

## PENSAMIENTO CATOLICO ENTRE REVOLUCION Y RESTAURACION (1830-1870)

Cuando en febrero de 1831 sube al trono Gregorio XVI, el nuevo papa no recibe de los pontificados anteriores una herencia espiritual brillante. Los historiadores de la teología están de acuerdo al afirmar una profunda decadencia del pensamiento católico a los comienzos del siglo XIX<sup>1</sup>. Este dato contrastaba con la situación del pensamiento protestante de la época en trance de producir en conexión con el Idealismo una de las más brillantes síntesis ideológicas de todos los tiempos. El catolicismo había salido malparado del siglo de las luces. La revolución de la razón programada por los ilustrados intentó poner fuera de juego al factor histórico "revelación" y la revolución de la libertad llevada al triunfo por la burguesía socavó el principio de la autoridad. El vendaval revolucionario del 79 aniquiló en Francia los hogares de pensamiento católico. En España e Italia las viejas escuelas conventuales habían perdido el esplendor de la época barroca. Las facultades de teología y filosofía languidecían entre intentos modestos de escolástica decadente o de eclecticismo. En Alemania, por el contrario, una clase culta reacia a toda revolución social o política, concentra sus esfuerzos más en la revolución de las mentes que en las de las barricadas. Esta precaria situación del pensamiento tradicional católico hace exclamar a uno de los historiadores del mismo: "ad omnium tristissimam theologicae scientiae epocham accedimus"<sup>2</sup>.

Cuatro factores, según E. Hocedez, determinan tal situación: 1) la filosofía del *racionalismo*, que aspira a construir una nueva cultura en la que la razón individual sea el supremo árbitro de la verdad y del error, del bien y del mal. Es la obra que inicia Descartes, que continúan los pensadores de la Ilustración y que encuentra en la filosofía clásica germana su

<sup>1</sup> Nuestra exposición se ciñe a los cuatro decenios que preceden a la celebración del concilio Vaticano I (1830-1870). Para una visión más amplia de la teología y filosofía católicas de este período ver: E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris 1947-52); J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris 1904); H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae* (Oeniponte 1903-13) V, 2, 573-1080; K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zum Gegenwart* (München 1886); H. Brueck, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland in 19. Jahrhundert* (Mainz 1887-1891) II-III; L. Scheffczyk, *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie in 19. Jahrhundert* (Bremen 1965).

<sup>2</sup> H. Hurter, *Nomenclator literarius*, V/2, 831.

formulación más madura. Esta exaltación de la subjetividad como razón provoca una reacción afectivo-sentimental que, encauzada durante el siglo XVIII por hombres como Jacobi, Herder y Rousseau, produce bajo influjos del pietismo romántico las obras geniales de Schleiermacher y Kierkegaard. La exaltación que en las mismas se hace de la subjetividad como sentimiento y experiencia místicas preparan el terreno a los fideísmos existencialistas de nuestro siglo. 2) El *Jansenismo*, que distrajo a las mejores plumas católicas de la centuria precedente, impidiendo su dedicación a trabajos en los que los dogmas centrales del cristianismo fueran confrontados con la nueva experiencia de la realidad que estaba cuajando. La resistencia obstinada que los jansenistas adoptaron frente a Roma favoreció la difusión de doctrinas eclesiológicas, que encontrarán después formulación en el sínodo de Pistoia y que no llegarán a ser superadas hasta el Vaticano I. 3) El *absolutismo* de los gobiernos del Siglo de las luces, quienes declarándose a favor de las iglesias nacionales e interviniendo en materias religiosas, contribuyeron al desarrollo de las crisis galicanas de la época. El problema, aunque se refiere a las relaciones iglesia-estado, influyó de manera negativa en el desarrollo de las ciencias sagradas. 4) El *olvido y desprecio* hacia la escolástica. Una tradición escolar que vegetaba lánguidamente en España e Italia no pudo repensar vigorosamente los principios cristianos en función de la nueva situación cultural. Un racionalismo importado de cuarta o quinta mano penetra en los centros de cultura religiosa dando lugar a un eclecticismo pobre y desorientado<sup>3</sup>.

El racionalismo de los siglos XVII-XVIII se presentó como una creación típica del sentimiento de autonomía que animó al humanismo moderno. Su origen habría que rastrearlo en los movimientos autonomistas de la época del Renacimiento y en los librepensadores del siglo XVII. El descubrimiento de la subjetividad, llevado a cabo por los hombres del Renacimiento, inicia el proceso de objetivaciones de la misma a lo largo de cuatro centurias. Una de ellas es el racionalismo, en la que la subjetividad viene definida como razón teórica y el mundo objetivo enjuiciado y transformado desde la misma. El dogma central del racionalismo, pues, consiste en la exaltación de la razón teórica a fuente única de verdad y a norma suprema de la praxis. En cuanto fenómeno histórico el racionalismo se desarrolla paralelo a la interpretación laica de la existencia humana y de sus condicionantes. Los escritos de Hobbes la impulsan decisivamente durante el siglo XVII. La despersonalización de la idea de Dios llevada a cabo por Spinoza substraer también por entonces los presupuestos de una interpretación positivista, centrada en una revelación sobrenatural, de la historia humana. Las ideas ilustradas, monopolio en un primer período de los clanes de filósofos, son llevadas a los salones por los autores de la Enciclo-

<sup>3</sup> E. Hocedez, *Histoire de la theologie*, I, 14-21.

pedia. Durante la segunda mitad del siglo XVIII la emancipación de la subjetividad de toda heteronomía inspira las Críticas de Kant. De poco sirven los esfuerzos del tradicionalismo católico y del pietismo protestante en pro de una rehabilitación de la visión supernaturalista del mundo. En vísperas de la Gran Revolución el filosofismo monopoliza los hogares de las gentes y se perfila cada vez con contornos más definidos un conflicto agudo entre religión y cultura <sup>4</sup>.

El racionalismo, aplicado a la gnoseología religiosa, confinó las fuentes del conocimiento creyente al ámbito de la subjetividad. Revelación y fe dejan de acontecer en la historia para tener lugar en la subjetividad como razón. Así lo exigió el dogma de la autonomía absoluta de la diosa razón. Consecuente con éste, el hombre ilustrado resuelve los problemas religiosos con la mera razón, descartando cualquier tipo de autoridad manifestada en la objetividad de la historia o de la sociedad. Se puede aceptar como verdadero solamente aquello que es demostrable y evidente a la razón. En el imperio de la razón y de la libertad, allí donde ambas son los árbitros supremos de la verdad y del error, del bien y del mal, no hay lugar para heteronomías que impongan a la subjetividad del hombre un criterio de verdad o una norma de conducta <sup>5</sup>. El magisterio romano de mediados del siglo XIX nos describe el racionalismo religioso en dos proposiciones del Syllabus: "Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit". Consecuentemente "omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi derivant; hinc ratio est princeps ac norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat" <sup>6</sup>.

Paralelo al triunfo de la subjetividad como razón acontece el de la subjetividad como libertad. La palabra *liberal*, acuñada en España a principios de siglo para designar una determinada actitud política, polariza las

<sup>4</sup> La historiografía se viene ocupando insistentemente de los fenómenos del racionalismo y de la Ilustración. De las interpretaciones burguesas de Dilthey y de Cassirer se ha pasado a las sociológicas de Horkheimer y de Adorno. Aquí prescindimos de valoraciones globales del fenómeno y centramos el interés sobre las repercusiones del mismo en la religiosidad europea. A este propósito ver: J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie* (Berlín 1970) 87 ss.; M. Horkheimer - Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt am M. 1969) 9 ss., 88 ss.; E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932); P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)* (Paris 1934-1939); P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle de Montesquieu a Lessing* (Paris 1946); J. F. Roehr, *Briefe über den Rationalismus* (Aachen 1813); L. Olle-Laprune, *La raison et le rationalisme* (Paris 1906).

<sup>5</sup> A este propósito es suficientemente expresiva la obra que M. Kant dedica a finales del s. XVIII al tema religioso: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Königsberg 1793).

<sup>6</sup> Denzinger, 1703-1704.

controversias político-religiosas de la época. La libertad simbolizaba para muchos la civilización y el progreso que fascinaban a la sociedad burguesa. El radicalismo de los liberales revolucionarios y postrevolucionarios obligó a la Iglesia católica a ponerse en guardia ante un sistema en el que parecía latir una secularización total de la cultura. La palabra libertad, no obstante, significaba también muchas de las mejores conquistas de la sociedad moderna. ¿Qué actitud, pues, cabría adoptar ante el nuevo orden de ideas y cosas que impera a mediados de siglo? ¿Repulsa, aceptación o adaptación? Una aceptación, ¿no implicaría acaso infidelidad a la esencia del cristianismo? y una condena global ¿no relegaría a la religión a una situación de aislamiento en una sociedad estructurada según los principios liberales? <sup>7</sup>.

Cuando el Racionalismo y la Ilustración habían consumado ya la “revolución de los espíritus”, los burgueses descendieron a las barricadas para hacer triunfar los principios liberales en la sociedad. En el mundo nacido de ambas revoluciones la religión se encontró incómoda. El cuasi monopolio espiritual ejercido por el filosofismo en las minorías cultas centro-europeas empeoró la situación. El pensamiento católico vegeta sin vigor, protegido por los muros de los conventos contra influjos venidos del exterior o purificado con anatemas contra desviaciones serpeantes en el interior. Todo ello reforzó el convencimiento de la incompatibilidad entre Catolicismo y cultura, religión y progreso. En nombre de la razón y de la libertad se combate a las formas supernaturalistas y autoritarias de religiosidad. La actitud mental del creyente que por vía de autoridad solucionaba el problema de la verdad no pareció admisible al hombre de ciencia habituado a demostrar racionalmente las propias aserciones. En los círculos de intelectuales cundió la opinión de que era imposible un acuerdo entre catolicismo y cultura moderna <sup>8</sup>. Para el burgués liberal la religiosidad católica representaba el oscurantismo, la superstición y el retroceso material y social. Por eso proponía una substitución de la misma por el culto a la razón y a la libertad, símbolos de la civilización y del progreso. Muchas élites liberales y progresistas verán en la Iglesia católica a lo largo del XIX

<sup>7</sup> Sobre el desarrollo histórico del Liberalismo y de sus incidencias en la religiosidad europea cf. Th. P. Neill, *The Rise and Decline of Liberalism* (Milwaukee 1953); W. Nigg, *Geschichte der religiösen Liberalismus* (Zürich 1937); D. Bagge, *Les idées politiques en France sous la Restauration* (Paris 1952); E. Barbier, *Histoire du catholicisme liberal et du catholicisme social en France* (Bordeaux 1923) 5 vols.; G. Martina, *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo* (Roma 1959); J. Schröder, *Der Liberalismus in der Geschichte* (Trier 1883).

<sup>8</sup> Esta opinión no era exclusiva de la intelectualidad acatólica. Los teólogos romanos la compartían. Así lo da a entender una proposición del Sílabo en la que se condena como errónea la opinión de quien defendiera la conciliación entre el Romano Pontífice y la civilización burguesa. Transcribo el texto condenado. “Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo, et cum recenti civilizate sese reconciliare et componere”. Dz. 1780.

un factor autoritario y tradicionalista y, por lo mismo, uno de los primeros obstáculos a superar en la lucha por la libertad, la democracia y el progreso.

La actitud conservadora y apologética de la mayoría de los pensadores católicos frente al racionalismo y liberalismo ocasionó un distanciamiento progresivo de los hombres de las ciencias y las letras respecto a la Iglesia. Si a ello se añade que los centros de estudio dirigidos por la Iglesia no concedieron la importancia debida a las ciencias de la naturaleza que tanto progresan durante los siglos XVII-XVIII y que mientras un nuevo tipo de saber de metodología empírica creaba una versión diversa del mundo aquéllos permanecían aferrados a formas mentales de escolástica decadente, no es de extrañar que lo que hoy entendemos por cultura burguesa apareciera desconectada de la religiosidad católica. Durante la primera mitad del siglo XIX aquélla se apodera de los círculos cultivados de Europa. El pensamiento católico se encuentra desprestigiado. Ante tal hecho urge una labor dura de reconquista de los espíritus. De esta necesidad surge una de las manifestaciones más nobles del pensamiento católico moderno: *la apologética*. En el fondo de la literatura teológica y filosófica de la primera mitad del siglo XIX, sea en las especulaciones de los teólogos germanos o en los ensayos brillantes de Chateaubriand y Lamennais, en las utopías del tradicionalismo o en los esfuerzos del neoescolasticismo se encuentra latente una aspiración única: la rehabilitación del catolicismo ante el mundo legado por el racionalismo, la Ilustración y la revolución.

\* \* \*

El problema de fondo con el que se debate el pensamiento católico a los comienzos del siglo XIX es el de las relaciones globales entre la interpretación del cristianismo elaborada por la tradición y la nueva versión de la religión, de la sociedad, etc., programada por la cultura burguesa. Las controversias en torno a aspectos parciales de aquél ocupan gran parte de la actividad teológica de los pontificados de Gregorio XVI y Pío IX. Dos de ellas versaron sobre otras tantas cuestiones fundamentales de metodología teológica: 1) las relaciones entre la razón y la fe en el quehacer teológico y 2) la conciliación de la antítesis autoridad doctrinal-libertad científica tanto en la investigación filosófica como teológica.

Tales cuestiones se originan en el espíritu del humanismo moderno y en su reducción de los principios del conocer y del obrar al ámbito de la subjetividad individual. Por una parte, la progresiva divinización del sujeto acontecida en la filosofía del Racionalismo e Ilustración incide en el campo de la gnoseología religiosa confinando los factores revelación-fe en la subjetividad. El viejo esquema naturaleza-sobrenaturaleza es batido en

retirada por la físico-matemática y los filósofos sacan las consecuencias: en la interpretación ilustrada de la religión no hay lugar para una verdad sobrenatural ni en su origen ni en su inteligibilidad. Por otra parte, la exaltación de la autonomía individual inspira al liberalismo científico que pone en tela de juicio toda autoridad doctrinal. En el ámbito del pensamiento católico el fenómeno hace cristalizar un conflicto agudo entre el magisterio jerárquico que interpreta la revelación y la libertad del pensador individual que la investiga. A ello habría que añadir que el descubrimiento del devenir y de la historicidad efectuado por la tardía Ilustración y el Romanticismo contribuyó a crear en los teólogos una viva conciencia de la evolución y progreso de las doctrinas que contrastaba con la mentalidad fijista de la tradición.

No es difícil diferenciar varias fases en el desarrollo del debate en torno al método teológico. Durante las primeras décadas del siglo XIX las críticas de racionalistas e ilustrados a la religiosidad tradicional dan origen a una literatura predominantemente apologética preocupada de reafirmar el carácter sobrenatural del cristianismo frente a las interpretaciones naturalizantes del mismo. En esta tarea coinciden fuerzas tan dispares como la neoescolástica católica y el neopietismo luterano. A medida que el siglo avanza, la presión de la crítica racional decrece con lo cual la reflexión teológica abandona progresivamente su carácter apologético y se repliega sobre sí misma para preguntarse por la propia naturaleza y método. Es el momento en el que intenta asimilar la "ratio" moderna en el quehacer teológico. El debate polariza pronto en torno a temas como el misterio, la presencia y función de los factores fe-razón en la ciencia sagrada, el uso de la filosofía en teología, etc. A este propósito, los teólogos centroeuropeos, más en contacto con el Idealismo y sus derivaciones propugnaron una teología o racionalizante o historicista y rechazaron la vieja escolástica como inadecuada a la coyuntura cultural. La teología latina, por el contrario, más preocupada por mantenerse fiel a la tradición que en adaptarse al pensamiento contemporáneo, prefirió la elaboración de síntesis de indudable ortodoxia aun a costa de perder actualidad. La tercera fase de la evolución del problema nos sitúa ya a las puertas del concilio Vaticano I. El debate se centra en la asimilación de la idea de libertad en la metodología científica. Con otras palabras: fijar las relaciones entre la libertad y autonomía del científico con la autoridad de la revelación, de la fe y del magisterio, cuando de hacer ciencia católica se trata.

\* \* \*

Las presiones de la crítica racionalista-liberal al pensamiento católico tradicional y la progresiva penetración de planteamientos y conatos de

solución propuestos por aquélla a los problemas en debate, hace aparecer en el catolicismo corrientes de pensamiento divergentes e incluso contradictorias. A menudo el desacuerdo entre las mismas no se limita a soluciones diversas a problemas concretos. Da la sensación de tener raíces más profundas. La divergencia alcanza a los principios sobre la naturaleza y método del quehacer teológico. De ahí se derivan modos divergentes de enfrentarse con los problemas propuestos al catolicismo por la cultura burguesa. Se operaba además, con valoraciones contrarias de las aportaciones de ésta a la civilización. Para unos aparecía como intrínsecamente mala, inconciliable con los valores esenciales del cristianismo y por lo mismo, acreedora de una condenación y repulsa globales. Para otros era susceptible de asimilación en porcentaje amplio y apta para ser integrada con las necesarias correcciones en el patrimonio de la tradición católica.

A finales del primer cuarto de siglo se perfila con claridad una orientación racionalizante en la teología católica. Los documentos emanados de Roma la dan un nombre: "Rationalismus moderatus" o Semiracionalismo. Sus representantes más ilustres, G. Hermes (1775-1831) y A. Günther (1783-1863) son cabeza de dos escuelas teológicas importantes en la Alemania de la primera mitad de siglo. El primero se enfrenta con el criticismo kantiano<sup>9</sup> e intenta superar el escepticismo y la duda mediante una fundamentación racional del acto de fe. Este consiste en un asentimiento necesario motivado por una demostración racional de lo creído. El problema se centra, por consiguiente, en la motivación del acto de fe. ¿Cuál es el camino que conduce a la creencia y cómo justifica la verdad de su asentimiento aquél que cree? Hermes aporta una respuesta que consta de tres hitos fundamentales: un punto de partida, un camino a recorrer, una meta de llegada. El punto de partida de toda investigación teológica es la duda. Tributario de la metodología cartesiana y, quizá en mayor medida de la propia experiencia personal, establece como punto cero en la búsqueda de la verdad. El creyente debe de poner en duda su fe para no prejuzgar desde los comienzos el resultado de su investigación. Situado en esta indiferencia inicial ante toda autoridad extraña a la razón, Hermes emprende el camino hacia la fe. A ella nos conduce la razón, la cual, mediante una legitimación filosófica de los fundamentos del cristianismo, nos sitúa en un estado de certeza o persuasión respecto a la verdad del mismo. El asentimiento dado en este estado de certeza es la fe. La tesis fundamental,

<sup>9</sup> Hermes, profesor de dogmática en Münster, desarrolla sus ideas en la *Philosophische Einleitung in die christcatholische Theologie* del año 1819. Trasladado poco después a Bonn, publica en 1829 la *Positive Einleitung*. La *Christkatholische Dogmatik* apareció después de su muerte. Exposiciones más detalladas de la teología hermesiana sobre la fe en E. Hocedez, *Histoire...* I, 177-95; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit* (Münster 1873) IV, 208 ss.; R. Aubert, *Le probleme de l'acte de foi* (Louvain 1945) 103-12.

pues, del teólogo de Bonn consiste en concebir el acto de fe como un asentimiento intelectual necesario motivado por una rigurosa demostración racional de la verdad creída.

Mientras que el uso de la "ratio" practicado por Hermes es previo a la fe, el de Günther es posterior a la misma. Convencido de la capacidad de la razón para lograr una demostración de los contenidos de la fe se lanza a la creación de un sistema dogmático racional. Sus puntos de referencia son el Cartesianismo en el que se inspira y el Hegelianismo al que combate. El pensador vienés opone al pan-enteísmo hegeliano una versión dualista del cristianismo formulada en categorías idealistas tomadas en gran parte del mismo Hegel. Equipado con la jerga conceptual que le ofrecen el Racionalismo e Idealismo se dedica a demostrar la coherencia intrínseca de los dogmas cristianos. Con ello aspira a mostrar al mundo burgués una creencia rigurosamente ensamblada en una síntesis científica y, por lo mismo, adaptada a las exigencias de un entorno cultural. El problema, pues, con que se debate Günther no es el arribo a la fe o la legitimación de los motivos del acto de creer, como era el caso de Hermes. Sus esfuerzos se centran más bien en la articulación racional de la fe ya poseída. De la fe recibimos los misterios sobre los cuales la razón opera hasta demostrar la necesidad intrínseca de los mismos. El contenido de la creencia deviene así objeto de ciencia y la teología se transforma en saber racional en torno a lo revelado. Cuando el espíritu humano ha descubierto el mensaje revelado entra en acción la razón para demostrar la coherencia de lo creído. El resultado de las intentonas de Hermes y Günther es el mismo: una *theologia rationis*. Aquél racionaliza el conocimiento religioso en el proceso psicológico que precede al acto de creer. Este en el quehacer intelectual que formula sus contenidos, los sistematiza e interpreta<sup>10</sup>.

Los esfuerzos de la teología racionalizante nacían de motivos nobles y en el fondo su intención era apologética. Por una parte, se deseaba romper el aislamiento cultural del pensamiento católico dialogando con la cultura circundante y asimilando porciones notables de la misma. Por otra parte existían motivaciones de índole pastoral, tales como la de recuperar para la Iglesia la influencia perdida en ambientes universitarios y en el pueblo. No se puede tampoco pasar por alto la aspiración secreta del pensamiento católico alemán a superar el complejo de inferioridad de su ciencia respecto a las brillantes síntesis que por entonces construían los pensadores protes-

<sup>10</sup> Para un conocimiento más amplio de la obra y pensamiento de A. Günther cf. K. Beck, *Offenbarung und Glaube bei A. Günther* (Wien 1967); P. Knoodt, *A. Günther. Eine Biographie* (Wien 1881) 2 vols.; F. Lakner, 'Die "Idee" bei A. Günther. Historische Voraussetzungen der Grundkonzeption von Günther philosophisch-theologischen Organon', *Zeitschrift für katholischen Theologie* 59 (1935) 1-56, 197-254; J. Pritz, *Glauben und Wissen bei A. Günther* (Wien 1967); P. Wenzel, *Das Wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus* (Essen 1961); E. Winter, *Die geistige Entwicklung A. Günthers und seiner Schule* (Paderborn 1931).

tantes a la zaga del Idealismo. A ello habría que añadir razones de carácter personal. Tanto estos pensadores germanos como sus contemporáneos franceses proyectaron la problemática religiosa personal sobre su teología, tratando de dar valor universal a la crisis subjetiva que les había tocado vivir y solucionar<sup>11</sup>.

El éxito del Semiracionalismo se debió en gran parte a la habilidad con que sus autores supieron dar al movimiento un carácter progresista y un bagaje conceptual adaptado a los gustos de la época. Las minorías cultas católicas fueron pronto seducidas por la novedad. Y en el fondo lo que triunfaba no era tanto un sistema cuanto una actitud intelectual. La razón, sin embargo, del éxito del semiracionalismo se convirtió paradójicamente en el motivo de su ocaso. Ideología de circunstancias triunfó y pereció con el momento cultural que la ocasionó y dio sentido. El criticismo kantiano y la especulación hegeliana fueron la razón de ser del pensamiento semiracionalista y también su razón de perecer. Cuando hacia mediados de siglo una metodología científica positiva invade las universidades las simpatías hacia el idealismo hacía más de una década que habían languidecido. Cuanto más la vigencia de sistemas nacidos al amparo de aquél.

Un factor importante del semiracionalismo en cuanto actitud científica fue su actitud crítica ante la Escolástica. Esta falta de solidaridad con una forma mental tan arraigada en el catolicismo implicó un grave riesgo para los hombres creadores de la nueva ideología. Roma lo tuvo muy en cuenta a la hora de decidir sobre la ortodoxia del sistema. Tanto más cuanto que los papas de la restauración creyeron ver en la vieja filosofía medieval un poderoso auxiliar para superar la anarquía ideológica de la época postrevolucionaria. Cuando durante los decenios 30-50 se inicia el renacer del pensamiento medieval toda una serie de críticas al mismo devienen lugares comunes en las clases cultas. Se le acusa de intelectualismo, de sutilidad dialéctica, de carencia de perspectiva histórica, de inadaptación al desarrollo de las ciencias, de estancamiento en una problemática arcaica e inactual... Se llegó, incluso, a reducir las diferencias entre las teologías centroeuropeas y el magisterio romano —de él hablaremos más adelante— a un conflicto entre neoescolástica y filosofía contemporánea. Al multiplicarse los ataques desde diversos sectores del catolicismo, Roma se decidió a intervenir saliendo en defensa del pensamiento tradicional en contra de las críticas al mismo.

\* \* \*

En el devenir de la cultura el espíritu oscila con movimiento pendular entre extremos opuestos en busca de un equilibrio que no logra conseguir.

<sup>11</sup> Sobre las motivaciones de tipo personal subyacentes en las opciones de los teólogos racionalizantes cf. E. Hocedez, *Histoire...* I, 84 ss., 177 ss.; II, 39 ss.

Esta ley se cumple también en el pensamiento religioso de la primera mitad del siglo XIX. Paralelo a las tendencias racionalizantes vemos nacer y desarrollarse un movimiento de desconfianza y de abierta oposición a la razón. El terreno había sido preparado en el sector de habla francesa por pensadores como Pascal o Rousseau y en el de habla germana por Herder, Lavater y Hamann. Los primeros encarnaron el ingrediente jansenista siempre vivo en la religiosidad gala. Los segundos recogieron el fideísmo de la tradición luterano-pietista. El triunfo, por otra parte, del Romanticismo preludiaba que la época del culto a la diosa razón estaba a punto de pasar a la historia. La estética romántica batió en retirada a la ilustrada de la norma y del precepto. Poco a poco fue abriéndose paso una nueva experiencia de la realidad en la que prevalecían la pasión y la emotividad sobre la razón y la libertad ética sobre la autoridad jurídica. El movimiento romántico con sus preferencias por ambientes medievales, ruinas sacras y nocturnos actuó como fuerza revitalizadora de una religiosidad difícilmente encasillable en los compartimentos del "L'esprit de Geometrie" del racionalismo cartesiano. Con ello se redescubrió la dimensión arracional de la experiencia y el sentido del misterio en la actitud religiosa. Signo del cambio acontecido fue el triunfo de la apologética de Chateaubriand, que abandona toda legitimación filosófica de la creencia prefiriendo motivarla en el sentimiento estético causado por la belleza inherente a las creaciones del cristianismo.

La reacción antirracionalista dentro del pensamiento católico toma cuerpo en los movimientos tradicionalista y fideísta<sup>12</sup>. El problema fundamental de ambos es el de la naturaleza del conocimiento religioso. En definitiva una variante en la cuestión genérica de las relaciones fe-razón. El Tradicionalismo-fideísmo aporta una actitud contraria a la del racionalismo en la solución del problema. En dos proposiciones condensa Hocedez la doctrina tradicionalista: 1) "la razón individual abandonada a sus propias fuerzas es incapaz de conseguir y, sobre todo, de conocer con certeza las verdades morales y religiosas". 2) Estas tienen su origen en una revelación primitiva que es transmitida infaliblemente por la tradición. El consentimiento general de la humanidad o el sentido común devienen de este modo criterio único de toda certeza<sup>13</sup>.

Los escritos de F. de Lamennais (1782-1854) contienen la sistematiza-

<sup>12</sup> Entre los representantes del Tradicionalismo se cuentan Bonald, De Maistre, Lamennais en Francia, Ventura en Italia, Donoso Cortés en España, Ubags en Bélgica... A ellos hay que añadir los nombres de los fideístas Bautain y Bonnetty. Cf. M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Traditionalisme et Ultramontanisme* (Paris 1980); L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle avant la renaissance thomiste et son rapport avec elle* (Paris 1955); A. Cristofori, *Il pensiero religioso di G. Ventura* (Milano 1927).

<sup>13</sup> *Histoire...* I, 105.

ción más desarrollada de la ideología tradicionalista<sup>14</sup>. Discípulo de Bonald (+1840), va más lejos que el maestro en sus afirmaciones e insiste menos en el origen y transmisión de la doctrina que en el motivo que mueve a aceptarla. El principio básico del sistema no lo encuentra, como su maestro, en el origen divino del lenguaje sino en la idea de Dios creída por el testimonio del género humano. La inteligencia individual es falible y, como tal, no puede llegar por sí sola a la verdad. Si se quiere evitar el escepticismo, no existe otra salida que la existencia de una razón infalible que nos lleve a la certeza. Esta no puede ser la razón individual sino la razón general de todos los hombres. El camino para superar el escepticismo es la aceptación de aquello que cree toda la humanidad. La fe en el testimonio del género humano engendra la certeza de los individuos de manera correlativa a como la fe en el testimonio de Dios hace posible la certeza del género humano. Dios ha revelado a la humanidad la verdad y la palabra y es por ésta por la que aquélla se transmite. El género humano posee la idea de Dios porque El se la ha donado. El individuo recibe esta idea por el testimonio del género humano que la ha aceptado y la transmite. De este modo "la razón general de los hombres o la razón humana es la regla de la razón particular de cada hombre, como la razón de Dios, primitivamente manifestada, es el principio y la base de la razón humana"<sup>15</sup>.

Lamennais poseía la finura de espíritu que capacita a los talentos carismáticos para escuchar el lenguaje de la historia. Consciente de que el culto a la razón minaba los presupuestos desde los que operaba no escatimó esfuerzos en devaluar aquélla. Fantasía no le faltaba. Su apologética se orientó a poner el dedo sobre las grietas de la razón y a mostrar la incapacidad de la misma para proporcionar al hombre verdad y certeza. Con ello aspiraba a convencer de que la verdad procede en su raíz de otra fuente. Pero su vapuleo a la razón no tuvo suficientemente en cuenta que la destrucción de la razón minaba los presupuestos del "obsequium rationabilis fidei" tan caro a los neoescolásticos. Olvido que la ruina de la razón acarrearía el aniquilamiento de los factores antropológicos de la creencia. Sin legitimación racional posible de la creencia, el brillante apologista situaba al hombre en la alternativa de aceptar arbitrariamente la fe o de expirar en el vacío. Sus ideas, cargadas de sinceridad y pasión, encontraron amplia difusión en una Francia hastiada de culto a la razón y en un pueblo propenso a la emotividad romántica.

\* \* \*

<sup>14</sup> La obra principal de Lamennais, *Essai sur l'indifference en matière de la religion* (1818) contiene amplias exposiciones del tema.

<sup>15</sup> Nótese cómo el texto, que procede del cap. X de la *Defense de l'essai sur l'indifference*, apela a la razón general como forma de razón superior a la razón individual para, a continuación, proclamar a la razón divina principio y fundamento de la razón general.

La exaltación de la libertad y el descubrimiento de la historicidad se tradujeron en el pensamiento católico en sendas modalidades de hacer filosofía y teología. La primera profesa un liberalismo científico que aplica tanto en filosofía como en teología. La segunda aspira a contemplar el dato revelado en su desarrollo y evolución a lo largo de la historia.

La ideología liberal, dominante ya por toda Europa a mediados de siglo, encuentra aplicación en el terreno científico en los escritos de un mediocre profesor de la facultad filosófica de Munich, J. Frohschammer. Partiendo del principio de que la libertad forma parte esencial de la naturaleza humana, Frohschammer insiste una y otra vez en que sólo aquella puede garantizar un auténtico progreso del pensamiento católico. No es posible un diálogo eficaz con la cultura contemporánea sin un clima de libertad. La misma Iglesia no logrará protegerse contra las veleidades de los gobiernos laicistas si no se acepta la libertad como base de las relaciones mutuas. En consecuencia, se ha de tender a suprimir los obstáculos que se oponen a los usos liberales. En las ciencias la libertad es una exigencia de la verdad, de la honradez intelectual y del progreso en la investigación. De la misma manera que la naturaleza del hombre postula la libertad, la exige también la ciencia que sin ella deja de existir. La libertad científica no tolera que elementos extraños a la ciencia, tales leyes extrínsecas, autoridad y sumisión, presionen sobre el resultado de la investigación. La ciencia debe seguir sus leyes, principios y métodos. La libertad científica excluye cualquier limitación en cuanto a la extensión y elección de los temas a tratar, incluso en el sector de lo religioso. La fe no puede ser principio de conocimiento para la filosofía ni norma última según la cual deba orientarse la investigación. Tampoco existen razones que avalen el que la ciencia tenga que tomar como punto de partida enunciados concordantes con el dogma o al menos no en contradicción con él. A la ciencia debe reconocérsela el derecho de investigar libremente y sin prejuicio alguno el cristianismo como hecho histórico y como doctrina. La filosofía debe conservar su libertad y autonomía incluso en caso de conflicto con la fe. Por consiguiente, ha de tenderse a restringir las intervenciones del magisterio en el terreno científico. La Iglesia, ciertamente, puede condenar las conclusiones contrarias a la fe si bien no debe coaccionar a perseguir a quienes las defienden. El filósofo puede someterse subjetivamente a la fe y a la autoridad doctrinal. Pero no la filosofía objetivamente ya que ello supondría su aniquilamiento como saber autónomo. La situación de inferioridad de la ciencia católica alemana respecto a la protestante ha sido causada por las restricciones y limitaciones hechas a la autonomía científica por parte de la autoridad<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Los escritos de Frohschammer aparecidos en torno al 1860 están obsesionados con la idea de la libertad científica. Esta aparece desarrollada sobre todo en el opúsculo *Ueber die Freiheit der Wissenschaft*.

La precedente requisitoria del profesor municense a en pro de la libertad científica encontró amplio eco en los círculos universitarios germanos. Frohschammer se convirtió para los jóvenes estudiantes en el símbolo de una de las aspiraciones mayores del pensamiento católico germano.

Más en conexión con la emotividad romántica que con el ideario liberal se desarrolla en las universidades germanas una potente corriente de pensamiento teológico denominada comúnmente *escuela romántica*<sup>17</sup>. Nos hallamos en la centuria durante la cual el hombre descubre el sentido de la historicidad y del devenir como dimensiones constitutivas de lo real. El hecho del desarrollo y de la evolución se había convertido en dogma para toda una serie de pensadores que se esfuerzan por substituir una concepción estática del universo por una idea más dinámica y transformista. Las doctrinas poseen un devenir y el conocimiento del mismo nos permite valorar justamente su funcionalidad y sentido históricos. Esta conciencia del desarrollo de las doctrinas dio como resultado un renacimiento de las ciencias histórico-positivas. La escuela romántica dedica sus mejores esfuerzos a esta tarea. Descubre de nuevo el valor del pasado y lleva a cabo una labor de investigación histórica orientada a redimensionar la Patrística y el Medioevo. Además de este sentido para el progreso e historia de las doctrinas, profesa una voluntad firme de hacer desaparecer el distanciamiento entre teología y cultura. Los hombres de la escuela iniciaron una modalidad de hacer teología que hará fortuna en las generaciones siguientes: aquélla en la que el tratamiento de cualquier tema va acompañado de una exposición histórica del desarrollo de la conciencia cristiana sobre el mismo.

La actividad doctrinal de los teólogos románticos se desarrolla principalmente en dos universidades germanas: Tubinga y Munich. En la primera enseñan durante dos generaciones hombres de la talla de Drey (+1853), Hirscher (+1865), Kuhn (+1887), Hefele (+1892) y el padre espiritual del grupo J. A. Moehler (+1838). Todos ellos inspiran sus trabajos más en el nuevo espíritu del Romanticismo que en la tradición y elaboran una teología basada predominantemente en la historia. Su aspiración es lograr una unión orgánica del método histórico con la especulación. Mientras la historia nos presenta los hechos, la especulación descubre el sentido interno de los mismos, la idea que encarnan, lo cual permite organizarlos en una síntesis presidida por la idea central que dirige su desarrollo y explica. Los acontecimientos no son hechos solitarios independientes entre sí. Están íntimamente ligados por relaciones de causa-efecto, acción-reacción. Son momentos diversos de un mismo organismo en mo-

<sup>17</sup> Noticias sobre la escuela romántica en R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX* (Paris 1952) 193-211; y en E. Hocedez, *Histoire...* I, 205-51; II, 297-319.

vimiento. De ahí la necesidad de descubrir la unidad que los domina y de la cual la historia no es otra cosa que la realización temporal y objetiva. El cristianismo es presentado más como un organismo viviente sujeto a leyes internas de crecimiento que como sistema de proposiciones abstractas desencarnadas de la vida. Con ello reaccionaron contra la concepción abstractista de la religión propia de la Ilustración y recuperaron elementos olvidados de la tradición. Por otra parte, en el esfuerzo de los turingenses por descubrir la idea subyacente a los hechos históricos, para lograr una unidad de los datos en torno a el espíritu que manifiestan, no es difícil descubrir amplias resonancias hegelianas<sup>18</sup>. Hocedez hace notar que la significación principal de la escuela fue comprender la importancia de la orientación histórica entonces en sus comienzos y haber utilizado en la ciencia sagrada el método genético<sup>19</sup>. Tal apreciación es objetiva a condición de recordar que los turingenses no se limitaron a historiar la teología o el dogma sino que aspiraron a construir una poderosa síntesis de pensamiento cristiano basada no en aprioris abstractos sino en interpretación de acontecimientos históricos.

También la facultad de Munich agrupa a un buen número de hombres célebres que hacen de ella el centro más brillante de pensamiento católico de mediados de siglo. Sus profesores no poseen la unidad de método e intenciones que presiden el trabajo de los turingenses. A románticos como Baader (1838) y Görres (1848) suceden liberales como Frohschammer o historicistas como Döllinger. Con éste alcanza la escuela el cenit de su gloria. A mediados de siglo aparece como el erudito más prestigioso del catolicismo alemán. Pronto su compromiso religioso comienza a sufrir decepciones. La centralización creciente del gobierno de la Iglesia se opone a sus ideales autonomistas. Su concepción de la teología no es vista con buenos ojos por la neoescolástica, que también va echando raíces en Alemania. Las relaciones con Roma pasan de la situación de respeto al conflicto abierto. Su descontento ante la definición del dogma de la Inmaculada, sus opiniones sobre el conflicto entre el reino de Italia y los Estados pontificios, y finalmente las polémicas en torno a la definición de la infalibilidad papal serán los hitos que le llevarán a la ruptura con Roma<sup>20</sup>.

\* \* \*

<sup>18</sup> Sobre la escuela de Tübinga existen excelentes estudios: J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule, ihre theologische Eigenart* (Freiburg in B. 1964); *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers* (Freiburg in B. 1955); 'Die Glaubenswissenschaft der kath. Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch J. S. von Drey', *Theologische Quartalschrift* 111 (1930) 49-117.

<sup>19</sup> *Histoire...* I, 213.

<sup>20</sup> Vid. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX, 196-207*. Sobre Döllinger continúa sin ser superada la obra de su discípulo y admirador J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger*,

Contemporáneamente a las tendencias tradicionalista, semiracionalista, liberal y romántica nace y se desarrolla un amplio movimiento cultural, que gravitará poderosamente en la historia ulterior del pensamiento católico: el *Neoescolasticismo*. Una tradición escolar conservada en España es llevada a los Estados Pontificios por los jesuitas expulsados por Carlos III y aquí produce sus frutos más logrados. El favor de los papas al movimiento impulsa un desarrollo rápido del mismo. A mediados de siglo aparece consolidado sobre todo en los países latinos. Los avatares que preceden y siguen al Vaticano I acrecientan la confianza de los Romanos Pontífices hacia el movimiento. A finales de siglo se ha convertido en ideología semioficial del Catolicismo de la Restauración.

La situación cultural de Roma durante el Pontificado de Gregorio XVI y comienzos del de Pío IX era de clara inferioridad respecto al pensamiento católico alemán de la época. Los estudiantes romanos cambiaban gustosamente el camino de la ciencia por el de los honores eclesiásticos<sup>21</sup>. La filosofía y teología italianas, no obstante, tienen hacia mediados de siglo su "risorgimento". En torno al Colegio Romano y a la recientemente fundada *Civiltà Cattolica* se agrupa un número considerable de hombres de valor. Entre ellos destacan los nombres de Perrone, Pasaglia, Franzelin, Ballerini... De un modo genérico podríamos etiquetar al grupo con la expresión "neoescolasticismo". Sus hombres cultivan un pensamiento ecléctico dentro de las corrientes tradicionales de la Escolástica sin que falte un grupo de estricta observancia tomista que cobra importancia cada vez mayor. Su metodología va del positivismo de Perrone a la especulación neotomista pasando por el equilibrio entre ambos elementos intentado por Franzelin. Por lo general no toman en consideración el desarrollo histórico de las doctrinas y su forma expositiva es la "tesis" o la "propositio", demostrada con los clásicos "probatum ex s. Scriptura, ex traditione et ex ratione". Las fuentes de inspiración de estos teólogos hay que rastrearlas en la gran escolástica medieval y en los maestros hispanos e italianos del Barroco<sup>22</sup>.

El Neoescolasticismo aspira menos a realizar una obra original y creadora que a integrar en la tradición las adquisiciones de otros siempre que encajen en los esquemas desde los que opera. Las características del movimiento nos parecen ser las siguientes: a) ortodoxia intachable; b) preocupación apologética contra las desviaciones de allende los Alpes; c) ins-

*Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses* (München 1899-1901) I-III; cf. también E. Michael, *Ignaz von Döllinger, eine Charakteristik* (Innsbruck 1893); F. Vigener, *Drei Gestalten aus der modernen Katholizismus* (München 1926); J. Speigl, *Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie I. Döllingers* (Essen 1964); J. Finsterhoelzl, *Ignaz von Döllinger* (Graz 1969).

<sup>21</sup> E. Hocedez, *Histoire...* II, 347.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 348 ss.

piración en los esquemas mentales de la Patrística y Escolástica; d) desconfianza ante el movimiento de ideas centroeuropeo; e) partidarios de una política cultural centralista; f) carencia de sensibilidad para el desarrollo histórico de las ideas. A cuatro podríamos reducir los ideales del grupo 1) defensa de la ortodoxia dogmática puesta en peligro por las interpretaciones del Cristianismo desarrolladas por Idealistas y sus epígonos; 2) exaltación de la autoridad magisterial del Romano Pontífice y de la curia romana frente al liberalismo científico centroeuropeo; 3) liquidar los últimos restos de galicanismo y de movimientos eclesiástico-nacionalistas mediante una fuerte centralización del gobierno y administración de la Iglesia; 4) restaurar el viejo saber escolástico como medio eficaz para superar el pluralismo ideológico heredado de la Ilustración y de la revolución liberal.

Los orígenes y progresos del neoescolasticismo alemán se encuentran en conexión íntima con el movimiento ultramontano del país. Este, favorable a una colaboración y dependencia más estrecha con la curia romana y, consiguientemente, adverso a las iglesias nacionales autónomas, impulsa la restauración de la Escolástica en la que ve una alternativa ideológica al resto de orientaciones vigentes en el mundo germano. La Universidad de Würzburg con Denzinger (+1883), Hettinger (+1890) y Hergenröther (+1883) y más eficazmente aún el seminario de Maguncia bajo la dirección de Liebermann (+1844) y a través de su órgano *Der Katholik* se convierten pronto en hogares activos de la restauración escolástica. En el panorama neoescolástico alemán prevaticano pronto destaca un nombre: J. Kleutgen. Sus obras sobre la "Teología y Filosofía del pasado" sintetizan una vez más el sistema tomista en función de las necesidades de la época.

Mientras en Francia los escritores católicos persisten en la vía de la apologética o en la de la polémica político-eclesiástica, en Italia y España se asiste a la consolidación de la Neoescolástica. Independientemente de los jesuitas del Colegio Romano y con no poca oposición por parte de algunos de ellos se desarrolla una orientación *neotomista* pura<sup>23</sup>. Su lugar de nacimiento parece haber sido el seminario de Piacenza. Allí encontra-

<sup>23</sup> Sobre el neotomismo italiano: A. Masnovo, *Il neotomismo in Italia* (Milano 1923); P. Dezza, *I neotomisti italiani del XIX secolo* (Milano 1942); A. Walz, 'Il tomismo dal 1800 al 1879', *Angelicum* 20 (1943) 300-26; Varios, *Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX* (Città del Vaticano 1974); P. Orlando, *Il Tomismo a Napoli nel secolo XIX. La scuola del Sanseverino* (Roma 1968); Varios, *G. Sanseverino nel primo centenario della morte* (Roma 1965); G. F. Rossi, *Il cardinal Alberoni e i duecento anni di vita del suo Collegio* (Piacenza 1957); G. F. Rossi, *La Filosofia nel collegio Alberoni e il Neotomismo* (Piacenza 1959); R. Jaquin, *Taparelli d'Azeglio* (Paris 1942). Sobre la figura más relevante del neotomismo español: Ceferino González, cf. F. Díaz de Cerio, *Un Cardenal filósofo de la historia: Fr. Zeferino González, O. P. (1831-1894)* (Roma 1969).

mos a principios de siglo al canónigo Buzzetti, discípulo del español Masdeu, enseñando tesis de la más exigente ortodoxia tomista. Sus alumnos, los hermanos Serafino (+1865) y Domenico (+1880) Sordi propagan el tomismo en la Compañía de Jesús. Un segundo centro tomista es sustentado en Nápoles por Taparelli, Liberatore y Sanseverino. En España el renacimiento tomista se afianza más tarde. Su figura de mayor prestigio es la de Ceferino González, quien, con sus obras sobre la filosofía del Aquinatese renueva la tradición gloriosa de los siglos XVI y XVII.

\* \* \*

En un ámbito cultural como el catolicismo europeo, al fin y al cabo confesionalmente y geográficamente restringido, las polémicas entre tendencias tan dispares resultaban inevitables. Defensores de la autonomía de la razón y apologistas del progreso no podían congeniar con tradicionalistas y fideístas franceses. Es más, ni éstos ni aquéllos soportaban las pretensiones del neoescolasticismo que aparece sólidamente afirmado a mediados de siglo y que reivindica para sí el liderazgo intelectual del mundo católico. El choque se produjo y con trágicas consecuencias. A la polémica de filósofos y teólogos siguieron las tomas de posición de los jerarcas<sup>24</sup>. Una larga serie de documentos emanados de la curia testimonian el papel activo de Roma en la refriega. Jamás el magisterio había intervenido con tanta frecuencia en los debates ideológicos como a partir de 1830<sup>25</sup>. La intensa labor del magisterio jerárquico durante los decenios 1830-60 se compila en el Syllabus de 1864 y recibe formulación dogmática en las constituciones del Vaticano I.

A medida que el siglo avanza se van clarificando posiciones y precipitando acontecimientos. El pensamiento racionalizante declina a medida que los saberes positivos vapulean a las síntesis idealistas y postidealistas. El liberalismo científico perece a manos del autoritarismo romano, apuntalado sólidamente por el triunfo de las ideas ultramontanas. El neoescolasticismo inicia una marcha ascendente y toma, a partir del Vaticano I, la dirección del movimiento filosófico-teológico católico. El tradicionalismo y fideísmo tienden a reaparecer bajo formas diversas, si bien no logran afirmarse durante la segunda mitad del XIX en la misma medida que lo hacen la neoescolástica o el positivismo teológico. Decisiva es, por otra parte, la afirmación del principio de la autoridad doctrinal como estruc-

<sup>24</sup> La historia de estas polémicas puede leerse en E. Hocedez, *Histoire...* I-II; A. Leffon, *La crise révolutionnaire 1879-1846*, 357-66, 472-94; R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, 184-223.

<sup>25</sup> J. Bellamy, *La theologie catholique au XIX siècle*, p. 50.

tura de la concepción católica del saber y de la verdad. El determina y condiciona en gran medida la orientación y desarrollo de la cultura católica durante buena parte de la centuria precedente. Merece la pena el que nos detengamos en esta cuestión.

Durante la centuria precedente, sobre todo a lo largo de los pontificados de Gregorio XVI, Pío IX y León XIII, el concepto y aplicación del principio de la autoridad doctrinal en el quehacer científico evoluciona paralelo a una determinada imagen de la Iglesia. Ahora bien: es un hecho que a partir de Gregorio XVI la eclesiología se desarrolla bajo el signo de la autoridad y de la centralización<sup>26</sup>. A tal orientación corresponde una política cultural dominada por el dirigismo y la centralización. Los numerosos documentos doctrinales emanados de Roma a partir de 1830 muestran en qué medida los Pontífices optaron por la intervención en los debates ideológicos. Pío IX no dejó pasar ocasión para orientar los estudios de filosofía y teología, señalando peligros y descartando errores. Los dogmas del primado y de la infalibilidad pontificia fijarán en el Vaticano I la nueva conciencia surgida en la Iglesia sobre la necesidad de un fuerte principio de unidad para salvar la ortodoxia católica.

Diversos ingredientes de la circunstancia histórica impulsaron el fenómeno. La anarquía ideológica y política postrevolucionaria motivó una fuerte reacción a favor de la autoridad en general y del magisterio doctrinal en particular. Sin autoridad doctrinal única no parecía posible mantener la unidad doctrinal en la Iglesia<sup>27</sup>. La anarquía era el talón de Aquiles del Liberalismo y las diversas formas de "restauración" pusieron insistentemente el dedo en la llaga. Gregorio XVI optó decididamente, por el autoritarismo político y cultural y Pío IX, después de las amargas experiencias liberalizantes de los primeros años de pontificado, retorno también a él. Por otra parte, los malos tratos de Napoleón a Pío VII hirieron la veta sentimental del pueblo y provocaron un movimiento de simpatía hacia los papas, movimiento que jugará un gran papel en la difusión de una conciencia cristiana popular favorable a los dogmas de la constitución *Pastor Aeternus*. Si a ello se añade la progresiva desaparición de restos del galicanismo con ocasión de la reorganización de las iglesias nacionales después de la revolución, se tiene una idea de en qué medida factores políticos y socio-religiosos determinaron una vuelta de los espíritus a la autoridad de Roma como instancia última de los debates ideológicos.

<sup>26</sup> Ver a este propósito el excelente ensayo de Y. M. J. Congar, 'L'Écclésiologie de la révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité', en el volumen *L'écclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris 1960) 77-114.

<sup>27</sup> Esta era en el fondo la tesis de uno de los padres del ultramontanismo, J. de Maistre en su *Du pape* del año 1819. Cf. C. Latreille, *Joseph de Maistre et la papauté* (Paris 1906).

La desaparición o ineficacia de las facultades de teología en las universidades secularizadas por el liberalismo eliminó posibles focos de autonomía científica y descartó posibles oposiciones al dirigismo y centralismo. Los hogares de pensamiento filosófico-teológico católico habían languidecido o desaparecido a raíz de las numerosas expropiaciones de edificios hechas a la Iglesia y ello motivó en que la política cultural de la restauración, al menos en los países latinos, se programara con una concepción del saber centralista y de guetho. Tal situación favorecía la afirmación del principio de autoridad doctrinal del que venimos hablando. Una cultura católica replegada sobre sí misma no sería capaz de oponer resistencias al autoritarismo científico. A finales de siglo son ya constatables varios resultados de tal política cultural: 1) un distanciamiento creciente respecto a los esquemas ideológicos del pensamiento liberal. Aquí tendrá sus orígenes la crisis del Modernismo; 2) una centralización de la cultura eclesiástica en Roma. Aquí radicará la proliferación posterior de centros de cultura superior en la Roma de principios del siglo XX; 3) una ciencia católica severamente vigilada por la curia romana y dirigida a distancia mediante la formación de profesores y control de programas o personas<sup>28</sup>.

Si en el debate ideológico de las décadas 1820-1870 desempeña una función decisiva el binomio autoridad-libertad no son de olvidar otros factores no específicamente teológicos que sin duda pesaron a la hora de tomar decisiones. El dato es apreciable sobre todo en el conflicto, permanente a lo largo de las décadas 1830-1870, entre el pensamiento filosófico-teológico de la escuela romana y el de las facultades universitarias católicas centroeuropeas.

A bastantes lustros de distancia resulta difícil calibrar en qué medida el estado de los ánimos haya podido influenciar las opciones doctrinales. Los recelos y desconfianzas entre Roma y la teología universitaria germana habían ido en aumento desde los primeros choques con ocasión de la polémica en torno al hermesianismo. Los hombres de la curia miraban con prevención a toda doctrina proveniente de universidades en las que el liberalismo protestante o la herencia de la Ilustración campeaban por sus fueros. Los documentos romanos englobaban a unos y a otros en una expresión manida en los ambientes clericales: "racionalismo impío". Los métodos inquisitoriales y los anatemas de Roma irritaban la susceptibilidad de los intelectuales germanos. Las denuncias de profesores y las frecuentes inclusiones de escritos en el Índice provocaron un malestar general en los círculos universitarios católicos, puestos ya en situación de desaire por

<sup>28</sup> Un vistazo al *Enchiridion Symbolorum de Denzinger* nos permite apreciar que durante los cien años o poco más que separan los pontificados de Pío IX y Pío XII han emanado de Roma más documentos doctrinales que durante los quince siglos precedentes.

agudezas estudiantiles en circulación como la de “doctor romanus, asinus germanus” o la de “scripta catholica non leguntur”.

Del conflicto ideológico no estaba ausente un fuerte sentimiento nacionalista de dos países en trance de consolidación de la conciencia nacional. A veces se cree asistir a una fase más de la secular confrontación entre mundo latino y mundo germano. La emotividad romántica alimentaba el renacer nacionalista con su culto hacia lo popular o con sus teorías sobre el alma de los pueblos. En el creciente proceso de centralización cultural en marcha y que se manifestaba en la política de control y dirigismo practicada por Roma, los católicos germanos veían el más grave peligro para la creación de un pensamiento nacional y de una Iglesia autónoma. Es frecuente, incluso, el encontrar en boca de liberales germanos la acusación de que el magisterio de Roma se hallaba dominado por el neoescolasticismo y que no reflejaba el sentir universal de la Iglesia. Que lo que estaba en juego en el debate no era tanto la ortodoxia o la unidad del dogma cuanto el triunfo y predominio de una escuela o de un grupo religioso. Al ámbito del sentimiento nacionalista pertenecía también otro factor que preocupaba hondamente a Pío IX y a su corte de cardenales y monseñores: las simpatías de ciertos pensadores germanos, v. gr., Döllinger, hacia el programa político de la casa de Savoia. El “Risorgimento” protagonizado por los piemonteses no ocultaba sus intenciones de incorporar los Estados Pontificios al reino de Italia. De la pervivencia de los mismos dependía la suerte de muchas ideas y costumbres de la Roma ochocentista. Así las cosas, no es de extrañar que los Papas apoyaran a los jesuitas del Colegio Romano, defensores a ultranza en sus escritos de la soberanía temporal de los Pontífices, y miraran con recelo a liberales o progresistas centroeuropeos que simpatizaban con las ideas democráticas y nacionalistas en nombre de las cuales se intentaba liquidar el Estado papal<sup>29</sup>. Tales factores no pudieron dejar de influir en las opciones ideológicas de los cardenales y teólogos que en el palacio del Santo Oficio canonizaban o anatematizaban doctrinas.

El mismo estilo de vida de los intelectuales germanos, muy diverso del de sus colegas romanos, enmarcaba opciones y decisiones. Aquéllos, integrados en los cuadros docentes de las universidades estatales y en convivencia con estudiantes y docentes procedentes de la burguesía liberal, formaban una suerte de élite aristocrática con prestigio ante el pueblo y con profundo influjo en los medios político-religiosos<sup>30</sup>. Un formalismo engolido en la vida social y un culto idolátrico de la ciencia en la profesión les llevaba a preferir al “homo sapiens” al “homo credens”. Muy otro se pre-

<sup>29</sup> Ver a este propósito R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, 184-211.

<sup>30</sup> Cf. E. Hocedez, *Histoire...* II, 347. Para más detalles sobre el conflicto ver R. Aubert, o. c., 193-211.

sentaba el contexto social de los pensadores romanos. Transcurren sus días en las austeras y poco acogedoras celdas de las innumerables casas religiosas existentes en Roma, preocupados por los cabildeos diarios del mundillo clerical o por las intrigas políticas de la aristocracia negra. Maestros y predicadores de un pueblo ignorante y dócil carecían de interlocutores para una confrontación de las propias ideas con esquemas mentales diversos a los propios.

Si a los factores no teológicos enumerados se añaden las ambiciones y rencores personales, la distancia que desfigura los hechos, las interferencias políticas y la indecisión e impresionabilidad de Pío IX no es difícil imaginar la enrarecida atmósfera que rodeaba al conflicto. Tampoco ayudó a la buena marcha de las cosas el complejo de mártires de la intransigencia romana con que se presentaban algunos docentes germanos. Los mismos hombres de segunda fila que de vez en cuando visitaban Roma con la finalidad de defender las doctrinas de los maestros dieron escasas muestras de prudencia y astucia. Menos circunspectos y dueños del terreno que los jefes de escuela compensaban la ignorancia con el radicalismo y en actitud displicente culpaban a los ladinos jesuitas del Colegio Romano de la orientación doctrinal adoptada por el magisterio. Tal carencia de tacto costó caro repetidamente a los intereses de la ciencia católica germana.

\* \* \*

La descripción que venimos haciendo del pensamiento católico durante la época de la Restauración restaría incompleta si pasáramos por alto la labor doctrinal de Gregorio XVI y sobre todo de Pío IX. Este es el verdadero promotor del tipo de teología y filosofía que dominara en el Catolicismo durante una centuria. Oriundo de una familia simpatizante con moderación con el liberalismo gozó durante algún tiempo de fama de progresista<sup>31</sup>. Su elección para el pontificado permitió abrigar esperanzas a quienes creían próxima una reconciliación del Catolicismo con la cultura burguesa. Pero aquéllas se disiparon pronto. Ya en su encíclica programática<sup>32</sup> el nuevo Pontífice subrayó la incompatibilidad del cristianismo con el racionalismo y liberalismo. Su pontificado, no obstante, se inicia con un período de tolerancia y moderación. El desarrollo de los acontecimientos políticos y el radicalismo de ciertos grupos religiosos acabaron endureciendo el carácter de Pío IX en sí más bien inclinado a la conciliación. No corrían aires propicios para praxis irenistas. Tanto católicos como acatólicos militaban preferentemente en la intransigencia. Durante su largo pontificado Pío IX llevó a cabo un vasto plan de conjunto en materia doctrinal

<sup>31</sup> Cf. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, 12 ss.

<sup>32</sup> Enc. *Qui Pluribus* del 9-XII-1846 en *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, I, 6 ss.

destinado a reafirmar las bases supernaturalistas del cristianismo frente al naturalismo racionalista y al laicismo liberal.

En esta labor, tanto Gregorio XVI como Pío IX contaron con el apoyo incondicional del neoescolasticismo. La llamada "teología romana" sirvió de substrato científico de la política doctrinal de ambos pontífices. Tal conexión exasperó más de una vez a los pensadores galos y sobre todo a los alemanes. Tanto más cuanto que si es verdad que el magisterio de los papas se desarrolló apoyándose en la teología y filosofía locales, ésta, de rechazo, se benefició de las decisiones de aquél para afirmar su liderazgo en el ámbito del catolicismo. La condenación periódica y sistemática de las orientaciones racionalizantes, fideístas y liberales implicaba un apoyo indirecto al desarrollo de la tradición escolástica. A medida que las condenaciones se suceden, la neoescolástica saca partido de la situación y logra convertirse en pensamiento oficioso de la Iglesia. Superados los debates en torno al hermesianismo y al güntherianismo y consolidadas las propias posiciones, los teólogos romanos lograron frenar sin grandes obstáculos al antiescolasticismo y liberalismo de los profesores de Tubinga y Munich. En esta empresa contaron con una eficaz quinta columna en territorio alemán, localizada en los seminarios de Maguncia y Colonia. La revista *Der Katholik*, órgano del primero, encontró pronto eco en otros centros de pensamiento católico.

Las ideas hermesianas en torno a la fundamentación racional del acto de fe levantaron una polvareda de opositores. Se acusó a Hermes y a sus discípulos de racionalismo y pelagianismo. Se denunció la reducción de la fe a pura conclusión de razón al concebirla como resultado de una demostración lógica de la verdad del cristianismo. Los hermesianos respondieron a estas acusaciones tildando a sus adversarios de fideístas. El ruido del debate llegó a Roma de la mano de denunciantes. Los escritos de Hermes fueron examinados y juzgados heterodoxos. El breve *Dum acerbissimas* del 26 de septiembre de 1835 condenó las doctrinas del teólogo de Bonn<sup>33</sup>. Los discípulos, cogidos desprevenidos por una condena inesperada, reaccionaron violentamente y ensayaron todos los caminos posibles para defender las doctrinas del maestro. Sus esfuerzos, sin embargo, no lograron modificar la actitud adoptada por Roma.

Suerte paralela corrieron el tradicionalismo y el fideísmo. No faltaron teólogos que vieron en ellos una destrucción del poder de la razón individual para adquirir el conocimiento de las llamadas verdades de la religiosidad natural. La jerarquía intervino en la polémica y un crecido número de obispos reunidos en el sínodo de Toulouse (1832) se pronunció contra aquéllos enviando a continuación una serie de proposiciones tra-

<sup>33</sup> Dz. 1618-1621; el Vaticano I ratificó la condena en la constitución *Dei Filius*, *ibid.*, 1791, 1794, 1814, 1815.

dicionalistas a Roma para que fueran examinadas. La respuesta llegó varios meses más tarde en la encíclica *Mirari vos arbitramur* en la que eran proscritas las doctrinas del grupo formado alrededor de Lamennais y del periódico *L'Avenir*. Un nuevo documento condenaba en 1834 explícitamente la filosofía del sentido común<sup>34</sup>. Graves dificultades encontraron igualmente los fideístas Bautain y Bonnetty, quienes debieron subscribir sendas series de proposiciones antifideístas<sup>35</sup>.

También la metodología güntheriana pareció opuesta a la tradicionalmente vigente en teología y filosofía católicas. Se denunció en ella la degradación del contenido de la revelación, el misterio, a objeto de la filosofía. A resultado similar conducía la teoría frohschammeriana de la "historisch gebildete Vernunft" al concebir la revelación como factor inherente al desarrollo histórico de la razón natural. La metodología semiracionalista coincidía en el fondo con un postulado central del racionalismo puro: constituir a la razón en criterio único de toda verdad. Esta reducción de los principios del conocer al ámbito de la subjetividad concebida como razón eliminaba el dualismo naturaleza-sobrenaturaleza desde el que operaban los teólogos romanos. No es de extrañar, por tanto, que la cuestión de la ortodoxia del sistema se planteara por sí misma. Como hacían notar aquéllos, la interpretación semiracionalista de los dogmas se apartaba sensiblemente del sentido "quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia". Las condenaciones se sucedieron y los breves *Eximiam tuam, Gravissimas inter y Tuas libenter*<sup>36</sup> no dejaron dudas sobre la opinión de Roma. El Syllabus recogió años más tarde las condenaciones precedentes al rechazar la metodología semiracionalista-liberal, la reducción del contenido de la revelación a objeto de la filosofía, la teoría de la "historisch gebildete Vernunft" y las críticas al pensamiento tradicional de la Iglesia<sup>37</sup>.

El liberalismo científico implicó a los ojos del magisterio romano una secularización de la ciencia católica. Roma hubo de enfrentarse una vez más con la difícil alternativa de o capitular ante quienes se presentaban como representantes de la cultura contemporánea o salir en defensa de la autoridad doctrinal. Los papas optaron por lo segundo. Pío IX, después de un período de vacilaciones, rechazó el liberalismo científico en los breves citados *Gravissimas inter y Tuas libenter*. El Syllabus repitió la condena y el Vaticano I la renovó en el capítulo IV, *De fide et ratione* de la

<sup>34</sup> Encíclica *Mirari vos arbitramur*, 15 de agosto de 1832. Cr. Dz. 1613-1616 y encíclica *Singulari nos affecerat gaudio* del 25 de julio de 1834. Cf. Dz. 1617. Vid. también los decretos del Vaticano I en *ibid.*, 1785-1786, 1806.

<sup>35</sup> *Theses a Bautain iussu sui episcopi subscriptae*, 8 de septiembre de 1840: *theses a Bonnetty a S. C. Indicis propositae*, 11 de junio de 1855. Cf. Dz. 1622-1627 y 1649-1652 respectivamente.

<sup>36</sup> Cf. Dz. 1655-1658, 1666-1676, 1679-1684.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 1708-1714a.

constitución *Dei Filius*<sup>38</sup>. A través de estos textos se vislumbran los temores de Roma a una posible laización del pensamiento religioso. A pesar de aceptarse en ellos una “justa libertad de la ciencia”, se proponía una y otra vez a la fe y al magisterio como “stella reatrix” de la cultura católica. La anarquía ideológica postrevolucionaria era atribuida por los teólogos romanos al olvido de tal postulado.

En resumen, de las páginas que preceden se desprende que la cuestión fundamental debatida durante los pontificados de la Restauración es la de las relaciones ciencia-fe. El impacto que el racionalismo, la Ilustración y el Idealismo producen en el pensamiento católico hace que aquéllas se planteen sobre todo en conexión con el problema del conocimiento religioso y las estructuras del mismo. El problema crítico puesto sobre el tapete por Kant rebota de tal manera en el ámbito del catolicismo. Filósofos y teólogos se enfrentan con él esforzándose desde diversas perspectivas en dar una respuesta. Las diferentes formas de abordarlo y solucionarlo da origen a frecuentes debates a lo largo de los pontificados de Gregorio XVI y Pío IX. En Alemania, que marcha a la cabeza de la renovación del pensamiento católico, teólogos y filósofos confrontan los dogmas de la Iglesia con la herencia de la Ilustración y las filosofías románticas. En Francia los esfuerzos se concentran en el desarrollo de una apologética de signo fideísta y en España e Italia, más ortodoxas y tradicionales, y escasamente tocadas por el pensamiento ilustrado e idealista, asistimos al renacer y consolidación de la neoescolástica. El magisterio romano vigila atentamente la evolución de las ideas y en colaboración con la neoescolástica romana realiza una depuración y fijación de doctrinas que preparan los decretos dogmáticos del Vaticano I. La política doctrinal de la curia papal encuentra fuerte oposición por parte de élites de intelectuales centroeuropeos concretándose en frecuentes conflictos, condenaciones e incluso defeciones como la de Lamennais o la del grupo viejo-católico.

J. M. G. GÓMEZ-HERAS

<sup>38</sup> Ibid., 1797-1799, 1816-1820.