (Madrid 1969). Para una exposición sintética y correspondiente bibliografía: G. Fraile-T. Urdániz, *Historia de la filosofía española*, vol. II: *Desde la Ilustración* (Madrid 1972) 140-150; J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. V (cit.), 433-559, en esp. 478-509 (Krausismo y religión). F. Velasco, 'El krausismo en el panorama filosófico-ético del siglo XIX en España', *Moralía* 8 (1986) 417-448. Sobre las ideas teológicas de Sanz del Río véanse las monografías de F. Martín Buezas, *Teología panteísta del krausismo español* (Madrid 1975) y *La teología de Sanz del Río y del krausismo español* (Madrid 1977).

<sup>29</sup> Cf. H. Juretschke, 'La recepción de la cultura y ciencia alemana en España durante la época romántica', en *Estudios románticos* (Valladolid 1975).

La polémica española entre krausistas y antikrausistas traspasa la frontera del siglo XX, protagonizada por los innovadores, krausistas de escuelas diversas, y los defensores de la tradición religiosa española o apologistas católicos. El krausismo fue algo más que una corriente filosófica, quiso ser un instrumento de transformación del alma hispana, un instrumento de educación de las nuevas generaciones, cuyo protagonismo más destacado había de ser el universitario, con lugar y cauce propios en la Universidad Central de Madrid y la fundación del más significativo discípulo del iniciador del krausismo, *Francisco Giner de los Ríos* (1839-1915). Fue esta fundación de Giner y otros krausistas la *Institución Libre de Enseñanza*<sup>30</sup>, creada al abrigo de la ley de libertad de enseñanza de 1876. La fuente de inspiración de esta obra regeneracionista mediante la educación es la obra capital de Krause *El Ideal de la humanidad* (*Das Urbild der Menschheit*, Dresde 1812), traducida al español y publicada por Sanz del Río en 1860.

#### b) *Apología de la compatibilidad entre ciencia y religión católica*

Valga la breve reseña que acabamos de hacer del krausismo como contexto de la apologética católica española en un período bien conocido desde la vertiente cultural y laica del pensamiento contemporáneo español, pero quizá no bien historiado todavía en lo que se refiere a su trayectoria religiosa y a la teología. De ella se han hecho algunos elencos valiosos<sup>31</sup>, referencia forzosa de lo que digamos a conti-

<sup>30</sup> Cf. V. Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)* (Madrid 1962). A. Jiménez-Landi, *La Institución libre de Enseñanza y su ambiente* (Madrid 1973). P. Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* (París 1936) 2 vols. Además: J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. VI: *La crisis contemporánea I (La Restauración canovista 1875-1897)* (Barcelona 1993) 161-225 (con referencia bibliográfica sobre la «Institución Libre de Enseñanza» y la «Residencia de Estudiantes» de Madrid).

<sup>31</sup> Al cit. estudio de A. Martínez Albiach, se añade el valioso recuento de corrientes y autores de D. de Pablo Maroto, 'La Teología en España desde 1850 a 1936', en M. Andrés (dir.), *Historia de la Teología española*, t. II (Madrid 1987) 523-659.

nuación. Son, por lo demás, trabajos que dependen a su vez de la que sigue siendo fuente de información principal para este período, hoy ya más matizada. La *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882)<sup>32</sup>, de M. Menéndez y Pelayo; y el complemento de las crónicas de gran valor de A. Pérez Goyena<sup>33</sup> y otros autores<sup>34</sup>.

Sin duda que el protagonista más definido en la polémica sobre la ciencia y la religión es el mismo *Marcelino Menéndez y Pelayo* (1856-1912)<sup>35</sup>. Como católico confesante y polígrafo eminente su lugar en la historia de la España contemporánea tiene un lugar único, aun contando con la discusión en torno a su figura como exponente definido de la tradición española. Contra los krausistas, opone el retorno al *vivismo*, a la tradición española histórica representada por Juan Luis Vives, que serviría para regenerar la ciencia y la filosofía española. *La ciencia española* (1876)<sup>36</sup> es la obra de Menéndez Pelayo que cataliza un controvertido debate que tiene su primera manifestación a propósito de un cruce epistolar del apologista católico con Gumersindo de Azcárate y Manuel Revilla en 1876<sup>37</sup>. Estas cartas dieron

<sup>32</sup> Cf. moderna ed. de B.A.C.: vol.I (Madrid 41986); el ya cit. vol.II (Madrid 41987), con notas póstumas del propio autor p. E. Sánchez Reyes.

<sup>33</sup> Cf. A. Pérez Goyena, 'La historia de la teología en España', *Razón y fe* 31 (1911) 413-422; 32 (1912) 5-13. Para una lista completa de las reseñas de la teología española entre 1909 y 1930 realizadas este autor en diversas revistas: D. de Pablo Maroto, *cit.*, 639, nota 14.

<sup>34</sup> Cf. R. García y García de Castro, *Los apologistas españoles (1830-1930)* (Madrid 1935). Cf. también R. García, *Historia de los apologistas españoles del siglo XIX* (Pamplona: Dis. doct. Universidad de Navarra 1985).

<sup>35</sup> Cf. G. Marañón, *Menéndez Pelayo y España. (Recuerdos de la niñez)*, en *Tiempo viejo y tiempo nuevo* (1940), en sus *Obras completas* Irecop. y notas Alfredo JuderíasI, vol.IX (Madrid 1973) 430-444; P. Laín Entralgo, *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales* (Madrid 1944); F. Lázaro Carreter, *Vida y obra de Menéndez y Pelayo* (Salamanca 1962); P. Sainz Rodríguez, *Estudios sobre Menéndez Pelayo* (Madrid 1984); M. M. Campoamor, *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los Heterodoxos españoles* (Santander 1984). También: J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. VI (cit.), 394-431 (con bibliografía seleccionada).

<sup>36</sup> M. Menéndez Pelayo, *La Ciencia española* (ed. del C.S.I.C.) (Madrid 1953) 3 vols.

<sup>37</sup> Abellán ha estudiado bien las fases de esta polémica, su contexto y desarrollo. Siguiendo en parte a Pedro Laín Entralgo (*España como*

origen al libro *Polémicas, indicaciones y proyectos* (1876). Menéndez Pelayo sostenía en los años setenta —contra los krausistas, convencidos de la imposibilidad de que la tradición religiosa española pudiera reconciliarse con la ciencia moderna— que era preciso extraer de la tradición española los elementos más propios para el desarrollo científico. Atrapado entre los defensores de un escolasticismo tomista estéril y los partidarios de una ruptura radical con el pasado histórico, el polígrafo católico sostenía la necesidad de fomentar la ciencia y la educación católicas mediante la restauración de la tendencia experimental representada por Juan Luis Vives, en armónica síntesis con la tendencia ontológica de Raimundo Lulio. Buscaba la síntesis entre Platón y Aristóteles al modo de los humanistas españoles del siglo XVI<sup>38</sup>; y veía esta síntesis en el ontopsicologismo que redujera a unidad idealismo y realismo. Habla así de un *idealismo realista*<sup>39</sup>. Detrás de esta propuesta de una teoría crítica, acorde con la tradición hispana, Menéndez Pelayo busca una filosofía que facilite el encuentro moderno entre la fidelidad a la tradición católica y la adhesión a la modernidad científica.

Esta polémica no estaba polarizada en la ciencia sino en la medida en que involucraba un determinado concepto de religión: o bien el concepto propio debido a la «revelación

*problema*, Madrid 1962), señala tres núcleos o manifestaciones de la polémica de acuerdo con los tres grupos de sus protagonistas: «1. Los krausistas, [grupo] al que Laín llama *progresismo liberal*, compuesto por Gumersindo de Azcárate, Manuel de la Revilla, Nicolás Salmerón y José Perojo. 2. El compuesto por Gumersindo Laverde, como maestro e incitador, y por Menéndez Pelayo, como discípulo y paladín máximo. 3. Los católicos integristas y ultramontanos, al que Laín llama *reacción contrarrevolucionaria*, y cuyos protagonistas serían Alejandro Pidal y Mon y el padre Fonseca». J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 1: *Metodología e introducción histórica* (Barcelona: Círculo de Lectores 1992) 56 (cf. 51-71).

<sup>38</sup> Menéndez Pelayo cita al neoplatonizante León Hebreo (*Abravanel*) (h.1460/5-1535) y a Sebastián Fox Morcillo (1528-1559/60). La actitud de este último, comentarista de Platón, «es más bien independiente y ecléctica, a la manera de Vives». G. Fraile, *Historia de la filosofía española*, I (Madrid 1985) 269. Cf. G. Fraile-T. Urdániz, *Historia de la filosofía española*, II, 178-193 (M. Menéndez y Pelayo).

<sup>39</sup> Cf. A. Muñoz Alonso, *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo* (Madrid 1956).

sobrenatural» o el que resultaba de la reducción de la dogmática católica a moral, siguiendo el programa kantiano<sup>40</sup> de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), por parte de los innovadores krausistas. Frente a los reduccionismos de los innovadores, en la polémica se vieron envueltos algunos representantes de la tradición religiosa que con todo derecho han de ser reconocidos como apolo-gistas notables de la conciencia católica. Algunos de ellos, como el mismo don Marcelino, se vieron también afectados por la dificultad especial que les plantearía la crisis del Modernismo a comienzos del nuevo siglo.

Entre los apolo-gistas reseñados por Pérez Goyena, en su elenco de la teología española, del momento subrayo los nombres de *Juan Manuel Ortí y Lara*, *fray Zeferino González OP*, el padre *Antonio Comellas y Cluet*, y *fray Tomás de Cámara y Castro OSA*. De todos ellos la postura más conservadora y polemista es, sin duda, la de *Juan Manuel Ortí y Lara* (1826-1904), opuesto no sólo a los innovadores sino al

<sup>40</sup> Queda bien expresado este programa en la carta de un hombre que personifica la crisis religiosa de toda una generación decimonónica como la «Generación del 68», el escritor *Juan Valera* (1824-1905), del 4 de diciembre de 1867, a su amigo Gumersindo Laverde. Después de decir que «yo no soy indiferente en materia de religión (...) si bien me inclino al deísmo racionalista, al espiritualismo con la creencia en un Dios personal»; y después de abogar por una transformación completa del catolicismo como medio de que él pueda retornar al seno del catolicismo, dando por «seguro que el provenir del mundo no es de esta religión» continúa: «Yo, además, en lo exterior no pienso chocar nunca con las ideas más generales de mi pueblo, y, así como me caso católicamente, haré que mi mujer y mis hijos aparezcan como católicos. *Tal vez importa que haya una religión positiva para los que no filosofan*. Espero con todo, que la moral de mis hijos, si los llevo a tener, repose sobre otros fundamentos independientes y más sólidos, ora sean ellos católicos, ora no lo sean». [Ed. Díaz-Casariégo, *Juan Valera. 151 cartas inéditas a Gumersindo Laverde* (Madrid 1984) 172s. *Subr. mío*. Creo que Abellán, que aduce este texto en pro de Valera y como prueba de su «sincero catolicismo liberal que se rebela contra el estrecho y anacrónico catolicismo de la época, del que se siente muy alejado» (J.L. Abellán, *cit.*, 453), no es consciente de la quimera del catolicismo del novelista del 68. Abellán no levanta acta de que Valera descarta la religión positiva y postula la religión de los filósofos, aunque en el Dios en el que se dice creer sea teísta. La religión positiva tiene para Valera como para Kant y, en general, para los krausistas, un mero valor pedagógico «para los que no filosofan».

mismo catolicismo conservador de hombres que como *Alejandro Pidal y Mon*, líder del partido conservador *Unión Católica*, pero dispuesto a tender una mano a los católicos liberales y agrupar la militancia católica contra corrientes y partidos laicistas. Tradicionalista y defensor acérrimo del confesionalismo católico del Estado (*Ensayo sobre el catolicismo*, 1864), adopta un punto de vista que también Menéndez Pelayo —distante de él y de otros tomistas integristas con los que se vió obligado a polemizar, como el padre *Joaquín Fonseca OP*— concebía como doctrina legitimadora del valor de la tradición religiosa histórica de España: los derechos de la verdad frente al error<sup>41</sup>. La campaña de Ortí y Lara contra los que llamaba «textos vivos», los profesores universitarios krausistas (*El catecismo de los «textos vivos»*, 1879) y su beligerancia no le restan méritos intelectuales a su condición apologista. Partidario de la restauración escolástica, se alinearía con los restauradores escolásticos italianos (Liberatore, Sanseverino, Taparelli, Prisco y el mismo Kleutgen), algunos de los cuales el cardenal González considerará inadaptables a la nueva situación cultural de Europa. Ortí y Lara ha sido por su integristismo escolasticista juzgado con dureza por propios y extraños a la moderna renovación católica española<sup>42</sup>.

El camino correcto en el debate lo habría de tomar el maestro aglutinador de la renovación escolástica y uno de

<sup>41</sup> Sostiene Ortí y Lara « (1<sup>o</sup>) que la política cristiana es una; (2<sup>o</sup>) que no es lícito adherirse el diputado católico a la falsa política de los moderados y demás partidos pseudoconservadores, y (3<sup>o</sup>) que la política verdaderamente cristiana únicamente es profesada en España de un modo vivo y concreto por los que guardan con fidelidad en el alma el tesoro de las antiguas tradiciones». 'La política cristiana es una', en *La ciencia cristiana* XVII (1881) 503-525, según cit. de B. Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española*, 62. El confesionalismo católico fue defendido con tremenda coherencia por uno de los pensadores integristas españoles más opuestos a la sociedad abierta de la Modernidad: el fundador del partido carlista *Juan Vázquez de Mella* (1861-1928). Cf. Abellán, *cit.*, 506-513. Cf. la monografía de R. García y García de Castro, *Vázquez de Mella. Sus ideas y su persona* (Granada 1940).

<sup>42</sup> Abellán se suma desde una óptica distante al duro juicio de R. Ceñal sobre Ortí y Lara: J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 6, 499s. De Pablo dice de él que «su integristismo emocional no le permite abrirse a la auténtica renovación querida por León XIII» (*cit.*, 563).



los precursores de la *Aeterni Patris* (1879)<sup>43</sup>, el cardenal *Zeferino González OP* (1831-1894)<sup>44</sup>. Propagador de un tomismo renovado y crítico del tomismo estrecho de autores como Roselli y Sanseverino, rompe el horizonte de Ortí y Lara y la polémica de los apologistas tradicionalistas. Su preocupación por la renovación de la teología y su voluntad de conciliar ciencia y religión, su clarividencia como filósofo y teólogo de la historia le hicieron merecedor del respeto de todos<sup>45</sup>.

Particular valor apologético tiene su participación en la polémica contra el escrito *Los conflictos entre la religión y la ciencia*, obra de Juan Guillermo Draper, traducida en 1876 al español y prologada por el krausista Nicolás Salmerón, polémica conocida como «anti Draper»<sup>46</sup>. Una polémica paralela a la que en la primera mitad del siglo mantuviera Balmes con Guizot, coadyuvado el pensador catalán por los otros protagonistas. El punto de vista de Draper era el de la incompatibilidad entre religión y ciencia, que fue contestado primero por Ortí y Lara en las revista *La ciencia cristiana* (1876)<sup>47</sup> y después por otros. No hay que decir que el

<sup>43</sup> Cf. T. Urdániz, 'Los inicios del neotomismo en España', *Revista Española de Teología* 34 (1974) 403-426; A. Huerga, 'La recepción de la «Aeterni Patris» en España', *Scripta Theologica* 9 (1979) 535-562.

<sup>44</sup> Cf. F. Díaz de Cerio, 'El Cardenal Ceferino González, O.P. (1831-1894). Bibliografía y figura intelectual', *Pensamiento* 20 (1964) 27-63; G. Fraile-T. Urdániz, *Historia de la filosofía española* II, 117-119 (con bibliografía).

<sup>45</sup> Sus escritos recomp. por A. Pidal y Mon : *Estudios sobre filosofía de santo Tomás* (Manila 1864); *Filosofía elemental* (Madrid 1873) 2 vols.; *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales* (Madrid 1873); *Historia de la filosofía* (Madrid 1978ss) 3 vols.; *La Biblia y la ciencia* (Madrid 1881) 2 vols.

<sup>46</sup> Con referencia al *Syllabus* y, en el contexto de la reciente celebración del Vaticano I, el krausista Salmerón no dudó en hablar de la «intolerancia de las religiones positivas» y especialmente del catolicismo, que si no podría tolerar ni el progreso ni la civilización moderna, menos podría aceptar los veredictos de la ciencia. Esto molestó sobre manera a los católicos: cf. J.L. Abellán, *cit.*, 99-102. Sobre la polémica cf. D. de Pablo Moroto, *cit.*, 581-586.

<sup>47</sup> Ortí y Lara publicaría después algunas de sus obras más conocidas sobre la relación entre ciencia y religión: *La ciencia y la divina revelación, o demostración de que entre las ciencias y los dogmas de la religión católica no pueden existir conflictos* (1881) y *Relaciones entre la filosofía especulativa y las ciencias físicas y naturales* (1899).

punto de vista de Ortí y Lara caía enteramente, en lo que toca al debate sobre ciencia y religión, en lo que dice Blondel en la *Lettre*, a propósito de «*l'extension abusive des sciences dans le domaine de la philosophie et de l'apologétique (...) En ce sens donc il est vrai de dire que pour ce qui intéresse le philosophe, «l'apologétique scientifique s'en va», qu'elle est morte, qu'elle n'a jamais été vivante*»; porque la relación entre ciencias y filosofía, ciencias y fe exige un nuevo planteamiento, no porque no tengan nada que ver entre sí<sup>48</sup>.

A la polémica —estimulada por el concurso convocado por la Academia de Ciencias Morales y Políticas en julio de 1877 sobre el tema «Demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos»— se sumaron otros apologistas, de los cuales es imposible ocuparnos aquí: los maestros de Menéndez Pelayo en la universidad barcelonesa Joaquín Rubió y Orts, y Francisco Lloréns y Barba; Miguel Mir, José Mendive SJ, Abdón de Paz, el mencionado integrista padre Joaquín Fonseca OP y el agustino, después obispo de Salamanca, senador y restaurador de los estudios eclesiásticos, Tomás de Cámara y Castro<sup>49</sup>.

Diversa es la obra del sacerdote catalán *Antonio Comellas y Cluet* (1832-1884), cuya pensamiento, en verdad estimable, se sitúa en la dirección renovadora del Cardenal González, al intentar secundar la restauración de León XIII, tal y como se expresa en el prólogo a su *Introducción a la*

<sup>48</sup> Blondel precisa con rigor su pensamiento al respecto, evitando todo equívoco: «*Pourtant il serait erroné de croire que les sciences n'ont aucun rapport foncier avec les questions vitales et aucun rôle dans la solution des grandes problèmes qui touchent notre destinée. Si c'en était le lieu, il y aurait toute une philosophie nouvelle des sciences à tenter pour établir que, si les théories des sciences positives ne peuvent aucunement être prises pour éléments matériels des constructions métaphysiques, elles ne sont toutefois pas arbitraires en leur fond, ni détachées du reste de la vie humaine qui forme, dans son ensemble, un seul et unique problème à résoudre. Le sentiment indistinct de cette liaison profonde, sans justifier l'erreur que je viens de signaler, explique comment tant d'esprits s'obstinent à garder une fausse position. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1893) (Paris: P.U.F. 1956) 11-12.

<sup>49</sup> Cf. la breve reseña de las obras y de estos apologistas y sus escritos en: D. de Pablo Maroto, *cit.*, 575-595.

*filosofía, o sea doctrina sobre la dirección de la ciencia* (Barcelona 1882), su obra más significativa, algunos de cuyos elementos adelantó ya en su escrito contra Draper *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia* (1880). De Pablo califica a Comellas de «espíritu gemelo al de Balmes en cuanto al poder especulativo»<sup>50</sup>, pues se acerca a la teoría crítica balmesiana, a la cual se aproxima también Menéndez Pelayo, en la búsqueda de convergencia entre idealismo y realismo.

Para Comellas, como para el neotomismo renovado, la cuestión de la relación entre ciencia y religión tiene que ver con el término de la intencionalidad cognoscitiva, el punto de convergencia de todo conocimiento. Es la cuestión de Blondel y lo es también del neokantismo de Marburgo. Blondel se suma en lo fundamental a este planteamiento renovado del problema crítico, viendo, efectivamente, en la *intentio cognitiva* el principio del dinamismo de la ascensión del entendimiento a Dios. En la misma óptica se colocará Karl Rahner dentro de la corriente trascendental, enriqueciendo el tomismo con las aportaciones del neokantismo y con la filosofía de Blondel. La singularidad de Blondel, inserto en la tradición agustiniana, frente al neotomismo (al cual seguirá fiel incluso Rahner) consiste en la forma voluntarista e *intuicionista* de concebir el conocimiento de lo real, bajo influencia de Newman y de Ollé-Laprune, mediante la intervención de «las fuerzas afectivas para una plena adhesión a la verdad». Se trata de una identificación del término del conocimiento con el objetivo del dinamismo trascendental del deseo («*volonté voulante*»). El método de la inmanencia como método de la *implicación* consiste en que «el estudio de este dinamismo de los seres nos lleva al descubrimiento de su *sentido*»: es desde el fin realizado del hombre, fin trascendente, desde donde se alcanza a conocer el despliegue de sus potencialidades, en lo cual consiste el conocimiento pleno<sup>51</sup>.

La diferencia con el neotomismo de la corriente trascendental germana y con la escolástica renovada de los españoles está en que éstos fundamentan la marcha del conoci-

<sup>50</sup> D. de Pablo, *cit.*, 584.

<sup>51</sup> T. Urdániz, *Historia de la filosofía*, vol. VI (Madrid 1978) 271 (ver pp.267-279).

miento hacia el objeto trascendente sobre el dinamismo de la *intentio noética* (Cardenal González, Comellas), que de ningún modo se podría sostener sin la «anticipación» (*Vorgriff*) del Infinito desconocido en el dinamismo del conocimiento (Rahner). Críticos como J.B. Lotz en *La experiencia trascendental* (1978), de esta impersonal delimitación, sin perfiles personales, del Infinito desconocido, han tratado de poner en relación el dinamismo cognitivo tal como es visto por Rahner con el despliegue de la totalidad de la persona, tendente siempre al Tú trascendente. Todo esto es conocido. Por lo dicho se comprenderá el sentido que Comellas da a su afirmación de que «con la intuición del Ser infinito está relacionada la aspiración al ideal de la ciencia, en cuanto esta aspiración y los esfuerzos por realizarla (dirigidos debidamente) proporcionan grande auxilio a la fe cristiana»<sup>52</sup>. La meta del «ideal de la ciencia» sólo puede lograrse en la vida futura, de acuerdo con la idea tomasiana de la visión beatífica como conocimiento de todo en Dios. Una filosofía que plantea correctamente el problema del dinamismo del conocimiento finito encuentra en la anticipación de su objeto el cauce de su consumación y, sin legitimar la fe como si de su prueba se tratara, viene, efectivamente, en su auxilio. ¿No es acaso esto lo que Blondel pretendía decir?

c) *La idea de la evolución incorporada a la teología en la apología del dogma y de la vida de la Iglesia*

Las controversias entre los apologistas y los protagonistas de la Modernidad se prolongan a lo largo del último tercio del siglo XIX, para dejar paso en el primer tercio del nuevo siglo a un replanteamiento completo de la apología de la fe. No podemos aludir aquí a la controversia de un buen número de apologistas hispanos con el nuevo rumbo racionalista de la crítica bíblica, inspirada por los introductores ilustrados del método histórico-crítico y la orientación crítico liberal de D. F. Straus y E. Renan. Un campo donde sin duda comenzó la teología española a recorrer hacia horizontes innovadores, que llevarían a la renovación de la

<sup>52</sup> A. Comellas y Cluet, *Introducción a la filosofía* (Barcelona 1883) 389s. Cita que proporciona J.L. Abellán, *cit.*, 502, y que me ha permitido reparar en el alcance real de la idea de Comellas.

exégesis y la moderna traducción de la Biblia de E. Nácar y A. Colunga OP<sup>53</sup>. Mezclada con la controversia bíblica y, por lo que interesa a la personalidad del P. González Arintero, está la controversia sobre el evolucionismo biológico introducida por el darwinismo<sup>54</sup>. El propio Arintero tomará parte en esta controversia para explicar la convergencia entre evolucionismo de las especies y enseñanza bíblica<sup>55</sup>.

La novedad del pensamiento del padre *Juan González Arintero OP* (1860-1928)<sup>56</sup> está, sin embargo, en el campo estricto de la teología, ampliamente motivado, como otros significativos dominicos españoles (y también franciscanos y agustinos) por la irrupción del modernismo<sup>57</sup>. Si había

<sup>53</sup> Ya hemos aludido a propósito de la apología de la armonía entre fe y ciencia en el campo de la investigación bíblica, señalando al respecto la obra del Cardenal González *La Biblia y la ciencia*. Destacaron, además, el sacerdote *Francisco Javier Caminero* (1830-1885), involucrado también en la polémica con el krausismo y muy valorado por Menéndez y Pelayo; el canónigo y luego obispo auxiliar de Toledo *Ramiro Fernández Valbuena* (1848-1922), el profesor del Instituto Bíblico de Roma, el *P. Lino Murillo SJ* (1852-1932), que habría de criticar duramente la obra eclesiológica del P. Arintero; los padres *Juan Abadal SJ* y *Juan Mir SJ*; y sobre todo, ya en la primera mitad del siglo XX los padres José María Bover SJ y Alberto Colunga OP y el canónigo salmantino Eloíno Nácar. Cf. breve reseña en: D. de Pablo, *cit.*, 586-590. Cf. también panorama y reseña de la moderna exégesis española en la primera mitad del siglo XX: L. Arnaldich Perot, *Los estudios bíblicos en España del año 1900 al año 1955* (Madrid 1957).

<sup>54</sup> Cf. breve reseña D. de Pablo, *cit.*, 590-594.

<sup>55</sup> Así en su escrito *El Hexámeron y la ciencia moderna* (Valladolid 1901). Ya antes había entrado en la controversia con su escrito *El diluvio universal de la Biblia y de la Tradición demostrado por la geología y la prehistoria* (Vergara 1891).

<sup>56</sup> Cf. A. Alonso Lobo, *Introducción a la obra de Arintero. La verdadera mística tradicional* (Salamanca 1980). A. Bandera, 'La obra eclesiológica del padre Arintero. Cronología con mística al fondo', *Ciencia tomista* 113 (1986) 497-526.

<sup>57</sup> Véase sobre la monografía de A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento* (Brescia 1987). De ella depende en lo fundamental la reseña de J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 7: *La crisis contemporánea, II (1875-1939)* (Barcelona 1993) 81-106 (La crisis del modernismo religioso). El planteamiento de Abellán insiste una vez más en su obra —por lo demás sin duda equilibrada— en la contraposición entre «reacción» y «progreso» como clave de interpretación del modernismo y de su condena, escapándosele por esto elementos determinantes de la pro-

correspondido a Newman, en su célebre obra *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), la aplicación del concepto de «desarrollo» (o «desenvolvimiento») al dogma, con el propósito de explicar la evolución doctrinal del catolicismo romano, Arintero hizo suya la tesis para aplicarla a la evolución misma de la *vida de la Iglesia*, origen del desarrollo dogmático. Esta idea se convirtió para él en la empresa que ocupó toda la segunda mitad de su vida y que tuvo su contexto propio en el modernismo como desviación y en la incorporación ortodoxa de los elementos ciertos que suponía el método de la inmanencia. En este sentido Arintero vivió bajo la sospecha, igual que Blondel, y también en su caso su correspondencia epistolar es de primera importancia para penetrar en la vivencia personal de aquel momento histórico. De la evolución dogmática se ocupó también su coetáneo *Angel Amor Ruibal* (1869-1930), el sacerdote y profesor del Seminario Central compostelano, autor de la extensa obra filosófico-teológica *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (Santiago 1914-1936) en 10 vols. Uno de estos problemas tratados por el teólogo compostelano, erudito y conocedor, además, de temas canónicos y filológicos, es el de la evolución del dogma, tratado en su escrito *Los criterios sobre el desarrollo de la dogmática* notablemente estudiado<sup>58</sup>, en paralelo con Blondel y con no menor profundidad y resolución. La propuesta sobre el mismo tema del *P. Francisco Marín-Solá OP* (1873-1932), en *La evolución homogénea del dogma católico* (Valencia 1923), responde ante todo al deliberado deseo de reconducir las cosas por caminos más alejados del modernismo, restando con ello alcance y acierto a su obra, sin por ello desmerecer su valor<sup>59</sup>.

blemática teológica involucrados tanto en el desarrollo como en la condena del modernismo.

<sup>58</sup> Cf. A. Torres Queiruga, 'La dialéctica del devenir teológico según Amor Ruibal y la crisis actual de la teología', *Compostelanum* 14 (1969) 197-263; y la obra doctoral del mismo autor: Id., *Constitución y evolución del dogma. La teoría de amor Ruibal y su aportación* (Madrid 1977); J.M. Delgado Varela, 'Evolución dogmática', *Estudios mercedarios* 13 (1957) 505-571.

<sup>59</sup> La obra conoció después una reedición en francés con notas en casi todas las secciones y una nueva sección (la 6ª), producto de las reacciones a la misma: *L'évolution homogène du dogme catholique*

Pero mientras Amor Ruibal estuvo fundamentalmente interesado por el hallazgo y aplicación de un método filosófico que poder aplicar a la interpretación del dogma. Arintero, un hombre nada ajeno al campo de las ciencias naturales, tomó de éstas el concepto biológico que aplicaría a la legitimación del dogma frente al modernismo de una manera enteramente original: el desarrollo de las doctrinas de la fe no es sino el resultado de un supuesto previo a las mismas: la «*evolución de la vida*» de la Iglesia. Su magna obra es *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*<sup>60</sup>. El P. Coderch, General de la Orden define con acierto la obra de Arintero como «bellísima, arrebatadora apología de la Vida

(Friburgo, Suiza 1924). Cf. la Introducción de E. Sauras OP a la ed. española de la ed. modificada: *La evolución homogénea del dogma católico* (Madrid 31963) 3-116. He aquí el duro juicio de A. Torres Queiruga sobre la obra: «Ciertamente la *explicación tradicional* apoyada en una continuidad estrictamente *lógica* —con su larga teoría de discontinuidad entre lo «virtual» y lo «formal» revelado (...) se ha mostrado inviable»; para terminar aludiendo a las explicaciones últimas con una valoración no muy distinta a la que merece Marín Solá, y una ponderación muy superior de cuanto hicieron los pioneros: «Los trabajos de Rahner y Schillebeeckx algo han avanzado, sin alcanzar con todo, ni la complejidad de Newman y la escuela de Tubinga ni la profundidad de Blondel y Amor Ruibal». A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1987) 457s.

<sup>60</sup> Obra en 4 vols., fruto de tres períodos de docencia y reflexión: 1º) Cátedra de «Apologética y Eclesiología» del convento de San Esteban, de Salamanca (1898-1900). 2º) Tres años en Valladolid para la fundación del Centro de Estudios Apologéticos y Academia de Sto. Tomás, donde adelantó el núcleo de su tesis en el discurso inaugural de 1900, publicado después con el título *La crisis científico-religiosa*. 3º) Vuelto a Salamanca, publica los vols.: III. *La evolución mística* (1908), que alcanzaría pronto vida propia, aun formando parte del conjunto de la obra, y IV. *Mecanismo divino de los factores de la evolución eclesiástica*. Después del curso 1909-1910 como profesor en el *Angelicum* de Roma, de nuevo en Salamanca edita en 1911 los dos vols. restantes (I. *Evolución orgánica*; II. *Evolución doctrinal*). Cf. la Presentación a la moderna ed. de los vols. I-II y IV de la obra (ahora en 3 vols., exceptuado el III original) por el P. Arturo Alonso Lobo OP: J. González Arintero OP, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (Madrid 1974, 1975 y 1976) 3 vols.; y véase el *Apéndice histórico crítico sobre la eclesiología arinteriana* (vol.III, pp.XVII-XCIX). Cf., finalmente, la moderna ed. del vol.III original independiente: *La evolución mística* led. B.A.C.I (Madrid 1968).

de Santidad de la Iglesia»<sup>61</sup>. Lo que Arintero pretende legitimar no es la reducción modernista del dogma católico a la idea que lo vehicula, al modo liberal, sino la evolución misma de la doctrina de fe por referencia a la evolución de la vida de la Iglesia como obra del Espíritu, que hace crecer el cuerpo místico de Cristo, del cual recibe la vitalidad. Arintero hace suya la idea modernista de la evolución, pero cambia su contenido: no se trata de *transformación*, como los modernistas pretenden, y cuyo término es la muerte misma de la Iglesia, sino de *evolución*, crecimiento orgánico del cuerpo vivo<sup>62</sup>, que Arintero avala con la autoridad del *Commonitorium* del Lerinense<sup>63</sup>.

Al margen de que el contexto histórico igualó en parte sospechas de enemigos y propios sufrimientos de Arintero y de Blondel, hay una conexión entre ambos, en cuanto los dos remiten a la forma peculiar del *crecimiento de la tradición*<sup>64</sup> de fe en la Iglesia como nexos entre hechos históricos

<sup>61</sup> Carta del P. G. Fr. Jerónimo Coderch OP al M. R. P. Mtro. Fr. Juan G. Arintero, del 20 octubre 1908, en la Presentación de A. Alonso Lobo OP al vol. III (1976), p.IX.

<sup>62</sup> Arintero explica dónde se sitúa. Tras fustigar los extremos, el estatismo de los inmovilistas («adanistas») y el progresismo destructor que crea algo nuevo sin continuidad con lo antiguo, explica su distanciamiento frente a ellos: «el exageradamente *estático* de los protestantes fideístas u 'ortodoxos' y de ciertos católicos tradicionalistas que prescinden de las leyes de la vida; y el *dinamismo-transformista* de los protestantes 'liberales' y de algunos eruditos que —estando en realidad tocados del criticismo, del racionalismo, del naturalismo... y de todos esos *ismos* que conducen al modernismo desolador— con todo presumen aún de *católicos*: los cuales confunden cierto modo del progreso vital de la verdadera *evolución*, con el retroceso real de la *disolución y transformación*». *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* I, 36.

<sup>63</sup> Cf. S. Vicente de Lerins, *Commonitorium*: PL 50, 667-668.

<sup>64</sup> Cf. la concepción de la Tradición por González Arintero, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* III, 187ss; 277ss (evolución doctrinal): «La *Tradición viviente* es, pues, más bien una 'ley de vida'... que no un conjunto de doctrinas (...) Escrita de este modo la divina verdad en el corazón de los fieles, no es letra muerta e intangible como la de un pergamino, sino que es verdaderamente *espíritu y vida*; y por lo mismo, crece y se desarrolla al compás de la inteligencia cristiana (...) Si, pues, la Iglesia con su Tradición existió antes que las Escrituras, mostrando que podía pasar sin ellas, éstas, en cambio, ni hubieran podido existir ni servirían apenas nada sin la Iglesia» (III, 208 y 214). Cf. comparativamente M. Blondel, *Histoire et dogme* (incluido en la ed. cit. de *Lettre*),



y de fe, pero mostrar aquí el modo en que ambos lo explicitan y cuál es además su relación con la crisis modernista<sup>65</sup> supera estas reflexiones.

MONS. ADOLFO GONZÁLEZ MONTES  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

## SUMMARY

The author presents the most outstanding figures of catholic apologetics in Spain from 1850 to 1930. He presents the work of the two great figures who fill the first half of the 19th century: *Jaime Balmes* and *Juan Donoso Cortés*. He then goes on to the second half of the 19th century which saw the dispute between Catholicism and liberal krausist (from the importation of the German idealist philosophy of C. Ch. Krause) movement, brought into Spain by J. Sanz del Río. He pays special attention to the debate between *M. Meléndez y Pelayo* and liberalism over the relationship between science and religion and the fidelity to the Spanish renaissance tradition. He reviews an important number of intellectual apologists in the Hispanic catholic tradition (among them: J. M. Ortí y Lara, Zeferino González, A. Comellas y Cluet, T. de Cámara y Castro). Above all, he focusses on the conflict between religion and science and the incorporation of the idea of «evolution» into the understanding of the development of doctrine, due to *Juan González Arintero* and *Ángel Amor Ruibal*.

202ss: «Voilà en quel sens profond, dès qu'il s'agit de trouver le surnaturel dans l'Histoire Sainte et dans le dogme, l'Évangile n'est rien sans l'Église, l'enseignement des Écritures, rien sans la vie de la chrétienté, l'exégèse, rien sans la Tradition, —la Tradition catholique qui, par excellence, nous apparaît ici, non plus comme une puissance limitative et rétrograde, mais comme une force de développement et d'expansion. Par sa difelité à faire fructifier le talent qu'elle se garde bien d'enfourir, elle conserve moins qu'elle ne recouvre: elle n'atteindra l'alpha qu'à l'omega» (p.214). Sobre el concepto de tradición de Blondel en relación con Newman: P. Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme* (París 1988).

<sup>65</sup> Véase A. Alonso Lobo, 'La «revolución», clave y riesgo de la aventura intelectual arinteriana', *Studium* 7 (1967) 127-133. C. Izquierdo, *Blondel y la crisis modernista* (Pamplona 1990).