

LIBERALISMO CIENTIFICO Y PROGRESISMO TEOLOGICO

Seis años de polémica (1858-1864) entre los «Deutsche Theologen» y el Magisterio romano

Entre los diversos valores de la cultura moderna que los teólogos centro-europeos se esforzaron por integrar durante el siglo XIX en el pensamiento católico, ninguno presentaba mayor actualidad que el contenido en la palabra *libertad*. No podía por menos de ser así. El «fenómeno liberal» que en sus múltiples manifestaciones caracteriza la fisonomía espiritual de la pasada centuria, fue una necesidad histórica y no pudo por menos de incidir sobre el campo de la teología católica.

El problema presentaba una complejidad extrema. Porque no se trataba únicamente de una cuestión de metodología científica o de praxis eclesial discutida en el reducido ambiente de los teólogos. Se trataba de un aspecto más de la lucha entre dos mundos antagónicos que se disputaban el dominio de la política, de la cultura, de la religión... Por eso no es de extrañar que en esta lucha aparezcan aliadas, por una parte, las tendencias conservadoras, llámense absolutismo, neoescolasticismo, ultramontanismo... y, por otra, las progresistas, llámense liberalismo político, semiracionalismo, historicismo. Se trataba, como acabamos de decir, de diversos aspectos de la lucha de dos mundos antagónicos en la que las tendencias afines aparecían unidas a la hora de defender ideas o intereses comunes.

Pero la palabra *libertad* encerraba una ambivalencia demasiado peligrosa para que pudiera ser integrada sin más en el patrimonio de la verdad católica. Y esto mayormente, cuanto que su opuesto, *autoridad*, representaba en el campo concreto de la ciencia, elementos tan claves en el Cristianismo como fe, magisterio, teología, revelación. Por eso, el contenido

del término había de ser purificado al máximo hasta que pudiera recibir carta de ciudadanía dentro del Catolicismo.

Los protagonistas del drama fueron los inquietos teólogos alemanes. El problema se encuadra en el marco general de las relaciones entre fe y razón, teología y filosofía. La vieja fórmula *philosophiam esse ancillam theologiae* se convirtió en el caballo de batalla. Se dejó el campo abierto a la polémica y se apasionaron los ánimos en torno a temas como el conocimiento del sobrenatural, la autonomía de la ciencia respecto a la revelación y magisterio, el método teológico. Las más que justificadas intervenciones de Roma no lograron apaciguar los ánimos.

En las páginas que siguen, trataremos de analizar las doctrinas de dos personajes, Frohschammer y Döllinger, que, aquél como adalid del liberalismo filosófico, éste como máximo representante del progresismo teológico de Munich, dieron ocasión a dos intervenciones decisivas del magisterio romano sobre el tema. En último lugar, estudiaremos la compilación de la doctrina de Pío IX en el *Syllabus*, publicado a finales de 1864. Unas conclusiones resumirán, finalmente, el resultado de los análisis precedentes.

1. Frohschammer:

la razón históricamente educada y la autonomía de las ciencias ¹

Aún no había sido superada la crisis provocada por el Güntherianismo, cuando otra nueva controversia puso en movimiento al ya agitado mundo intelectual del catolicismo alemán de mediados de siglo: la controversia en torno a la autonomía de la ciencia respecto a la revelación y al magisterio de la Iglesia. Los protagonistas de primera hora son los profesores Clemens, de Münster y Kuhn, de Tubinga. Aquél publicó en 1856 una disertación ², en la que defendía los principios tradicionales en la escolástica sobre la

1. Entre la bibliografía sobre Frohschammer hemos utilizado: B. MUENZ, *Jakob Frohschammer, der Philosoph der Weltphantasie* (Breslau, 1894); J. G. WUECHNER, *Frohschammers Stellung zum Theismus* (Paderborn, 1913); al «caso Frohschammer» dedicaron los redactores de la revista «Der Katholik» de Maguncia un buen número de artículos en los años 1858-1863 que son de capital interés para nuestro estudio; G. B. GUZZETTI, *La perdita della fede nei cattolici* (Venegono Varese, 1940), 87-105; E. HOCEDEZ, *Histoire de la Theologie au XIX siecle* (Paris, 1949-1952) II, 60-66, 333-334; J. STRACKE, *Ecclesiae iudicium de J. Frohschammer doctrina circa mysteria* (1934), tesis inédita conservada en la secretaría de la Universidad Gregoriana; A. ALSTEENS, *Les rapports entre la foi et la raison au concile du Vatican*, tesis doctoral presentada en la universidad de Lovaina (1961). Damos las más sentidas gracias al Dr. Alsteens por la gentileza que tuvo al enviarnos una copia ciclostilada de su excelente monografía.

2. *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio* (Münster, 1856).

subordinación de la razón a la fe. Pero la situación intelectual del siglo XIX no correspondía ni mucho menos al mundo espiritual que había formulado el axioma *philosophiam esse theologiae ancillam* y el escrito causó sensación en los círculos antiescolásticos dando origen a una áspera polémica en pro y en contra del axioma. La discusión, situada en las bases mismas de la metodología teológica, no tardó en extenderse a otros problemas de la teología fundamental. Prestigiosos teólogos intervienen y el debate apasiona a los círculos cultos alemanes. Al lado de Clemens se sitúan, entre otros, los jesuitas Denzinger³ y Kleutgen⁴ y el equipo del *Katholik*⁵. Entre los adversarios sobresale Kuhn⁶.

Es en este momento cuando entra en escena el profesor de filosofía de Munich, J. Frohschammer⁷ con una serie de escritos en los que defiende apasionadamente la autonomía de la ciencia. Sus obras fueron examinadas por Roma y condenadas el 11 de diciembre de 1862 por Pío IX⁸. Posteriormente, el *Syllabus* y el Vaticano I volvieron a ocuparse de las doctrinas del aventurado profesor. De ellas, dos aspectos fueron explícitamente condenados por el magisterio romano: 1) su semiracionalismo en el conocimiento de los misterios cristianos; 2) sus reivindicaciones en favor de la autonomía y libertad de las ciencias.

3. *Vier Bücher von der Religiösen Erkenntniss* (Würzburg, 1857), II, 558-565.

4. *Theologie der Vorzeit* (Münster, 1860), IV, 841-883.

5. Cfr. la serie de artículos sobre el tema publicados en los Nos. I (1857), 250-266; II (1857), 49-59; 101-113; 156-166; 212-220; I (1859), 9-23; 129-154; II (1859), 1409-1446; I (1860), 639-640.

6. Cfr. Número 44 de *Theologische Quartalschrift* (Tübingen, 1862), 541-602 y el 45 (1863), 3-83, etc.

7. La personalidad científica de J. FROHSCHAMMER aparece como un caso particular dentro del movimiento intelectual de los católicos alemanes en este período. Nacido en Illkofen (Baviera), el 6 de enero de 1821, cursa estudios en el gimnasio de Ratisbona y después frecuenta en Munich los cursos de filosofía de Thiersch, Görres y Schubert. En 1847 es ordenado sacerdote y tres años después explica, como «Privat-Dozent», Historia de los dogmas y Filosofía de la Religión en la facultad de Teología de la capital bávara. En 1854 Frohschammer publica su primer obra: *Ueber den Ursprung der menschlichen Seele. Rechtfertigung des Generationismus* en la que renovaba el Traducianismo y que fue incluida en el Índice en 1857. A raíz de esta publicación es nombrado titular de una cátedra de filosofía en la misma universidad.

La prohibición del *Ueber den Ursprung* hizo reaccionar vivamente a Frohschammer contra Roma. En sus nuevas publicaciones *Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik zur Reform der Philosophie* (München, 1858); *Ueber die Freiheit der Wissenschaft* (*Ibidem* 1861) y *Athenäum, philosophische Zeitschrift* (*Ibidem*, 1862-64), responde a la condenación exaltando a la razón y la libertad científica. Todas estas obras fueron condenadas en la carta *Gravissimas Inter*, 11 dic. 1862, de Pío IX al arzobispo de Munich. Al no someterse a la decisión romana fue suspendido «a divinis». En sus posteriores escritos: *Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft* (Wien, 1868); *Das Recht der eigenen Ueberzeugung*, (*Ibidem*, 1869); *Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses* (München, 1877); *Die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdigt* (Leipzig, 1889), etc., su pensamiento evoluciona hacia posiciones aún más individualistas, idealistas y antiescolásticas. El 14 de junio de 1893 muere en Bad Kreuth sin haberse reconciliado con Roma, pero sin perder tampoco su fe.

8. Cfr. F. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, II, 1127. El texto del breve de condenación puede verse en ASS, VIII (1874), 429-435.

En las páginas que siguen, analizaré las doctrinas del profesor bávaro sobre ambas cuestiones. Como fuentes utilizamos las mismas obras que dieron ocasión a la intervención del magisterio y que son expresamente nombradas en el Breve de condenación: *Einleitung in die Philosophie, Ueber die Freiheit der Wissenschaft*, y la revista *Athenäum*. La evolución del pensamiento de Frohschammer en las obras posteriores a su condena no interesa a la finalidad de nuestro estudio.

a) *La razón históricamente desarrollada y los misterios*

El error fundamental de Frohschammer, como el de la mayoría de sus contemporáneos, debe situarse en su falsa teoría del conocimiento religioso y en su concepción de la filosofía ⁹. En el libro *Einleitung in die philosophie* propone una reforma de la filosofía cuyo principio fundamental sería: la filosofía y la teología no tratan objetos distintos. El contenido de una se identifica con el de la otra ¹⁰. Tal proyecto de reforma toma como base una idea querida de Frohschammer: que la razón del hombre se ha desarrollado intrínsecamente a lo largo de la historia. Su filosofía está concebida como una filosofía cristiana, puesto que la revelación ocupa un lugar preferente entre los factores que determinan el desarrollo intrínseco de la razón humana ¹¹.

La finalidad de la filosofía es conocer el *Absoluto*, Dios, en su totalidad ¹². Su misión consiste en buscar y conocer a Dios y a la luz de este conocimiento pensar las restantes existencias, esencias e ideas y juzgar de su valor y perfección ¹³. La razón posee *a priori* la idea innata de Dios, la cual distingue al hombre de las otras criaturas terrestres y funda su capacidad de conciencia y conocimiento de Dios y que, por consiguiente, puede ser considerada como el principio de la metafísica. La idea de Dios es una potencia que capacita al espíritu para reconocer lo divino allí donde se encuentra y distinguirlo de lo no divino ¹⁴. A pesar de una posición tan cercana al ontologismo, Frohschammer precisa en otros lugares que no afirma que la filosofía contemple todo en Dios, sino que considera y juzga todas las cosas a la luz del conocimiento de Dios que se adquiere en filosofía fundamental para hacer posibles las restantes ciencias filosóficas ¹⁵.

9. E. HOCEDEZ, *Histoire de la Theologie au XIX siecle*, II, 61-62.

10. *Zu Frohschammers «Reform der Philosophie»*, en *Der Katholik* I (1859), 387.

11. A. ALSTEENS, *Les rapports entre la foi et la raison au concile du Vatican*, 148.

12. J. STRACKE, en *Ecclesiae iudicium de J. Frohschammer doctrina circa mysteria*, 17, hace notar que el Dios objeto de la filosofía de Frohschammer es el Dios tanto de la filosofía como de la teología escolásticas.

13. *Einleitung in die Philosophie*, 73.

14. *Einleitung in die Philosophie*, 219-220.

15. *Ibidem*, 73.

Como buen hijo de su tiempo, Frohschammer hace polarizar su filosofía en la razón. ¿Pero qué entiende el filósofo bávaro con esta palabra? Por de pronto, acepta la distinción común en su tiempo entre razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*) a quienes asigna funciones y objetos distintos. *Verstand* es la facultad de la abstracción y de la conclusión. Una facultad cuya materia viene suministrada desde fuera mediante los sentidos, que la toman de la naturaleza o mediante el oído a partir del patrimonio legado por la tradición ¹⁶. *Vernunft* es la facultad que percibe y contempla lo ideal y divino inmediatamente como con un sentido interior. Ella proporciona al hombre la aptitud y la medida para conocer y juzgar las cosas en relación a la perfección o a la verdad ideal ¹⁷. Es la facultad de la fe y del conocimiento religioso, de la percepción e intelección en fe y ciencia de lo suprasensible y desde lo suprasensible, de lo divino. Sin ella el espíritu humano no podría llamarse racional, ni sería capaz de fe religiosa ni de metafísica ¹⁸. El objeto de la *Verstand* es el concepto (*Begriff*), el de la *Vernunft*, la idea (*Idee*). Podemos llamar ideas, escribe Frohschammer, a todas las cosas en la medida en que son pensadas y creadas por Dios. Pero en la medida en que nosotros las extraemos de la experiencia y las integramos en nuestro conocimiento empírico y científico, entran a formar parte de los conceptos. Tales conceptos, fruto de la abstracción, expresan la esencia de las cosas y en la misma medida, las ideas divinas a través de su realización imperfecta en las criaturas ¹⁹.

La *Vernunft* que elabora la ciencia filosófica y cuyo objeto es la idea, la concibe Frohschammer no como una potencia inmutable en su esencia, al estilo de Aristóteles y los escolásticos, sino como algo cambiante y progresivo que se desarrolla intrínsecamente en el devenir del tiempo. Es lo que él llama —y tocamos un concepto básico de su pensamiento— la *historisch gebildete Vernunft*, la razón históricamente formada. «La razón, al igual que el espíritu humano en general, no sólo está capacitada, sino incluso necesitada, de influjos y alicientes extrínsecos por parte de la naturaleza y de la historia. Estas influencias no eliminan necesariamente, si bien es posible, la autonomía y actividad del espíritu; la exigen en mayor medida. Y cuanto mejor y más adecuado sea tal influjo histórico-pedagógico tanto más perfecto deviene el espíritu. Y cuanto más se desarrolla la

16. *Ibidem*, 210; sobre la materia de la *Verstand* cfr., también *Ueber die Freiheit*, 154-155.

17. *Ueber die Freiheit*, 152. 155.

18. «Wir bezeichnen also damit das Vermögen des religiösen Glaubens und Erkennens, das Vermögen Uebersinnliches und von dem Uebersinnlichen, Göttlichen zu vernehmen und zu verstehen, glaubend und wissend. Ohne dieses Vermögen wäre der Menschengest also nicht was vernünftig nennt; wäre weder des religiösen Glaubens noch des metaphysischen Wissens fähig». *Einleitung in die Philosophie*, 207.

19. *Ibidem*, 230.

razón del hombre tanto más autónoma llega a ser en su actividad y, consiguientemente, capaz de mayor rendimiento»²⁰. «La razón natural se identifica con la razón históricamente formada, ya que el hombre no es una pura esencia sino un ser histórico. Razón natural es solamente también la razón religiosamente educada, puesto que la potencia y actualidad de la conciencia religiosa pertenecen a la naturaleza plena del hombre»²¹.

Entre los factores que modifican intrínsecamente la razón, ocupa un lugar privilegiado la revelación cristiana. Supuesto el hecho de la evolución de la *Vernunft*, «la posibilidad y significado del influjo del Cristianismo sobre la misma —y a través de ella sobre la filosofía— es evidente. Si la naturaleza y la historia actúan de varios modos en el desarrollo y actividad de la razón, con toda certeza podemos afirmar lo mismo del hecho histórico y del contenido del Cristianismo»²². «Una razón colocada desde el comienzo bajo la influencia del Cristianismo no puede prescindir ni olvidar lo que de él aprende y conoce. No puede tampoco filosofar con las fuerzas puramente naturales ni descubrir nuevamente las verdades que ya ha experimentado y conoce. Y aun menos que de la fe y saber objetivos, puede desembarazarse al inicio de la actividad filosófica, de la formación, ejercicio y robustecimiento adquiridos»²³. La razón así modificada por el Cristianismo está capacitada para rendir más en filosofía que la razón no cristianamente formada²⁴.

La mente no queda sobrenaturalizada en su actividad científica por

20. «Die menschliche Vernunft, ist ja, wie der menschliche Geist überhaupt, der Einwirkung und Förderung von Aussen, durch Natur und Geschichte nicht bloss fähig, sondern sogar bedürftig; und darum wird durch mannigfache Beeinflussung die Selbstständigkeit des Geistes und seiner Thätigkeit nicht nothwendig aufgehoben, sondern vielmehr gefördert; obwohl freilich auch das Gegentheil möglich ist... Je besser, angemessener diese historische, pädagogische Einwirkung ist, desto naturgemässer, vollkommener wird der Geist, wird die Vernunft des Menschen sich entwickeln, desto selbstständiger wird diese dann in ihrer Thätigkeit werden, desto mehr auch leisten können». *Ueber die Freiheit*, 103.

21. «Die natürliche Vernunft ist ja ohnehin, wie wir sahen, nur die historisch gebildete, weil der Mensch kein blosses Naturwesen, sondern ein historisches ist; und natürliche Vernunft ist auch nur die religiös gebildete Vernunft...». *Einleitung in die Philosophie*, 154.

22. «...daraus geht nun die Möglichkeit und Bedeutung des Einflusses des Christenthums auf die Vernunft (und durch diese auf die Philosophie) von selbst hervor. Wenn Natur und Geschichte überhaupt in vielfacher Weise einwirken auf die Vernunft in ihrer Entwicklung und Thätigkeit, dann sicher auch die historische Thatsache und Inhalt des Christenthums». *Ueber die Freiheit*, 103.

23. «Eine von Anfang an unter christlichen Einfluss gestellt Vernunft, kann ohnehin das dadurch Gelernte und zur Erkenntnis Gebrachte nicht von sich abthun oder vergessen, um durch bloss natürliche Kraft zu philosophiren, und die Wahrheiten, die sie schon erfahren hat und weiss, aufs neue zu entdecken. Noch weniger aber als des sachlichen Glaubens und Wissens kann sie sich bei Beginn des Philosophirens der gewonnenen formalen Bildung, Kraftübung und Erstarkung entäussern, und bloss durch die natürliche Kraft zu erkennen». *Einleitung in die Philosophie*, 276.

24. «Demnach wird die christlich gebildete und christlich augeregte Vernunft auch in der Philosophie mehr zu leisten vermögen, als die nicht christlich gebildete». *Ueber die Freiheit*, 104.

la acción histórica del Cristianismo sobre ella. Es solamente perfeccionada y elevada en la propia naturaleza, desarrollada en su pura actividad natural. «Sin tal educación histórica permanece en una condición innatural, mientras que con ella queda elevada por primera vez al plano natural. Porque el hombre no es una simple esencia natural sino un ser histórico cuya plena naturaleza sólo adquiere validez cuando se le inserta en el imperio espiritual de la total conciencia histórica humana y en ella es nutrido de desarrollado. En tal sentido es válido el dicho de Fenelon: sin el perfeccionamiento de la fe, la filosofía no es capaz de alcanzar la meta de la razón humana»²⁵. Pero a pesar de esta influencia del Cristianismo sobre la razón «nunca puede darse una filosofía creyente sino sólo filósofos creyentes ya que la filosofía es por naturaleza ciencia y no fe, saber y no creencia»²⁶.

* * *

La concepción que acabamos de analizar de la razón, conduce a Frohshammer a superar el dualismo del doble orden de conocimiento: natural y sobrenatural. Su semirracionalismo se sitúa así, no en torno al acto de fe como el de Hermes, ni en una interpretación idealista de los dogmas como el de Günther, sino en la integración del elemento sobrenatural entre los factores que contribuyen al desarrollo intrínseco de la razón natural y que de rechazo la capacitan para comprender plenamente los misterios. En efecto: el progreso constante de la ciencia impide afirmar qué cosa continuará siendo incomprendible a la razón y cuál no. «Puesto que toda ciencia tiene un progreso continuo y ello es una de las principales tareas de la historia humana, no puede predecirse con certeza total qué dogmas cristianos permanecerán para siempre inaccesibles al conocimiento y cuáles no. A menudo, inesperadamente, la ciencia hace un descubrimiento o toma una dirección que clarifica lo que anteriormente era inconcebible o, al menos, procura una demostración. La filosofía no puede, por tanto, establecer *a priori* una distinción entre verdades naturales y sobrenaturales»²⁷.

25. «Die Vernunft als forschende, wissenschaftlich thätige, wird durch diesen Einfluss nicht selbst übernatürlich, sondern wird nur natürlich gefördert, gestärkt, erhöht, wird zu ihrer reinen Naturthätigkeit entwickelt durch diese historische Wirkung des Christenthums, da ohne angemessene historische Bildung dieselbe vielmehr in einem unnatürlichen Zustand verharret, und durch diese erst zum wahrhaft natürlichen erhoben wird. Denn der Mensch ist eben kein blosses Naturwesen, sondern ein historisches, und dadurch kommt seine volle Natur erst zur Geltung, dass er in das geistige Reich des menschlichen historischen Gesamtbewusstseins eingepflanzt wird und da Nahrung und Entwicklung empfängt. Und in diesem Sinne gilt Fenelons Wort, dass die Philosophie ohne die Glaubensbildung nicht bis an's Ende der Menschlichen Vernunft zu gehen vermöge». *Ibidem*, 104.

26. *Ibidem*, 105.

27. «Da dann alle Wissenschaft beständig fortzuschreiten hat, da diess eine der Hauptaufgaben der Menschengeschichte ist, so kann nie mit voller Bestimmtheit vorausgesagt

Tal distinción es insostenible. «Son sobrenaturales todas las verdades metafísicas según su objeto cuando se refieren al sobrenatural y a sus relaciones con el natural. La búsqueda de la existencia y propiedades de Dios concierne a verdades sobrenaturales con el mismo derecho que la búsqueda sobre la Trinidad y la doctrina cristiana de la Encarnación del Verbo. Por el contrario, todas las verdades deben ser naturales en la medida en que son destinadas a la naturaleza humana y por consiguiente devienen adecuadas a la misma, ya que de otro modo no tendrían significación alguna para los hombres»²⁸.

A los precedentes pasajes del *Ueber die Freiheit*, podemos añadir algunos otros de la *Einleitung in die Philosophie*: las verdades religiosas naturales y los misterios se encuentran tan estrechamente ligados que es imposible trazar una línea de demarcación entre ambos. Los mismos escolásticos, dice, están en desacuerdo al fijar el elenco de unas y otros. La distinción hecha por ellos entre verdades accesibles a la razón, tales la existencia, esencia y unidad de Dios, e inaccesibles, tales la Trinidad de personas en la unidad de esencia, sólo cognoscible por revelación, «no es válida con tal amplitud y modo para la razón cristianamente formada, supuesto un conocimiento tan desarrollado de la creación. No puede aducirse un argumento concluyente y decisivo para justificar que la unidad, existencia y aseidad divinas puedan ser conocidas naturalmente y no la Trinidad... El mayor misterio es el ser, la existencia y la aseidad de Dios. Al menos tan grande como la Trinidad de personas en la unidad de esencia. Que Dios sea, que exista antes, sobre y fuera de la creación no es menos incomprendible y misterioso en el fondo que ser tripersonal. Si la existencia, esencia y perfección divinas se revelan en la creación, también la Trinidad debe revelarse en ella al menos para quienes han progresado suficientemente en el conocimiento de las creaturas»²⁹.

werden, welche christliche Lehren für inner dem Erkennen unzugänglich bleiben werden und welche nicht, da oft unvermuthet die Wissenschaft eine Entdeckung macht oder eine Wendung nimmt, die früher unbegreifliches zur Klarheit der Erkenntnis bringt oder wenigstens Begründung gewährt... Die Philosophie kann darum nicht von vorne herein einen Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen (unbegreiflichen) Wahrheiten machen...» *Ibidem*, 72.

28. «Uebernatürlich sind alle metaphysischen Wahrheiten dem Gegenstande nach, da sie ja das Uebernatürliche selber betreffen und die Beziehungen des Natürlichen zu demselben; die Untersuchung über Dasein und Eigenschaften Gottes betrifft insofern so gut übernatürliche Wahrheiten, als die über die göttliche Trinität und die christliche Lehre von der Incarnation des Logos. Dagegen müssen auch alle Wahrheiten wiederum natürlich sein, insofern sie für die menschliche Natur bestimmt sind, und daher ihr angemessen sein werden, da sie sonst auch keine Bedeutung haben können für den Menschen». *Ueber die Freiheit*, 71.

29. «Ein solcher Unterschied (=entre verdades cognoscibles y misterios) gilt für die christlich gebildete Vernunft und bei fortgeschrittener Erkenntnis der Schöpfung nicht mehr in entscheidender Grund ausfinden, warum die Einheit, Existenz und Absolutheit Gottes sich natürlich sollen erkennen lassen, die Dreipersonlichkeit aber nicht —mag man

Después de afirmar que la naturaleza ofrece para el conocimiento de la Trinidad otras tantas analogías como para el conocimiento del ser divino y que no puede suceder de modo diverso, puesto que la creación debe asemejarse al ser, vida y perfección del creador, Frohschammer concluye: «en la situación de la presente cultura histórica y conocimiento de la naturaleza, no existe fundamento alguno satisfaciente para mantener, en relación a la doctrina cristiana, la distinción entre verdades naturales y sobrenaturales. Tal distinción, no obstante, puede ser válida para los misterios propiamente históricos del cristianismo que tienen su fundamento, no en la esencia, sino en la voluntad de Dios»³⁰.

La evolución intrínseca de la razón en la historia, que ha llevado a Frohschammer a negar la distinción de dos órdenes de conocimiento *ex parte objecti*, le conducirá lógicamente a integrar los misterios en el campo de acción de la filosofía. Ya dijimos que para él esta ciencia no puede establecer *a priori* una distinción entre verdades naturales y sobrenaturales. Todos los hechos y doctrinas son para ella problemas que debate imparcialmente y sin prejuicios e intenta resolver en la medida de lo posible³¹. Por lo que toca a su objeto, la filosofía sufre una limitación, incluso por parte de teólogos que admiten y afirman su autonomía respecto a la teología. La filosofía, dicen, debe tener por objeto únicamente las verdades propiamente metafísicas y naturales; no las específicamente cristianas, en especial los llamados misterios. Esto, responde Frohschammer, sería ciertamente una muy significativa restricción de la investigación libre, ya que su campo de acción sería limitado y estrechado por agentes extrínsecos. Con ello estaría también en juego la autonomía y autodeterminación de la filosofía³². Esta no poseería propiamente el derecho de decidir qué

Gott oder die Natur dabei betrachten. Das grösste ist das Daseyn, die Existenz und Absolutheit Gottes; wenigstens ist dies gerade so gross wie die Dreipersönlichkeit in der Einheit des Wesens. Dass Gott ist, das er vor, über, in und ausser der Schöpfung ist, ist nicht begreiflicher, ist nicht weniger mysteriös im Grunde genommen als diess, dass er Dreipersönlich ist. Offenbart sich Gottes Daseyn, Wesen und Vollkommenheit in der Schöpfung, dann muss sich auch die göttliche Dreipersönlichkeit in derselben offenbaren —, für die wenigstens, welche in der Erkenntnis der Schöpfung weit genug fortgeschritten sind». *Einleitung in die Philosophie*, 278.

30. «Daher hat man auf dem Standpunkt jetziger historischer Bildung und Naturerkenntnis keinen vollgiltigen Grund mehr in Bezug auf diese christliche Lehre jenen Unterschied von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten festzuhalten, sondern dieser Unterschied kann allenfalls nur gelten von den eigentlich historischen Mysterien des Christenthums von solchen die nicht in göttlichen Wesen, sondern in göttlichen Willen den Grund ihrer Existenz haben». *Ibidem*, 279.

31. «...alle Thatsachen und Lehren sind für sie Probleme, die sie unbefangen, ohne Vorurtheil wissenschaftlich erörtert sucht, soweit ihr das immer gelingen mag». *Ueber die Freiheit*, 72.

32. «Was das Object der philosophischen Wissenschaft betrifft, so hat sie in Bezug auf dieses theilweise eine Beschränkung selbst von solchen Theologen erfahren, die sonst ihre Selbstständigkeit der Theologie gegenüber zugeben und behaupten. Die Philosophie soll nur die eigentlich metaphysischen oder natürlichen Wahrheiten zu ihrem Object haben,

verdades está capacitada para conocer y cuáles no. No podría determinar qué verdades son estrictamente sobrenaturales y misterios y cuáles no. Debería aceptar lo que se la dijera o impusiera. «Nosotros, continúa en otro lugar, tenemos tal cosa como inconciliable con la libertad de la filosofía. Esta exige que todos los objetos naturales e históricos y doctrinas sean accesibles y permitidos a la investigación para que ella decida en qué amplitud son cognoscibles y en qué no. Porque incluso esto debe ser decidido con medios científicos»³³. «No podemos, por tanto, concluye, encontrar fundamento suficiente para cerrar a la investigación filosófica el campo de las doctrinas específicamente cristianas y limitar de tal modo la libertad de la misma»³⁴

En los pasajes anteriormente citados, aparece claramente que para Frohschammer el misterio trinitario, entre otros, pertenece al objeto de la filosofía. No es una verdad sobrenatural. Tal apelativo podemos reservarlo, a lo más, para los hechos históricos del cristianismo. Estos, al no depender de la esencia de Dios, sino de un acto libre de su voluntad, son susceptibles de un tratamiento científico diverso al de las verdades metafísicas de la religión y del cristianismo, las cuales pueden ser deducidas lógicamente de la idea del Absoluto. «Es cierto, escribe en el *Ueber die Freiheit*, que las verdades metafísicas de la religión y del cristianismo en parte, son susceptibles de un trato científico diverso al de las doctrinas típicamente cristianas, ya que la mayoría de aquellas conciernen la naturaleza del Absoluto y son deducidas de la idea del mismo, mientras los dogmas cristianos, que tratan de hechos y decisiones salvíficas, se derivan de un acto libre de la voluntad divina y consiguientemente no son susceptibles tan estrictamente de una determinación científica. Sólo en ellos no percibimos la esencia de la filosofía en construcción *a priori*, ni proponemos el objeto de conocimiento científico, sino que ambicionamos solamente concebirles en su ser y esencial determinación objetiva. Aunque de este modo, incluso los dogmas cristianos referentes a hechos y planes históricos pueden ser objeto de la investigación filosófica»³⁵.

nicht aber die specifisch christlichen Wahrheiten, insbesondere nicht die sogenannten Mysterien. Das wäre nun freilich wieder eine sehr bedeutende Beschränkung der freien Forschung, weil ihr Gebiet von andern Mächten abgegränzt und durch fremde Schranken beengt wäre; und so wäre auch die Selbstständigkeit, die Selbstbestimmung der Philosophie wiederum dahin». *Ibidem*, 70.

33. «Wir halten auch diess mit der Freiheit der Philosophie für unvereinbar. Diese fordert, dass alle natürlichen und historischen Gegenstände wie Ansichten ihrer Forschung zu gänglich und gestattet seien, damit sie selbst entscheide, in wie weit sie erkenntbar seien, und wie weit nicht; denn dieses selbst soll auch nur mit wissenschaftlichen mitteln entschieden werden». *Ibidem*, 70.

34. «Wir können demgemäss keine hinreichenden Gründe finden, der philosophischen Forschung das Gbeiet der specifisch christlichen Lehren zu verschliessen, und die Freiheit derselben in dieser Weise zu beschränken». *Ibidem*, 73.

35. «Richtig ist allerdings, dass die eigentlich metaphysischen Wahrheiten der Religion

Una consideración aún: la evolución intrínseca de la razón bajo el influjo particularmente de la revelación, la negación de un doble orden de verdades y conocimientos, la reducción, en fin, de los misterios a objeto de la filosofía, debería concluir en la identificación de filosofía y teología. Vamos a ver qué opina el filósofo bávaro: por de pronto, aun admitiendo la distinción entre ambas ciencias, acaba haciéndola inoperante al incluir los temas específicamente teológicos en el objeto de la filosofía ³⁶. La identificación del contenido de ambas constituye la idea fundamental sobre la que debe encarrilarse la reforma de la filosofía propuesta en la *Einleitung in die Philosophie*. La correspondencia entre los dos saberes a este respecto es total. La única diferencia existente consiste, en que el común objeto es tratado de modo diverso en una y otra. La teología se funda en la fe; considera las doctrinas cristianas como dogmas de fe y consiguientemente las tiene desde un principio por ciertas e indiscutibles. Su misión consiste en desarrollar y esclarecer tales verdades. La filosofía, por el contrario, prescinde totalmente de la fe y se apoya exclusivamente sobre la razón. Estudia los dogmas cristianos no como de antemano ciertos e indiscutibles. La verdad y la certeza deben ser el resultado de la búsqueda filosófica. La meta de la teología es claridad; la de la filosofía verdad y certeza junto a la claridad ³⁷.

La aparente ortodoxia de la definición de uno y otro saber que encontramos en la *Einleitung*: «la teología tiene la fe y las proposiciones de fe por principios; es la ciencia de la fe. La filosofía tiene la razón con sus virtuales inmanentes por principio; es la ciencia de la razón» ³⁸, queda desvirtuada por otros pasajes, en los que identifica los límites de una y otra: «lo que la filosofía, dice, no consigue conocer y comprender, ¿lo entenderá la Teología? A duras penas. Lo que trasciende la potencia de la razón, ninguna ciencia teológica o filosófica puede comprender. Es cosa que pertenece a la fe. Pero el hecho de que existan misterios no es por mérito de la teología. Menos aún que encontrarlos o establecerlos, puede ella compren-

und des Christenthums (theilweise) einer andern wissenschaftlichen fähig sind, als die specifisch christlichen Lehren, da jene grösstentheils die Natur des Absoluten selber betreffen und aus der Idee desselben abzuleiten sind, während die christlichen Dogmen, welche Thatsachen und Heilsbestimmungen betreffen, auf gottliche, freie Willenssätze zurückgeführt werden und daher nicht so strenger wissenschaftlicher Bestimmung fähig sind. Allein da wir das Wesen der Philosophie nicht in Construction *a priori* erblicken, und nicht das Erkenntnisobject selbst hervorbringen wollen in der Wissenschaft, sondern es nur in seinen Sein und seinen wesentlichen objektiven Bestimmungen zu begreifen streben, so können auch solche christliche Lehren, die historische Thatsachen und Ordnungen betreffen, Gegenstand philosophischer Forschung sein». *Ibidem*, 71.

36. Cfr. las consideraciones a este respecto de A. ALSTEENS en su tesis *Les rapports entre la foi et la raison au concile du Vatican*, 157 ss.

37. *Zu Frohschammer's «Reform der Philosophie»*, en *Der Katholik*, I (1859), 387.

38. *Einleitung in die Philosophie*, 307.

derlos. Desde este punto de vista, ambas ciencias poseen las mismas fronteras»³⁹.

Es más. La filosofía sería la ciencia propiamente soberana que no acepta normas, sino que las da. A ella están subordinadas los restantes saberes, incluso la teología. Ella debe examinar lo revelado para comprobar si está de acuerdo o no con la verdad ideal⁴⁰. Estas ideas encajan perfectamente dentro del espíritu semirracionalista que alienta la especulación de Frohschammer y según el cual pretende reformar la filosofía: «parece llegado el tiempo, escribe en otro lugar, de superar la filosofía natural-racional, no simplemente por medio de la fe como hizo la escolástica, sino por medio de la ciencia, en la que realmente se crea una filosofía cristiana y no se esclaviza simplemente una pagana haciendo a Aristóteles sirviente de la teología. La filosofía racional del entendimiento debe ser trasformada en filosofía cristiana de la razón no por la fe, sino por la ciencia»⁴¹.

b) *La libertad de la ciencia*

Además de las doctrinas sobre el conocimiento natural y sobrenatural analizadas en las páginas que preceden, un segundo aspecto del pensamiento de Frohschammer, sin duda el más característico, atrajo la atención del magisterio romano: sus reivindicaciones en favor de una libertad científica radical. La carta *Gravissimas inter*, el *Syllabus* y posteriormente los teólogos que prepararon la constitución *Dei Filius* trataron el tema. Frohschammer había estudiado el problema principalmente en el *Ueber die Freiheit der Wissenschaft*, un apasionado alegato en pro de los derechos de la ciencia contra las pretendidas injerencias de la teología y magisterio en la filosofía. Con él pasó a figurar entre los campeones del *liberalismo científico*. En su escrito, el filósofo bávaro, intenta situarse entre dos tendencias: los liberales a ultranza y los católicos integristas. Ambas, escribe en el prólogo, coinciden en afirmar la inconciliabilidad de la libertad con el catolicismo. Y lo que es peor, desde sus posiciones extremas, aquéllos pre-

39. «Denn was die Philosophie nicht zu erkennen, nicht zu begreifen vermag, wird es wohl die Theologie begreifen? Kaum; denn was die Kraft der Vernunft übersteigt, kann weder theologische noch philosophische Wissenschaft erkennen oder begreifen; es bleibt Sache des Glaubens. Dass aber Mysterien da sind, das ist auch nicht Verdienst der Theologie; sie hat sie nicht gefunden und aufgestellt, so wenig als sie sie begreifen kann. Beide Wissenschaften haben auch in dieser Beziehung nicht vor einander voraus». *Ibidem*, 304.

40. *Einleitung in die Philosophie*, 25.

41. «Es scheint die Zeit gekommen zu sein, die naturalistischerationalistische Philosophie nicht bloss durch den Glauben zu überwinden, wie die Scholastik gethan sondern, durch das Wissen, in dem man wirklich eine christliche Philosophie schafft und nicht die heidnische bloss unterwirft, bloss den Aristoteles zum Domestiken der Theologie macht. Die rationalistische Verstandes –Philosophie soll in Christliche Vernunft– Philosophie verwandelt werden, nicht durch Glauben bloss, sondern durch Wissen». *Ibidem*, 285.

sentándose como heraldos de la libertad y del progreso, éstos como representantes del Catolicismo genuino, parecen confirmar tal afirmación. Pero las dos posturas son equivocadas. Un estudio serio del problema lleva a la conclusión, que libertad científica y autoridad doctrinal no son inconciliables dentro del Catolicismo. Autoridad y ciencia libre sirven, cada una a su modo, a la Iglesia. Mostrar que la ciencia, concretamente la filosofía, incluso desde el punto de vista católico, debe reivindicar libertad de investigación y no situarse en situación de servidumbre, si desea poseer significado y verdadera existencia, es la tarea principal del *Ueber die Freiheit* ⁴².

El libro está dividido en tres secciones: 1.^a derecho y libertad de investigación científica en general; 2.^a derecho y libertad de investigación científica dentro del Cristianismo y de la Iglesia; 3.^a situación de hecho. En la primera de ellas Frohschammer comienza precisando los conceptos en juego: «por investigación científica se entiende la tendencia a percibir lo existente, las cosas y sucesos según su ser y obrar, en imagen e idea en conexión y relación mutua en la conciencia» ⁴³. Esto es, llegar a penetrar intelectualmente lo que es y sucede, cómo es y sucede, por qué y para qué es y sucede ⁴⁴. Y un poco más adelante: «la libertad científica no consiste en otra cosa que en el derecho de buscar la verdad mediante la aplicación de los medios adecuados y de la actividad cognoscitiva; de alcanzar certeza y claridad y de hacer valer verdaderamente la naturaleza humana con sus órganos cognoscitivos y leyes» ⁴⁵. Una libertad que no tolera que violencia o arbitrariedad alguna, prejuicio o pasión y sobre todo intereses o consideraciones ajenas a la ciencia, puedan ejercer influjo en sus determinaciones, sino que éstas se sigan únicamente de las actividades normales y leyes de la facultad cognoscitiva del hombre ⁴⁶. Una libertad, en fin, «que consiste en seguir sin obstáculo la necesidad determinada y dada por el objeto del conocimiento, por los principios y por las leyes mediante las cuales es conocida; en el hacer valer sin obstáculo alguno el derecho de pen-

42. «Die Hauptaufgabe der folgenden Untersuchungen besteht darin, zu zeigen, dass die Philosophie auch auf dem Standpunkte des Katholicismus Freiheit der Forschung in Anspruch zu nehmen habe, und nicht im Verhältniss der Dienstbarkeit stehen könne sie Bedeutung, ja auch nur wahr hafte Existenz haben soll». *Ueber die Freiheit*, Vorrede, III.

43. «Unter wissenschaftlichen Forschung versteht man das Streben das Existirende, Die Dinge und Ereignisse nach ihrem Zusammenhang und ihrem Sein und Wirken, in ihrem Zusammenhang und ihrem Verhältniss zu einander in das Bewusstsein, in Vorstellung und Denken aufzunehmen». *Ibidem*, 1.

44. *Ibidem*, 1.

45. «Die Freiheit der Wissenschaft besteht also in nichts Anderem als in dem Rechte, die Wahrheit durch Anwendung der angemessenen Mittel und Wege der Erkenntniss-thätigkeit zu erforschen, zur Gewissheit und Klarheit zu bringen, und die menschliche Natur mit ihrem Erkenntnissorganen und Gesetzen als eine wahrhaftige geltend zu machen». *Ibidem*, 5.

46. *Ibidem*, 5.

sar, como en determinados casos se debe pensar, si queremos pensar y conocer rectamente»⁴⁷.

Varios son los motivos que exigen la libertad científica. En primer lugar, la verdad. También la naturaleza del hombre sobre la que grava tanto el deber como el derecho de formarse adecuadamente en el saber y de perfeccionarse sin engañosos entorpecimientos⁴⁸. «Si no se admite el discutido derecho en que consiste la libertad de la ciencia, la consecuencia no podría ser otra que la total corrupción de la naturaleza humana con sus más nobles energías, puesto que no podría ser utilizada conforme a su constitución, y el total desconocimiento e ignorancia de la verdad, ya que ésta no debería ser más la única meta determinante del pensamiento y del estudio. Sin libertad, ningún conocimiento real, ninguna ciencia, ninguna verdad»⁴⁹. Sin libertad, la ciencia sería aniquilada, reducida a imposible y con ello, negado al espíritu humano su derecho natural y, a la verdad, su validez⁵⁰.

El hecho de que la ciencia sea falible no anula sus pretensiones de libertad, sino que las hace más válidas, puesto que con aquella, la ciencia puede reconocer y corregir los posibles fallos y errores con medios científicos⁵¹. «La falibilidad de la ciencia no puede servir de fundamento suficiente para privarla de sus derechos, de su libertad en interés de la verdad. Con ello, ésta no ganaría nada y la ciencia sería aniquilada en su más íntima esencia. Puede afirmarse que una investigación científica libre e imparcial es capaz, incluso cuando yerra, de prestar mayores servicios a la verdad y al progreso de la humanidad que otra dominada por la fuerza y la violencia, esclavizada y corrompida, aun cuando la servidumbre tenga lugar en bien de la verdad real»⁵². Prescindiendo de la pérdida de otros elevados

47. «Die Freiheit der Wissenschaft besteht darin, ohne hinderniss - der Nothwendigkeit zu folgen, die bestimmt und gegeben ist durch das Erkenntnisobject, durch die Grundsätze, aus welchen, und die Denkgesetze, mittelst welcher erkannt wird. Sie besteht also in dem ungehinderten Geltendmachen des Rechtes, das und so zu denken, wie im gegebenen Falle denken muss, wenn man richtig denken und erkennen soll». *Ibidem*, 8.

48. *Ibidem*, 9.

49. «Wolte man nun das fragliche Recht, vorin die Freiheit der Wissenschaft besteht, nicht gestatten, so könnte nichts anders die Folge sein als gänzliche Corrupirung der Menschennatur mit ihren edelsten Kräften, da sie nicht naturgemäss gebraucht werden dürfen; und gänzliche Misskennung oder Unbekanntbleiben der Wahrheit, da nicht mehr sie das einzig bestimmende Ziel des Denkens und Forschens sein dürfte. Ohne Freiheit kein wirkliches Erkennen, Keine Wissenschaft und keine Wahrheit». *Ibidem*, 10.

50. *Ibidem*, 12.

51. *Ibidem*, 16.

52. «Die mangelnde Unfehlbarkeit der Wissenschaft also kann nicht als genügender Grund gelten, sie ihrer Rechte, ihrer Freiheit im Interesse der Wahrheit zu berauben; es würde dadurch der Wahrheit Kein Dienst erwiesen und die Wissenschaft dagegen in ihrem innersten Wesen vernichtet. Ja man kann sagen, freie, unbefangene wissenschaftliche Forschung kann, selbst wenn sie irrt, der Wahrheit und dem Fortschritte der Menschheit grössere Dienste leisten, als eine durch Gewalt und Zwang beherrschte, geknechtete und

bienes, la supresión de la libertad conduciría al aniquilamiento de las mejores fuerzas para el desarrollo de la humanidad. El progreso y perfeccionamiento de la misma sería imposible⁵³. En una palabra: «ley extrínseca, autoridad, violencia y sumisión no pueden encontrar lugar alguno en la ciencia, ya que ésta únicamente debe seguir las propias leyes»⁵⁴.

Frohschammer termina su requisitoria sobre la libertad científica *in genere*, reafirmando el derecho de la ciencia a actuar con independencia si quiere realmente estar en condiciones de contribuir a la búsqueda de la verdad y al progreso del hombre: «Del precedente estudio, escribe, debería resultar suficientemente claro, que es, por decirlo así, un derecho natural inalienable de la ciencia, proceder con libertad. Esto es, actuar solamente según las propias leyes. La ciencia no debe estar determinada por intereses o consideraciones ajenas, ni dejarse influenciar por la fuerza y la violencia. Como el arte, debe ser libre, o lo que es lo mismo, seguir sus propias leyes, y no dirigido por Estado o Iglesia con normas, si no desea cesar como arte y descender a la categoría de oficio manual en servidumbre, así también la ciencia debe poseer autonomía y libertad, si no quiere caer en prejuicios y en tal corrupción que no pueda prestar servicio alguno ni a la verdad, ni al Estado, ni a la Iglesia, ni al progreso»⁵⁵.

* * *

Al final de la primera sección del *Ueber die Freiheit*, Frohschammer plantea con toda precisión el problema que va a estudiar en la segunda. Se trata de saber, si la libertad de investigación que ha sido ya reivindicada *in genere* para la ciencia, puede y debe ser reconocida y afirmada también dentro del Cristianismo, incluso cuando aquella tiene como objeto las verdades que constituyen el contenido específico del mismo. En otras palabras, la cuestión es, si la revelación divina y la ciencia libre, especialmente la filosofía, son conciliables o no⁵⁶.

Una respuesta afirmativa sin más, tropezaría con una serie de graves

corruptirte, selbst wenn die Knechtung zu Gunsten der wirklichen Wahrheit statfände...». *Ibidem*, 16-17.

53. *Ibidem*, 18.

54. «Ausseres Gesetz, Auctorität, Zwang, Unterwerfung können demnach in der Wissenschaft keine Stelle finden, da diese nur ihren eigenen Gesetzen folgen darf». *Ibidem*, 22.

55. *Ibidem*, 29-30.

56. «Und nun entsteht die Frage... ob, sage ich, das hohe Recht der freien Forschung und Wissenschaft auch innerhalb des Christenthums, und zwahr auch in Betreff jener Wahrheiten und Geistigen Güter, die gerade den Inhalt des Christenthums bilden, anerkannt und behauptet werden könne oder dürfe... Es ist also die Frage, ob göttliche Offenbarung und freie Wissenschaft (insbesondere Philosophie) mit einander vereinbar seien oder nicht; eine Frage, deren Erörterung und Beantwortung die Aufgabe des folgenden Abschnittes bildet». *Ibidem*, 34.

objecciones. Frohschammer no las ignora. Las enumera en el primer párrafo: una ciencia libre de las verdades metafísicas y morales parece inútil e injusta dado que el Cristianismo es una revelación divina garantizada por la autoridad de Dios. Sus doctrinas se presentan como verdades salvíficas sobre las que se funda la salvación eterna de las almas y que, por consiguiente, no deben ser expuestas a los riesgos de la investigación libre. A esto hay que añadir que muchas de ellas son misterios; inaccesibles por tanto a la ciencia. Y sobre todo, en el caso concreto de la Iglesia católica, existiendo una autoridad magisterial infalible, que interpreta y custodia la revelación, no parece haber lugar para la ciencia libre. La autoridad divina de la revelación cristiana con sus verdades salvíficas y el magisterio infalible con sus definiciones dogmáticas, parecen imponer la renuncia de la investigación libre ⁵⁷.

A pesar de ello, Frohschammer afirma no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de la investigación libre en el Cristianismo. Y propone un primer argumento basado en la praxis de la Iglesia y en la afirmación central de la primera sección: la libertad pertenece a la esencia de la verdadera ciencia. La Iglesia católica, viene a decir, reconoce de siempre la ciencia como justa y la favorece de varios modos. Ahora bien, si la libertad, esto es, el derecho a seguir solamente las propias leyes, es un derecho esencial de la misma, debe ser también reconocida tal libertad por aquélla. Porque, de seguro, la Iglesia no piensa en un pseudo-saber sino en una ciencia real, seria y digna de tal nombre. De lo contrario, se contradeciría a sí misma al declararse a favor de la ciencia y, al mismo tiempo, negarla una condición esencial ⁵⁸.

El problema presenta mayor dificultad, cuando se trata de interpretar hechos naturales e históricos en los que se roza el dogma y, más aún, en el terreno de la antropología, donde existen decisiones dogmáticas referentes a la naturaleza del hombre y, sobre todo, cristológicas referentes a la naturaleza de Jesús. En este terreno parece imponerse mayor limitación a la libertad de investigación. Entonces se pregunta, si la filosofía, aún en este caso, puede y debe exigir libertad. A esta cuestión, escribe Frohs-

57. *Ibidem*, 35-36.

58. «Wir können in fraglicher Beziehung sogleich diess geltend machen, dass das Christentum, dass insbesondere auch die katholische Kirche von jeher die Wissenschaft als berechtigt anerkannt und grundsätzlich zu fordern gesucht und der Verkenning und Missachtung derselben stets entgegengewirkt hat. Wenn nun die Freiheit d.h. das Recht nur den eigenen Gesetzen zu folgen ein wesentliches Moment der Wissenschaft ist, wie wir dargethan zu glauben, so muss hiermit auch diese Freiheit als berechtigt anerkannt sein, denn die Kirche meint und will sicher keine blosse Scheinwissenschaft, sondern eine ernste, wirkliche, diesen Namen verdienende, da sie sonst mit sich selbst in Widerspruch käme, wenn sie zwar die Wissenschaft wolte, die wesentlichen Bedingungen derselben aber nicht zu erfüllen gestattete». *Ibidem*, 36.

chammer, debemos responder también afirmativamente. Y razona su respuesta tomando como punto de partida el principio comúnmente admitido: *rationis usus fidem praecedat*, en el que se reconoce la necesidad del examen crítico en función de la fe, para que ésta no sea ciega, sino racional⁵⁹. El *usus rationis* consiste en el examen del carácter de la revelación y del origen divino del Cristianismo como hecho. Tal prueba ha sido siempre esperada de la filosofía y por ella ambicionada⁶⁰. Si la filosofía tiene el derecho y la misión de examinar la divinidad y verdad del cristianismo para que la fe sea razonable, también se la debe permitir el derecho de revisar con libertad el Cristianismo como hecho y como doctrina⁶¹. «El examen y la demostración de la divinidad del Cristianismo como hecho es absolutamente imposible sin el examen simultáneo del contenido y doctrinas del mismo. Todos los restantes medios probativos o criterios, tales profecías, milagros y conducta moral de su fundador, no rinden lo que deben, si se prescinde del contenido y, sobre todo, si la ley positiva y los representantes de la autoridad niegan el derecho incondicionado del libre juicio de la razón»⁶². Sólo mediante un examen libre de la razón ha entrado el Cristianismo en la humanidad. No por sumisión o autoridad⁶³.

La exposición sobre el *usus rationis* que precede a la fe, la resume el filósofo bávaro un poco más adelante con las siguientes palabras: «una doble cosa, dice, ha sido demostrada: primero, que el examen del Cristianismo como hecho divino debe ser libre. Coartar y reprimir la investigación no se adecúa a la esencia del Cristianismo; segundo, que este examen debe extenderse también al contenido, puesto que el hecho del origen divino de la revelación no puede ser conocido según criterios seguros si se prescinde totalmente de su contenido y verdad»⁶⁴. Como conclusión parcial

59. *Ibidem*, 39.

60. «Auf das Christenthum nun bezogen, besteht dieser Gebrauch der Vernunft vor dem Glauben in nichts Anderem als in der Prüfung des Offenbarungs-Charaktes und der Göttlichkeit des Christenthums als Thatsache. Den Beweis hiefür hat man von jeher von der Philosophie erwartet und durch Sie angestrebt». *Ibidem*, 39; nótese el semiracionalismo de Frohschamer y su identidad de fondo con la *Vernunftglaube* de Hermes.

61. *Ibidem*, 40-41.

62. «... die Prüfung und der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums als Thatsache ist schlechterdings unmöglich ohne gleichzeitige Prüfung des Inhaltes der Lehren des Christenthums. Alle andere Beweis-Mittel oder Kriterien, wie Weissagungen, Wunder und moralischer Wandel des Stifters des Christenthums, leisten nicht was sie sollen, wenn abgesehen wird vom Inhalt, und wenn insbesondere das unbedingte Recht freien Vernunfturtheils dem positiven Gesetz und den Trägern der Auctorität gegenüber in Abrede gestellt wird». *Ibidem*, 41.

63. *Ibidem*, 47.

64. «Ein Doppeltes haben wir hiemit, glaube ich, dargethan. Erstens, dass die Prüfung des Christenthums selber, als göttlicher Theitsache, freis ein müsse, dass Unfreiheit, dass Bindung der Forschung dem Wesen des Christenthums ungemäss sei; und zweitens, dass diese Prüfung sich stets auch auf den Inhalt beziehen müsse, dass daher die Thatsache der Göttlichkeit der Offenbarung gar nicht erkannt werden könne an sicheren Kriterien, wenn vom Inhalte und seiner Wahrheit ganz abgesehen werden soll». *Ibidem*, 48.

unas páginas más adelante preconiza una apologética de cuño racionalista: es por tanto cierto, viene a decir, que el examen científico del hecho de la revelación en lo tocante a su origen divino, debe ser libre. No puede estar controlado por la autoridad de la revelación y de la fe, puesto que ésta debe ser primeramente objeto del examen para merecer el reconocimiento de su origen divino y el consiguiente acatamiento. Tal verificación no puede estar orientada por la fe, si desea ser imparcial y seria y no presuponer como cierto lo que se debe probar⁶⁵. A esta altura, Frohschammer, cree poder adelantar una respuesta a la cuestión propuesta al comienzo: «si el Cristianismo en su fundamento descansa esencialmente sobre el libre examen por oposición a la autoridad, éste no puede ser inconciliable con la esencia del Cristianismo y de la Iglesia»⁶⁶

En otro pasaje precisa la actitud del filósofo y de la filosofía respecto a la fe, introduciendo la famosa distinción a que harán referencia la carta *Gravissimas inter* y el *Syllabus*⁶⁷. La sumisión a la autoridad cristiana y el reconocimiento de la verdad de las proposiciones de fe pueden y deben servir de punto de partida a la teología positiva, dada la naturaleza y misión de la misma; pero no a la filosofía. En ésta, el reconocimiento de la autoridad divina y de la verdad del Cristianismo son resultado de la investigación libre; no punto de partida terminante, «sólo el filósofo, subjetivamente, puede aceptar tal reconocimiento y fe como resultado del examen filosófico; esto es, él obtiene el derecho y la obligación de someterse subjetivamente a la fe. Pero no la filosofía, como tal, objetivamente. Ella no puede ni debe destruirse a sí misma ni privarse de su esencia objetiva, que necesariamente incluye la libertad⁶⁸. Y reafirma una vez más su posición sobre la libertad científica en la Iglesia: la ciencia y especialmente la filosofía, tienen en el Cristianismo derecho a la libertad y a la autonomía incluso en la investigación de las verdades específicas del mismo. Ninguna autoridad es principio de conocimiento de la ciencia, sino sólo la razón. Nadie puede prescribirla leyes, puesto que éstas han sido dadas a la naturaleza humana. Nadie puede determinar su método, principios y objeto sino sólo

65. *Ibidem*, 54.

66. «Und wenn das Christenthum in seiner Gründung wesentlich auf freier Prüfung, gegenüber der Auctorität, beruht, so kann freie Prüfung mit dem Wesen des Christenthums und der Kirche nicht unvereinbar sein». *Ibidem*, 48.

67. *Dz.* 1674, 1710.

68. «...als Resultat der philosophischen Prüfung kann diese Anerkennung und dieser Glaube zunächst nur für den Philosophirenden, also subjectiv gewonnen werden, d. h. dieser gewinnt nur das Recht und die Pflicht, sich subjectiv der Auctorität und dem Glauben hinzugeben nicht aber die Philosophie als solche, objectiv, zu unterwerfen; ... Denn die Philosophie kann und darf sich nicht selbst zerstören, und nicht durch Gewinnung eines Resultates durch Einem Philosophirenden um ihr objectives Wesen, das die Freiheit nothwendig in sich fasst, nunmehr gebracht werden». *Ibidem*, 65.

ella, «la filosofía debe ser libre dentro del Cristianismo y de la Iglesia en principios, método y objeto de investigación»⁶⁹.

Que la filosofía debe actuar independientemente a la hora de asignarse el objeto que debe tratar, es para Frohschammer parte integrante de la libertad científica⁷⁰. Ya hemos hecho alusión a ello al tratar de los misterios. Ahora nos toca ver cómo reivindica también para aquélla autonomía de método y principios. En su alegato en pro de la libertad científica, rehusa hacer del axioma escolástico *philosophiam esse theologiae ancillam* el principio fundamental de su filosofía⁷¹. Su crítica va dirigida directamente contra las tesis de Clemens, defensor de las posiciones tradicionales.

La filosofía, dice, debe ser autónoma en principios y métodos. La fe no puede valer como principio de conocimiento de aquélla ni determinar qué principios son rectos y qué método verdadero⁷². Estas afirmaciones son ampliadas en otros lugares: «de igual modo que la autoridad no puede ser principio de la filosofía, así tampoco puede prescribir qué principios y método de la misma son rectos y cómo debe comenzar y deducir el sistema. No se puede exigir que la fe y las proposiciones de fe sean principios de conocimiento para la filosofía, o que, al menos, valgan como normas últimas según las cuales deba orientarse permanentemente»⁷³. La pretensión según la cual los principios de la filosofía deben concordar o no contradecir los dogmas de fe, y sus resultados no estar en oposición con el Cristianismo, no sólo elimina la autonomía de la ciencia sino también su posibilidad⁷⁴. Igualmente que no existen principios cristianos para la filosofía tampoco hay un método cristiano especial para la misma⁷⁵. «La Iglesia o los representantes de la autoridad no tienen la misión ni el poder, ni siquiera capacidad para determinar qué método científico es el recto en absoluto o en una determinada época. Esto sólo la ciencia puede hacerlo»⁷⁶. En una palabra: la filosofía es autónoma en lo tocante a su objeto, principios y método⁷⁷.

69. He aquí las palabras centrales: «Die Philosophie muss demnach auch innerhalb des Christenthums und der Kirche frei sein in Bezug auf Prinzip, Methode und Gegenstand der Forschung». *Ibidem*, 69.

70. *Ibidem*, 70.

71. *Ibidem*, 75.

72. «...so muss die Philosophie auch frei sein in Bezug auf Erkenntnisprinzip und Methode. Der Glaube und seine Auctorität kann ihr weder jemals selbst als Prinzip der Erkennens gelten, noch auch bestimmen oder befehlen, welches das richtige philosophische Prinzip und die Wahre Methode sei». *Ibidem*, 73.

73. *Ibidem*, 78.

74. *Ibidem*, 82.

75. «Wie es nun keine besondern christlichen oder kirchlichen Prinzipien der Philosophie gibt, so auch keine besondere christliche oder kirchliche Methode, weder der Wissenschaft überhaupt, noch der Philosophie insbesondere». *Ibidem*, 89.

76. *Ibidem*, 91.

77. *Ibidem*, 102.

Se dice también, continúa Frohschammer, que la sumisión de la filosofía a la teología no podría dañarla, puesto que sólo sirve para liberarla de los errores y protegerla de los peligros que entraña la búsqueda de la verdad. Tal sumisión sería, en definitiva, saludable para la filosofía. A esto, dice, podría responderse que también sería saludable y, por consiguiente, justo, encadenar a los hombres con el laudable propósito de preservarlos de deslices y crímenes. Sin embargo, el Creador de la humanidad ha dispuesto las cosas de otra manera al dotarlos de libertad y de la consiguiente posibilidad de abusar de ella ⁷⁸. En cuanto a la pregunta: ¿qué sucedería en el caso de que los resultados de la investigación libre estuvieran en contradicción con la fe? ¿Se mantendría aquélla en oposición formal o se sometería? Respondemos: «la filosofía deberá siempre conservar sus derechos y autonomía como la autoridad los suyos. Hacerlo, no obstante, con precaución y prudencia y después de un examen a fondo de la certeza e inquebrantabilidad de sus resultados. Por lo que respecta al filósofo personalmente, su actitud depende no sólo de leyes científicas y resultados sino también de su modo de pensar y tendencias afectivas. Pero su personal sumisión no puede significar una sumisión o renuncia a la investigación autónoma por parte de la filosofía» ⁷⁹.

* * *

La fundamentación teórica de la libertad científica efectuada en las dos primeras secciones del *Ueber die Freiheit*, sirve a Frohschammer de norma para enjuiciar la delicada situación creada en el catolicismo alemán por los frecuentes conflictos entre sus teólogos y la curia romana. Esto es lo que hace en la tercera sección que titula *Unsere Lage* y que no contiene otra cosa que un violento ataque contra el neoescolasticismo y, más en particular, contra la congregación del Santo Oficio ⁸⁰. Analizaremos brevemente algunas de sus afirmaciones.

78. *Ibidem*, 111.

79. «...was denn nun die freie Philosophie beginne, wenn sie mit der religiösen Auctorität und dem Glaubensinhalte in ihren Resultaten in Widerspruch gerathen sollte; ob sie da ernstlich in Opposition trete oder sich unterwerfe? Wir erwidern: die Philosophie wird stets ihre Rechte und ihre Selbstständigkeit wahren müssen, wie die Auctorität ihrerseits; sie wird es aber thun mit Schonung und Vorsicht, und nicht ohne gründlichste Prüfung der Sicherheit und Unerschütterlichkeit ihrer Resultate. Was der Philosoph persönlich dabei beginne, hängt nicht blos von wissenschaftlichen Gesetzen und Resultaten, sondern auch von seiner sonstigen Gesinnung und seinem Willensstreben ab; seine persönliche Unterwerfung aber kann nicht als eine Unterwerfung und Verzichtleistung auf selbstständige Forschung von Seite der Philosophie selbst gelten». *Ibidem*, 114.

80. No olvidemos que el escrito de Frohschammer *Ueber der Ursprung der menschlichen Seelen* había sido incluido en el Índice de libros prohibidos el 7-III-1857. Las apreciaciones de Frohschammer, son, por tanto, las de una presunta «víctima del absolutismo doctrinal romano».

Su propósito es señalar las causas por las cuales no se concede derecho de ciudadanía dentro del catolicismo a la literatura alemana, como alemana y como católica. El hecho, dice, de que los católicos germanos se encuentren en situación de inferioridad científica respecto a los protestantes, se debe a la limitación de los derechos y libertades de la ciencia, y no ciertamente por exigencias de la razón, de los dogmas o de los intereses de la Iglesia católica. No es, pues, la puesta en discusión de algún dogma el fundamento de la situación de represión, sino la pretendida identificación entre doctrina católica y determinadas opiniones, filosóficas o teológicas, de escuela. Toda crítica a las mismas viene perseguida, acusados de innovadores y revolucionarios a quienes la hacen. Se utiliza la autoridad eclesiástica como punto de sostén de la represión ⁸¹. Se prescinde de las opiniones ajenas haciendo pasar como verdades dogmáticas las propias. Se distinguen las doctrinas en escandalosas, sospechosas de herejía, ofensivas para los oídos piadosos etc., y se establecen así los límites de la investigación científica. Con ello, el pío sentimiento de los ignorantes viene aplicado como criterio indicativo de los resultados de la investigación científica ⁸².

A esto hay que añadir la praxis seguida por la institución oficialmente encargada en la Iglesia de enjuiciar las obras científicas: la Congregación del Índice de libros prohibidos. La misión de tal institución debería ser proteger la doctrina de la Iglesia y el progreso de la ciencia contra la arbitrariedad. Pero, al presente, por desgracia, sus intervenciones no hacen sino empeorar la situación. En efecto: se deja en manos de privados, o al menos se permite, el denunciar los libros que deben ser examinados con detrimento de la autoridad de los obispos ⁸³. Los relatores y jueces que trabajan en la Congregación, carecen de competencia para enjuiciar tales libros. Todos pertenecen a viejas escuelas, principalmente a la tomista. Y las doctrinas de ésta son erigidas en norma de la ortodoxia de escritos de filosofía moderna. Estos hombres, además, desconocen el alemán debiéndose servir de traducciones. ¿Podemos, pues, conceder validez a sus decisiones? ⁸⁴. Al autor del libro examinado no se le concede posibilidad de explicaciones y defensa... En tales circunstancias no es posible crear en Alemania una literatura católica nacional ⁸⁵. Con ello, la Congregación del Índice acarrea más daños que provecho para la ciencia, para la educación de los pueblos e incluso para la iglesia.

81. *Ibidem*, 119-121.

82. *Ibidem*, 125-127.

83. *Ibidem*, 127-129.

84. *Ibidem*, 132-134.

85. *Ibidem*, 135-139.

c) *Intervención de Roma: el Breve «Gravissimas Inter»*

Como el mismo Frohschammer confesaba ^{85a}, la doctrina defendida en el *Ueber die Freiheit* era tan contraria a la mentalidad común de los católicos, que no podía por menos de ser acogida con reserva. Pronto aparecen trabajos que la combaten con vigor ^{85b}. Frohschammer responde a las críticas de sus adversarios con nuevas publicaciones ^{85c}, en las que volvía a redimensionar las doctrinas propuestas en el *Ueber die Freiheit*. Pero dejando a un lado la polémica de los teólogos, vamos a fijarnos únicamente en la reacción de Roma ante las aventuradas opiniones del filósofo bávaro.

Mientras continuaban las discusiones, Roma examinaba atentamente los escritos de Frohschammer. El futuro Cardenal Franzelin, en el *Votum: De erroribus nonnullis circa Dei cognitionem naturalem et supernaturalem*, presentado a la comisión teológica del Vaticano I, habla (p. 131) de un informe sobre aquellos que debió servir de base de estudio a los consultores del Santo Oficio. El examen dio como resultado la condenación de las obras de Frohschammer en el breve *Gravissimas Inter*, fechado el 11 de diciembre de 1862 y dirigido a Monseñor Scherr, Arzobispo de Munich.

El Pontífice Romano comienza doliéndose del espíritu de libertad y nuevas opiniones que serpean entre los católicos alemanes. Entre estos se distingue de modo especial J. Frohschammer, cuyos libros: *Introducción a la filosofía*, *De la libertad de la ciencia* y *Athenaeum*, a juicio de la Congregación del Índice, se apartan de la verdad católica. El documento señala un doble motivo de la heterodoxia del autor: primero, porque atribuye a la razón humana fuerzas que de ningún modo competen a la misma; segundo, porque la concede tal libertad de opinión en todo, que totalmente quedan suprimidos los derechos, el deber y la autoridad de la Iglesia ^{85d}.

Pío IX desarrolla del modo siguiente el primer motivo: «Este autor enseña, en primer lugar, que la filosofía, si se tiene su verdadera noción, no sólo puede percibir y entender aquellos dogmas cristianos que la razón natural tiene comunes con la fe (es decir, como objeto común de percep-

85a. *Die historisch-politischen Blätter und die Freiheit der Wissenschaft* (München, 1861), 5; cf. G. B. GUZZETTI, *La perdita della fede nei cattolici*, 95.

85b. E. JORG, *Professor Frohschammer's neueste Schrift*, en *Historisch-politischen Blätter für das Katholische Deutschland*, 47 (1861), 985-999; y con un análisis más preciso los artículos del *Der Katholik: Zu Dr. Frohschammer «Freiheit der Wissenschaft»*, II (1861), 30-64; *In Sachen des Herrn Pr. Dr. Frohschammer*, II (1861), 348-358; *Dr. J. Frohschammer über die Congregation des Index der verbotenen Bücher*, *Ibidem*, 680-711.

85c. En *Die historisch-politischen Blätter...* arriba citado responde al artículo de la revista nombrada; y en la propia publicación: *Athenäum*, I (1862), 69-149; 200-255, a los artículos del *Der Katholik*.

85d. El texto completo del breve en ASS. VIII (1874), 429-435; *Dz.* selecciona los fragmentos principales Nos. 1666-1676; tomamos los textos de la versión del *Dz.* efectuada por D. Ruiz Bueno (Barcelona, 1959).

ción); sino aquellos también que de modo más particular y propio constituyen la religión y fe cristianas; es decir, que el mismo fin sobrenatural del hombre y todo lo que a este fin se refiere, y el sacratísimo misterio de la Encarnación del Señor pertenecen al dominio de la razón y de la filosofía, y que la razón, dado este objeto, puede llegar a ellos científicamente por sus propios principios. Y si bien es cierto que el autor introduce alguna distinción entre unos y otros dogmas y atribuye estos últimos con menor derecho a la razón; sin embargo, clara y abiertamente enseña, que también estos se contienen entre los que constituyen la verdadera y propia materia de la ciencia o de la filosofía. Por lo cual, de la sentencia del mismo autor pudiera y debiera absolutamente concluirse que la razón, aun propuesto el objeto de la revelación, puede por sí misma, no ya por el principio de la divina autoridad, sino por sus mismos principios y fuerzas naturales, llegar a la ciencia o certeza incluso en los más ocultos misterios de la divina sabiduría y bondad, más aún, hasta en los de su libre voluntad. Cuán falsa y errónea sea esta doctrina del autor, nadie hay que no lo vea inmediatamente y llanamente lo sienta, por muy ligeramente instruido que esté en los rudimentos de la doctrina cristiana.

Porque si estos cultivadores de la filosofía defendieran los verdaderos y solos principios y derechos de la razón y de la disciplina filosófica, habría que rendirles alabanzas ciertamente debidas. Puesto que la verdadera y sana filosofía ocupa su notabilísimo lugar, como quiera que a la misma filosofía incumbe inquirir diligentemente la verdad, cultivar recta y cuidadosamente e ilustrar a la razón humana, que si bien oscurecida por la culpa del primer hombre, no quedó en modo alguno extinguida; percibir, entender bien y promover el objeto de su conocimiento y muchísimas verdades, y demostrar, vindicar y defender por argumentos tomados de sus propios principios muchas de las que también la fe propone para creer, como la existencia de Dios, su naturaleza y atributos, preparando de este modo el camino para que estos dogmas sean más rectamente mantenidos por la fe, y aun para que de algún modo puedan ser entendidos por la razón aquellos otros dogmas más recónditos que sólo por la fe pueden primeramente ser percibidos. Esto debe tratar, en esto debe ocuparse la severa y pulquérrima ciencia de la verdadera filosofía. Si en alcanzar esto se esfuerzan los doctos varones en las universidades de Alemania, siguiendo la singular propensión de aquella ínclita nación para el cultivo de las más severas y graves disciplinas, Nos aprobamos y recomendamos su empeño como quiera que convertirán en provecho y utilidad de las cosas sagradas lo que ellos encontraren para sus usos.

Mas lo que en este asunto, a la verdad gravísimo, jamás podemos tolerar es que todo se mezcle temerariamente y que la razón ocupe y perturbe aun

aquellas cosas que pertenecen a la fe, siendo así que son certísimos y a todos bien conocidos los límites, más allá de los cuales jamás pasó la razón por propio derecho, ni es posible que pase. Y a tales dogmas se refieren de modo particular y muy claro todas aquellas cosas que miran a la elevación sobrenatural del hombre y a su sobrenatural comunicación con Dios y cuanto se sabe que para este fin ha sido revelado. Y a la verdad, como quiera que estos dogmas están por encima de la naturaleza, de ahí que no puedan ser alcanzados por la razón natural y los naturales principios. Nunca, en efecto, puede la razón hacerse idónea por sus naturales principios para tratar científicamente estos dogmas. Y si esos filósofos se atreven a afirmarlo *temerariamente*, sepan ciertamente que se apartan no de la opinión de cualesquiera doctores, sino de la común y jamás cambiada doctrina de la Iglesia»^{85e}. Para confirmar cuál sea ésta, Pío IX aduce una serie de testimonios de S. Escritura y de Tradición que en parte pasarán al capítulo IV de la constitución *Dei Filius*. «De todo esto, concluye el Papa, se sigue en forma patente, ser totalmente ajena a la doctrina de la Iglesia Católica la sentencia por la que el mismo Frohschammer no duda en afirmar que todos los dogmas de la religión cristiana son indistintamente objeto de la ciencia natural o filosofía y que la razón humana, con sólo que esté históricamente cultivada, si se proponen estos dogmas como objeto a la razón misma, por sus fuerzas y principios naturales, puede llegar a verdadera ciencia sobre todos los dogmas, aun los más recónditos»^{85f}.

Si la exposición del primer motivo da ocasión a Pío IX para proponer la mente del Magisterio sobre el semirracionalismo de Frohschammer y su teoría de la razón históricamente formada, sobre las funciones de la genuina filosofía, sobre el racionalismo teológico y a reafirmar la doctrina tradicional a este respecto; el desarrollo del segundo permitirá al Pontífice declarar su pensamiento sobre el liberalismo científico del filósofo bávaro y su distinción entre filósofo y filosofía, aclarar en qué consiste y qué límites tiene la justa libertad de la ciencia, reclamar para la Iglesia el derecho y el deber de condenar y proscribir los errores en bien de las almas. Trascibimos las palabras del breve: «Además, en los citados escritos del mismo autor, domina otra sentencia que manifiestamente se opone a la doctrina y sentir de la Iglesia católica. Porque atribuye a la filosofía tal libertad, que no debe ser llamada libertad de la ciencia, sino reprochable e intolerable licencia de la filosofía. En efecto, establecida cierta distinción entre el filósofo y la filosofía, al *filósofo* atribuye el derecho y el deber de someterse a la autoridad que haya reconocido por verdadera; pero

85e. ASS., I. c., 430-433 = Dz. 1669-1671; el capítulo V, *De mysteriis* del esquema conciliar *De doctrina catolica* y la *Adnotatio* 12 se inspirará largamente en este pasaje del breve.

85f. *Ibidem*, 433 = Dz. 1673.

uno y otro se lo niega a la *filosofía*, de tal suerte que, sin tener para nada en cuenta la doctrina revelada, afirma que la filosofía no debe ni puede jamás someterse a la autoridad. Lo cual debería tolerarse y acaso admitirse, si se dijera sólo del derecho que tiene la filosofía, como también las demás ciencias, de usar de sus principios o métodos y de sus conclusiones, y su libertad consistiera en usar de este su derecho, de suerte que nada admita en sí misma que no haya sido adquirido por ella con sus propias condiciones o fuere ajeno a la misma. Pero esta justa libertad de la filosofía debe conocer y sentir sus propios límites. Porque jamás será lícito, no sólo al filósofo, sino a la filosofía tampoco, decir nada en contrario a lo que la revelación divina y la Iglesia enseñan, o poner algo de ello en duda por la razón de que no lo entiende, o no aceptar el juicio que la autoridad de la Iglesia determina proferir sobre alguna conclusión de la filosofía que hasta entonces era libre.

Añádese a esto, que el mismo autor tan enérgica y temerariamente propugna la libertad, o por decir mejor, la desenfadada licencia de la filosofía, que no se recata en modo alguno de afirmar que la Iglesia no sólo no debe reprender jamás a la *filosofía*, sino que debe tolerar los errores de la misma filosofía y dejar que ella misma se corrija; de donde resulta que también los *filósofos* participan necesariamente de esta libertad de la *filosofía* y que también ellos se ven libres de toda ley. ¿Quién no ve con cuanta vehemencia haya de ser *rechazada, reprobada y absolutamente condenada* semejante sentencia y doctrina de Frohschammer? Porque la Iglesia, por su divina institución, debe custodiar diligentísimamente íntegro e inviolado el depósito de la fe y vigilar continuamente con todo empeño por la salvación de las almas, y con sumo cuidado ha de apartar y eliminar todo aquello que pueda oponerse a la fe o de cualquier modo pueda poner en peligro la salud de las almas.

Por tanto, la Iglesia, por la potestad que le fue por su fundador divino encomendada, tiene no sólo el derecho, sino principalmente el deber de no tolerar, sino proscribir y condenar todos los errores, si así lo reclamaren la integridad de la fe y la salud de las almas; y a todo filósofo que quiera ser hijo de la Iglesia, y también a la filosofía, le incumbe el deber de no decir jamás nada contra lo que la Iglesia enseña y retractarse de aquello de que la Iglesia le avisare. La sentencia, empero, que enseña lo contrario, decretamos y declaramos que es totalmente errónea, y en sumo grado *injuriosa a la fe* misma, a la Iglesia y a la autoridad de ésta»^{85g}.

El breve termina renovando la condenación de las citadas obras de Frohschammer, manifestando el inmenso dolor de Pío IX por la insubordinación de aquel al magisterio y exhortando al desventurado profesor a un sincero arrepentimiento.

85g. *Ibidem*, 433-434 = Dz. 1674-1676.

2. El progresismo liberal del congreso de Munich de 1863

A finales de 1863, un nuevo episodio de la polémica en torno al método teológico y a la libertad científica viene a empeorar las ya tensas relaciones entre los ambientes cultos alemanes y la Curia romana: el congreso de intelectuales católicos celebrado en Munich del 28 de septiembre al 1 de octubre ⁸⁶.

Desde tiempo atrás flotaba en el ambiente la idea de reunir periódicamente a los católicos doctos de idioma germano en un congreso con el fin de discutir y acortar las diferencias doctrinales que los separaban. El momento, sin embargo, no era propicio para tal iniciativa. En Roma no corrían vientos favorables a los teólogos alemanes. El largo y accidentado proceso de Günther, las polémicas subsiguientes a la condenación, los escritos en pro y contra la escolástica, y por último, los extremismos liberales de Frohschammer, habían acrecentado en Roma la desconfianza respecto a los *Deutsche Theologen*. En breve plazo un buen número de libros fueron incluidos en el Índice ⁸⁷ y, al decir de Aubert, las condenaciones eran pocas en proporción con las denuncias que llegaban ⁸⁸. Por su parte, los teólogos germanos, convencidos de la propia superioridad científica, no perdían ocasión de exteriorizar con marcada petulancia, su desdén hacia los colegas romanos. En los ambientes universitarios corría de boca en boca, a propósito de los estudiantes del Colegio Romano, el famoso dicho: *doctor romanus, asinus germanus*. Y si bien es innegable que el nivel científico de la Urbe dejaba bastante que desear en el terreno histórico y filosófico, desdén orgulloso por una parte y desconfianza por otra, no podían llegar a resultados positivos.

Así las cosas, en octubre de 1862, el famoso historiador de Munich, Döllinger, llegó a un acuerdo con los profesores Hirscher y Alzog de Friburgo y Dieringer de Bonn, sobre un posible programa de trabajo para la reunión. Sin embargo, la idea no cuaja por el momento. Es necesario esperar hasta la primavera del 63 en que se resucita el proyecto consiguiéndose,

86. Las actas del congreso se encuentran en *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München von 28 September bis 1 Oktober 1863* (Regensburg, 1863); sobre la reacción de los ambientes romanos y neoescolásticos ante el discurso de Döllinger Vid. *Der Katholik*, II (1864), *Die Versammlung katholischer Gelehrten*, 95-111; 196-221 y la *Civiltà Cattolica*, *Il congresso de dotti cattolici in Monaco di Baviera le Scienze sacre*, Vol. IX, ser. V (1864), 385-406; 513-533; 657-676; vol. X, ser. V (1864), 34-36; Una buena introducción a la situación que precede la celebración del congreso puede verse en R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, 193-211 y en G. I. GOYAU, *L'Alemagne religieuse. Le Catholicisme*, vol. IV (Paris, 1923), 253-263; más ampliamente en J. FRIEDRICH, *Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses* (München, 1899-1901), 301-352 del vol. III.

87. H. F. REUSCH, *Der Index der Verbotenen Bücher*, II, 2, 1125-1132.

88. *Le Pontificat de Pie IX*, 202.

incluso, interesar al nuncio de Viena por él. Se aceleran los preparativos y a primeros de agosto, una invitación firmada por Döllinger, Alzog y el benedictino Haneberg es cursada a los eruditos católicos de habla alemana. En ella se les invitaba a participar en la reunión que tendría lugar en Munich a finales de septiembre y cuyos fines inmediatos serían: buscar, mediante el diálogo, el acercamiento de las diversas tendencias doctrinales, discutir los problemas más urgentes con que se enfrentaba la Iglesia y organizar las publicaciones católicas periódicas para conseguir una mayor eficacia ⁸⁹.

Pero en este medio tiempo, las prevenciones de la jerarquía y de los ambientes conservadores respecto a Döllinger, principal promotor del congreso y presumible futuro protagonista, habían aumentado. Sus simpatías por una Iglesia nacional alemana, su oposición a toda tendencia de centralización eclesiástica, su desprecio por la escolástica, y en fin, sus desdeñosas expresiones sobre el nivel de la ciencia romana eran de sobra conocidas de todos. Las conferencias de 1861 en el Odeon de Munich sobre la cuestión romana agravaron la situación y de poco sirvieron las rectificaciones posteriores. Sobre todo, su último libro, *Papstfabeln*, en el que descubría el carácter legendario de múltiples tradiciones referentes a los Papas de la Edad Media y en el que aparecían a todas luces sus tendencias antiinfalibilistas, acrecentó las sospechas de los ultramontanos. Es natural, pues, que el anuncio de un congreso en el que Döllinger asumiría sin duda alguna la dirección, provocara vivas inquietudes en la jerarquía y en los ambientes romanizantes. El nuncio de Munich no oculta su disgusto y el obispo Martin de Paderborn prohíbe a sus sacerdotes asistir ⁹⁰. Por su parte los jesuitas, expresamente invitados, no envían representación alguna y los teólogos de Tubinga, que presentían la tormenta, brillan por su ausencia. Esto no obstante, las cartas de apoyo de algunos obispos ⁹¹ ponen un contrapeso en la balanza y los 84 participantes inscritos el día de la apertura ⁹² superaban todas las previsiones. Estaban representadas las universidades de Munich, Bonn, Würzburg, Breslau, Friburgo, Praga y los centros de estudio de Maguncia, Salzburgo y otros. Junto a nombres de escolásticos como Muofang, de dogmáticos como Scheeben y de orientalistas como Haneberg, figuraban los de historiadores como Döllinger o Hergenrötter y de güintherianos como Knoodt y Reinkens.

Varios fueron los temas abordados por los congresistas: concepto y misión de la teología; fundación de un órgano central para la ciencia cató-

89. *Verhandlungen der Versammlung*, 7-8.

90. Vid. J. FRIEDRICH, *Ignaz von Döllinger*, III, 303-310.

91. El texto de las mismas puede verse en *Verhandlungen der Versammlung*, 16-24.

92. La lista completa de participantes en *Ibidem*, 10-12.

lica, de una asociación de docentes con el fin de defenderse de los ataques protestantes y de una biblioteca polémica; discusión de la *Vida de Jesús* de Renán y de problemas sociales; examen de unos posibles estatutos para futuras reuniones de docentes católicos; revisión del método de estudio de la filosofía y de las ciencias naturales en los seminarios; el candente problema de la libertad científica. Dos de ellos atraen nuestra atención por su significado en el contexto de ideas que hicieron necesarias las nuevas intervenciones de Pío IX con la carta *Tuas libenter* y el *Syllabus*: el concepto y misión de la teología propuesto por Döllinger y la discusión en torno a la libertad científica. Al análisis de ambos dedicaremos las páginas que siguen.

a) *El progresismo teológico de Döllinger* ⁹³

Efectuadas las ceremonias y saludos de rigor, después de las palabras de bienvenida del Abad Haneberg y de la elección de presidente que recayó por aclamación en Döllinger, como era de esperar, éste subió a la tribuna y pronunció en la primera sesión el famoso discurso sobre el *Pasado y presente de la Teología católica* ⁹⁴, que Goyau justamente califica de verdadera declaración de derechos de esta ciencia ⁹⁵. En una primera parte, Döllinger sintetiza brillantemente, a base de generalizaciones históricas de discutible valor científico, el desarrollo de la teología católica desde sus orígenes hasta el siglo XIX. Es lo que en el título llama la teología del *pasado*. La

93. J. Ignaz von Döllinger nace el 28-2-1799 en Bamberg. Estudia teología en Würzburg y Bamberg, ordenándose sacerdote en 1822. Al año siguiente comienza su actividad docente en Aschaffenburg. En 1826 se incorpora al profesorado de la Universidad de Munich entrando a formar parte del círculo de Görres. Campeón de los católicos durante la lucha por la libertad de la Iglesia, participa en primerísima fila al renacer católico de la nación. Una nube, sin embargo, oscurece la actividad del gran historiador: su anti-romanismo. Prudentemente primero, apasionadamente después, combate las injerencias de Roma en la vida interna del catolicismo alemán. En vísperas del Vaticano I declara una guerra sin cuartel a la definición de la Infallibilidad pontificia. La promulgación del dogma marca la ruptura definitiva. Separado de la Iglesia, se niega a tomar la dirección del movimiento cismático viejo católico. Transcurre los últimos años de vida en soledad trágica acompañado de sus últimas obras de historia. Muere el 10 de enero de 1890 en Munich sin haberse reconciliado con Roma.

Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar: *Die Reformation*, 3 vol. (Regensburg, 1846-48); *Hyppolitus und Kallistus* (*Ibidem*, 1853); *Heidentum und Judentum* (*Ibidem*, 1857); *Die Papstfabeln des Mittelalters* (München, 1864); *Beiträge zur polit. und Kirchl. und Kulturgesch. der 6 letzten Jahrhundert* 3 vol. (*Ibidem*, 1862-82); *Geschichte der gnostisch-manchäischen Sekten in früheren Mittelalter*, 2 vol. (München, 1890), etc. Sobre la vida y significado del insigne polígrafo, además de la obra capital de J. FRIEDRICH citada en la nota 86, Vid., P. GODET, *Döllinger*, en *Revue du Clergé francais* (XXXI 1903), 17 ss., 125 ss., 366 ss.; E. MICHAEL, *Ignaz von Döllinger, eine Charakteristik* (Innsbruck, 1893); F. VIGENER, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus* (München, 1926).

94. *Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*, p. 25-29 de *Verhandlungen der Versammlung*.

95. *L'Alemagne religieuse. Le Catholicisme*, IV, 256.

segunda parte tiene por tema general la teología del *presente* y del *futuro*. Un excesivo sentimiento nacional le lleva a reclamar para Alemania, patria actual de la teología, la misión de maestra y guía espiritual del mundo católico. Una teología que tiene una tarea concreta que cumplir a favor de la reunificación de los cristianos. En varios lugares aparecen a todas luces sus preferencias por una teología histórico-positiva centrada en el estudio del desarrollo histórico de los dogmas ⁹⁶, así como su desestima por todo lo que huele a escolástica ⁹⁷. Una teología que sea a la vez tradicional y progresista, libre y controlada por la autoridad. El discurso, en fin, se cierra con unas ideas más bien moderadas sobre la libertad científica y el comportamiento mutuo de las diversas tendencias teológicas entre los católicos.

Döllinger comienza proponiendo su concepción historicista de la teología: «llamamos teología a la conciencia científica que la Iglesia posee de sí misma, de su pasado, presente y futuro, de su doctrina, constitución y moral» ⁹⁸. Esta conciencia es fruto de un largo proceso histórico de penetración del contenido de la revelación. La teología nace en el siglo tercero como hija del espíritu helénico fecundado por el hebraísmo. Y es en el cercano oriente, en Antioquía, donde recibe un ulterior desarrollo llegando a plena madurez en los teólogos de la Patrística griega y latina. Superado el largo período de decadencia que siguió a la caída del imperio de occidente, en el siglo XII, con Anselmo, se abre para ella un nuevo período: la escolástica. En él «se propone la tarea de alcanzar un entendimiento convincente de la verdad apropiada en la fe y aceptada con la voluntad. Elevar el *credere* al grado de *intelligere* y organizar el cúmulo de verdades de fe en un sistema bien clasificado, orgánico y coherente» ⁹⁹.

Unas líneas más adelante nos da una valoración crítica de las realizaciones de la escolástica, de sus méritos y deficiencias: «cierto, dice, que la escolástica no fue capaz de superar la unilateralidad de un punto de vista y el defecto de método. Con su modo analítico de proceder no se encontraba en condiciones de construir un edificio doctrinal armónico que correspondiese realmente a la riqueza intrínseca de las verdades salvíficas reveladas. Ante todo, ejerció un decisivo influjo sobre su obra el hecho

96. *Verhandlungen der Versammlung*, 48-50.

97. *Ibidem*, 30. 35. 56. 57.

98. «Das wissenschaftliche Bewusstsein, welches die Kirche von sich selbst, von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von ihrem Lehrgehalte, ihrer Ordnung und ihren Lebensnormen besitzt - das nennen wir Theologie». *Ibidem*, 25.

99. «La escolástica»... stellte man sich die Aufgabe, das im Glauben Angeeignete und mit dem Willen Ergriffene nun auch zum überzeugenden Verständnis zu bringen, das *credere* auf die Stufe des *intelligere* zu erheben, und die Fülle von Glaubenssätzen in den Zusammenhang eines wohlgegliederten, organisch zusammenhängenden Systems zu bringen». *Ibidem*, 29.

del retroceso y ofuscamiento del lado bíblico-exegético e histórico de la teología... se vivía únicamente en el presente, se concebía y conocía sólo lo estático; se desconocía lo dinámico, las leyes del desarrollo histórico válidas también en el orden religioso. La teología, era, por decirlo así, monocular. Poseía el ojo especulativo, pero carecía del histórico. Por otra parte, el genio creador de Tomás, elevó por primera vez a la categoría de ciencia, si bien sobre bases aristotélicas, a una de las principales disciplinas: la moral»¹⁰⁰.

La escolástica en el siglo XIII, al igual que la Iglesia, presentaba un carácter netamente supranacional. Un único centro de irradiación: París; un único idioma, un único método. La objetividad y universalidad de la Iglesia predominan sobre la subjetividad del individuo y de la nación. No obstante, ya en el siglo decimocuarto, a la par que aquella degenera en formalismo, aparecen con los místicos alemanes los primeros intentos de abrir nuevos caminos. En el siglo XVI, la Reforma fue ocasión de un resurgir de los estudios bíblicos e históricos de modo que «la verdad de que el cristianismo es historia y sólo como hecho histórico, a la luz de un proceso milenario de desarrollo podría ser entendido y valorado en su totalidad, se abrió finalmente camino»¹⁰¹. Un trabajo realizado en común esfuerzo por los pueblos de Europa, con la sola excepción de Alemania que había puesto sus mejores hombres al servicio del protestantismo¹⁰².

El siglo XVII marca de nuevo un cambio de rumbo. En España se renuncia a los estudios exegéticos, históricos y patrísticos para cultivar una escolástica ecléctica, anacrónica y carente de sentido histórico-crítico. En Italia, mientras otras ciencias brillan, la teología languidece. Sin embargo, es esta centuria para la edad moderna, lo que el siglo XIII para el Medioevo: una primavera de la teología. Y esto, por obra de la Iglesia de Francia. En este país florecen de nuevo los estudios patrísticos, la historia de la Iglesia, la oratoria, la teología positiva, la apologética, la moral y se abren nuevos caminos para la exégesis. Francia deviene «el miembro iluminado

100. «Freilich vermochte die Scholastik die Einseitigkeit ihres Standpunktes und die Mängel ihrer Methode nicht zu überwinden. Bei ihrer analytischen Verfahrungsweise war sie nicht im Stande, ein harmonisches, dem innern Reichthume der geoffenbarten Heilswahrheiten wirklich entsprechendes Lehrgebäude zu schaffen. Vor allem aber war es von entscheidendem Einflusse auf die Leistungen der Scholastik, dass die gesammte biblisch-exegetische und historische Seite der Theologie zurückgetreten und verdunkelt war... Man lebte nur in der Gegenwart, man begriff und kannte nur das Fertige, nicht das Werden, nicht die auch für das religiöse Gebiet gültigen Gesetze der geschichtlichen Entwicklung. Die Theologie war so zu sagen einäugig; sie bessass das speculative, sie entbehrte das historische Auge». *Ibidem*, 30.

101. «Die Wahrheit, dass die christliche Religion Geschichte sei, und nur als historische Thatsache im ihres anderthalbtausendjährigen Entwicklungsganges vollständig verstanden und gewürdigt werden könne, brach sich nun endlich Bahn...». *Ibidem*, 33.

102. *Ibidem*, 34.

en el cuerpo de la Iglesia, la maestra de las restantes naciones católicas»¹⁰³. Un magisterio que se prolonga por buena parte de la centuria siguiente hasta que con los primeros vientos de la revolución, la ciencia católica lanquidece para ser definitivamente aniquilada por aquélla. A partir de este momento, salvo honrosas excepciones, la decadencia continúa en España, Italia y Francia¹⁰⁴.

Diverso panorama ofrece en cambio, al presente, la teología alemana. Esta ha pasado a ocupar el puesto poseído en otro tiempo por griegos, españoles, italianos y franceses, apareciendo en la actualidad, como el luminoso atardecer de un pasado y el prometedor amanecer de un grandioso porvenir. «El carisma de la agudeza y solidez científicas, de la investigación infatigable, penetrante, y del perseverante trabajo intelectual, ha sido entregado una vez a nosotros, alemanes»¹⁰⁵. Esta teología tiene una primera misión que cumplir: encontrar el camino de la reunión de los cristianos separados. A este propósito, Döllinger desarrolla una serie de ideas de indiscutible valor ecuménico: Alemania se encuentra en una trágica división religiosa. La teología puede abrir el camino de la reunión. Teólogos alemanes abrieron la ruptura y la mantuvieron; ellos mismos tienen el deber de conseguir la unidad. Esta será posible solamente con tres condiciones: «primera, que nuestra ciencia supere con todos los medios disponibles —ahora más que nunca— lo que verdaderamente divide y no es católico en la doctrina de la parte opuesta, esto es, lo que se opone a la común conciencia de la Iglesia de todos los tiempos y destruye la continuidad de la tradición... Segunda, que proponga la doctrina católica en su totalidad, ligazón con la vida cristiana, cohesión orgánica e interna coherencia y distinga con precisión lo esencial y permanente de lo accidental y transitorio... Tercera, que la teología y por ella la Iglesia separe cuidadosamente de los errores entremezclados, todo lo verdadero y bueno que las comunidades separadas han descubierto o producido en doctrina, historia y vida, y libre y abiertamente lo acepte y exija como legítima propiedad de la única verdadera Iglesia»¹⁰⁶. En otras palabras, el camino de la reunión será: «hu-

103. *Ibidem*, 37.

104. *Ibidem*, 38-43.

105. «Das Charisma der wissenschaftlichen Schärfe und Gründlichkeit, der rastlosen, in die Tiefe dringenden Forschung und der beharrlichen Geistesarbeit ist uns Deutscheng einmal gegeben». *Ibidem*, 45.

106. «Die erste Bedingung ist die, dass unsere Wissenschaft das wahrhaft Trennende und Unkatholische, das heisst das dem Gesamtbewusstsein der Kirche aller Zeiten Widersprechende und die Continuität der Ueberlieferung Zerstörende in der Lehre der Gegenseite mit allen ihr, jetzt als je, zu Gebote stehenden Mitteln überwinde... Die zweite Bedingung ist, dass sie die katholische Lehre in ihrer Totalität, ihrer Verbindung mit dem kirchlichen Leben, ihrem organischen Zusammenhang und inneren Consequenz zur Darstellung bringe, dass sie aber dabei auch das Wesentliche, Bleibende scharf unterscheide von dem Zufälligen, dem Vorübergehenden... Endlich die dritte Bedingung wäre, dass die

mildad, amor fraterno, abnegación, sincero reconocimiento de lo verdadero y bueno dondequiera se encuentre, examen a fondo de las culpas, deficiencias y escándalos de nuestra propia situación, y una más seria voluntad de echar una mano para eliminarlos»¹⁰⁷.

En los párrafos que siguen, Döllinger reclama para la teología el papel de guía en la vida de la Iglesia. Una teología que tiene por patria a Alemania, cuyos hijos devienen maestros del mundo católico. Una teología que para ser verdadera necesita poseer unas determinadas cualidades. «La teología, dice, es quien confiere existencia y vigor a la recta, sana opinión pública en asuntos religiosos y eclesiásticos, a la opinión ante la que todos se inclinan en último término, incluso los Jerarcas de la Iglesia. Del mismo modo que en la religión hebraica coexistía el profetismo junto a la clase sacerdotal, así también en la Iglesia existe un poder extraordinario junto al ordinario: la opinión pública»¹⁰⁸. Mediante ella ejerce la ciencia teológica el debido influjo, enjuiciando y dirigiendo los acontecimientos en la Iglesia.

La patria de la futura teología ha de buscarse en Alemania. Ningún otro pueblo como éste ha cultivado con tanto esmero, amor y profundidad, los dos ojos de la teología: historia y filosofía. En ambos campos, los alemanes han llegado a ser los maestros de los restantes países¹⁰⁹. En la actualidad no puede tenerse por teólogo capaz, a quien no domine la exégesis, la patrística, la Historia de la Iglesia y la filosofía. A quien no esté en íntimo contacto con los problemas y métodos científicos de la época en que vive. En un estancamiento de la teología en viejos cauces ya no es posible pensar. Frente a la cómoda actitud protestante que, abandonando el estudio de 18 siglos de historia del Cristianismo, se interesa únicamente por el nuevo Testamento y por la historia de la Reforma, la teología católica considera la evolución completa de la Iglesia y estudia ésta en la totalidad de sus manifestaciones vitales y en su continuidad histórica desde el comienzo hasta el presente, con el fin de conseguir una visión adecuada de la misma¹¹⁰. Profundizar, comprobar con asiduidad y sin descanso,

Theologie und durch sie die Kirche... alles Währe und Gute, das die getrennten Genossenschaften in Lehre, Geschichte und Leben entdeckt oder erzeugt haben, sorgfältig von dem beigemischten Irrthume ausscheide, und dann frei und offen acceptire, ja als das rechtmäßige Eigenthum der Einen wahren Kirche... in Anspruch nehme». *Ibidem*, 46.

107. *Ibidem*, 47.

108. «Die Theologie ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Aehnlich dem Prophetenthume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priesterthume stand, gibt es auch in der Kirche eine ausserordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und diess ist die öffentliche Meinung». *Ibidem*, 47.

109. *Ibidem*, 47-48.

110. *Ibidem*, 48-49.

son signos del teólogo avisado. Este sabe, porque cree, que el examen penetrante confirma la recta doctrina; y sabe también que realiza su trabajo para la Iglesia y en la Iglesia a la que el espíritu divino nunca abandona y de la que él, miembro de su cuerpo, recibe la iluminación sobrenatural que le consagra en su vocación de teólogo. La diversidad de opiniones y polémicas que el espíritu de la verdad alimenta en la Iglesia son sólo el fuego que purifica los errores humanos ¹¹¹.

Bien que todos nosotros, continúa, aceptando el principio de Tradición, tengamos como lema el *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, esto no ha de ser interpretado como inmovilismo. «En la Iglesia y para su ciencia, la Tradición y su contenido son vivos, progresivos. Aquélla porta consigo quietud y movimiento, estabilidad y desarrollo, uniformidad y variedad. La doctrina recibida por tradición no puede influir sobre al espíritu y la vida sin que ambos a su vez actúen sobre ella. E influye con el máximo vigor por el hecho de llevar consigo un íntimo germen de vida incesantemente activo» ¹¹². Pero también es cierto, que la ineptitud intelectual de una teología que se tiene por conservadora, puede convertir la doctrina de la Tradición en cuerpo viejo y arrugado, carente de vida y luz. «Porque el dogma, en su formulación eclesiástica, ofrece en sí sólo palabras, que, por ricas de contenido que sean y por cuidadosamente que estén escogidas y delimitadas, siempre tienen necesidad de fecundación espiritual por parte de la teología y magisterio. Palabras, que devienen joyas radiantes en manos de teólogos que poseen y dan vida y, en cambio, devienen guijarros muertos en las manos de un espíritu inepto que procede mecánicamente» ¹¹³.

El verdadero teólogo, pues, se encuentra situado entre libertad y obligación. Libertad que no es un caprichoso navegar por el océano de las opiniones. «El se siente libre, porque se ha abandonado de una vez para siempre, mediante un acto de libre elección determinado por su entendimiento y voluntad, a la dirección y autoridad magisterial de la Iglesia a la que ha reconocido como custodia querida e iluminada por Dios de las verdades salvíficas y maestra de naciones. En la Iglesia y por la Iglesia él ha llegado a ser libre por vez primera, puesto que ella le ha liberado de la servidumbre de la torturante incertidumbre, de la arbitrariedad atormentadora del pensamiento y de la conciencia, de la punzante duda, del sentimiento de inse-

111. *Ibidem*, 50-51.

112. «In der Kirche und für ihre Wissenschaft ist aber die Tradition und ihr Inhalt lebendig, fortschreitend; sie trägt Ruhe und Bewegung, Stabilität und Entwicklung, Gleichförmigkeit und Mannigfaltigkeit in sich. Die überlieferte Lehre kann nicht wirken auf den Geist und das Leben, ohne dass der Geist und das Leben auf sie zurückwirke. Sie wirkt am stärksten gerade dadurch, dass sie einen fort und fort innerlich thätigen Lebenskeim in sich trägt». *Ibidem*, 52.

113. *Ibidem*, 53.

guridad incluso en los fundamentos y principios de la investigación»¹¹⁴. El identifica su pensamiento totalmente con ella, de modo que no cree y admite cosa diversa de lo que el magisterio le enseña. De él recibe la luz. Y si algún acatólico le ensalza la ilimitada libertad de las propias opiniones religiosas, responderá: «exactamente porque estoy harto y cansado de mi libertad, porque mi alma tiene hambre y sed de paz, de tranquilidad de conciencia que sólo la fe concede, me he confiado a la única autoridad en el mundo que realmente exige y debe exigir fe: la de la Iglesia. Sólo puedo creer a la autoridad viva exterior y superior a mí, no al texto de un libro interpretado y explicado por mí o por individuos igualmente defectibles que yo»¹¹⁵. Frente a la arbitraria libertad protestante, hombres como Zügler, Drey, Möhler, Klee y Staudenmaier han sabido unir la fidelidad a la Iglesia con la libertad en la investigación científica. En ellos podemos ver el ideal del teólogo alemán¹¹⁶.

Actualmente, continúa, nos encontramos en un período de transición. La cadena de una tradición teológica de siglos se ha roto y la vieja escolástica no responde ya a las exigencias del tiempo. Es necesario construir el nuevo edificio teológico en el que ya se trabaja activamente. «Lo que necesitamos sobre todo en teología es conectar el material dogmático con una historia y una especulación filosófica más depuradas críticamente». Permitir que ambas la informen de modo que se obtenga una construcción sintética que formule, mejor que la antigua analítica, todos los aspectos de la revelación. «Ningún teólogo científico puede prescindir en el futuro del reconocimiento y consiguiente realización de la ley del desarrollo histórico de la doctrina»¹¹⁷. La carencia de perspectiva histórica propia de la escolástica, puede ser al presente remediada. En el nuevo edificio teológico, universal como la Iglesia, deben existir amplios espacios para el pasado, para el presente y para el futuro¹¹⁸.

El hecho de que en la actualidad existan dos tendencias teológicas en Alemania, más que un mal, es una ventaja; presupuesto, claro está, que am-

114. «Er fühlt sich vielmehr frei, weil er durch einen entscheidenden, von seinem Willen und seiner Einsicht bestimmten, Akt der Wahl sich einmal für immer der Führung und Lehrautorität der Kirche überlassen hat, die er als die gottgewollte und göttlich erleuchtete Bewahrerin der Heilswahrheiten und Lehrerin der Völker erkannt hat. In der Kirche und durch sie ist er ers frei geworden, denn sie hat ihn befreit von der Knechtschaft quälender Ungewissheit, von der peinigenden Willkuhr der Gedanken und des Gewissens, von dem nagenden Zweifel, von dem Gefühle der Unsicherheit selbst in den Grundlagen und Ausgangspunkten seines Forschens». *Ibidem*, 53.

115. *Ibidem*, 54-55.

116. *Ibidem*, 55.

117. *Ibidem*, 56-57; he aquí las palabras finales: «Der Anerkennung und folgerechten Durchführung des Gesetzes der historischen Entwicklung in der Lehre darf fortan kein wissenschaftlicher Theologe sich entschlagen».

118. *Ibidem*, 57.

bas sean científicas y que mutuamente se permitan libertad de movimientos. La libertad es para la ciencia lo que el oxígeno para la respiración. El error dogmático, la desviación de la común doctrina de la Iglesia debe ser censurado y rechazado por el magisterio. El error científico-teológico debe ser combatido únicamente con armas científicas. Quien actúa de otro modo daña a la teología y a la Iglesia» ¹¹⁹.

b) *Nueva discusión en torno a la libertad de la ciencia*

Ya en la tercera reunión de los congresistas, el Dr. Michelis de Münster pone sobre el tapete el problema de la libertad científica en los siguientes términos: supuesto que la fe tiene virtualidad suficiente para superar la lucha espiritual de la época y justificar el progreso de la ciencia, habría que discutir «la necesaria conexión interna entre libertad y autoridad en donde se da la incondicionada libertad de investigación científica; que esta misma, como cosa del pensamiento subjetivo, no absorbe unilateral e injustamente el principio de autoridad en propio interés» ¹²⁰. Michelis desearía discutir otros temas además del de la libertad científica. A ello responde el presidente que no es posible por la penuria de tiempo. Por tanto propone a Michelis que elija el que crea de mayor interés. Este se decide por el más urgente: las relaciones entre libertad de la ciencia y autoridad magisterial de la Iglesia ¹²¹. Vista la elección se decide que una comisión integrada por señores especialmente interesados en el tema se reúna por la noche para discutirle y comuniquen al día siguiente los resultados a la asamblea. En el debate especial tomaron parte 13 congresistas. Entre ellos Scheeben, Heinrich, Knoodt, Hetttinger, Deutinger... pero no Döllinger ¹²². La discusión dio como resultado la formulación de tres proposiciones, de las cuales, las dos primeras, fueron aprobadas por unanimidad, mientras que la tercera tuvo una minoría en contra. Esta unidad de consenso fue gozosamente constatada por los asambleístas, dejándose para la siguiente sesión del *plenium* la discusión del problema ¹²³.

119. *Ibidem*, 58.

120. «Der nothwendige innere Zusammenhang zwischen Freiheit und Autorität, worin die unbedingte Freiheit der Wissenschaftlichen Forschung gegeben ist; nur dass diese selbst als Sache des subjektiven Denkens nicht ihrerseits und in ihrem Interesse das Princip der Autorität einseitig und ungebührlich für sich in Anspruch nehme». *Ibidem*, 83-84.

121. *Ibidem*, 85.

122. He aquí cómo Friedrich comenta la actitud de Döllinger: «Aber auffallenderweise nahm Döllinger daran nur als Vorsitzender Anteil, indem er ohne Zweifel befürchtete, dass durch die Behandlung dieser Frage die ohnehin schon vorhandene Kluft sich erweitern und infolge dessen die Versammlung in noch feindseligere Parteien gespalten auseinandergehen möchte». *Ignaz von Döllinger*, 328 del vol. III.

123. *Verhandlungen der Versammlung*, 87.

Las tres proposiciones decían así:

1.^a «La íntima adhesión a la verdad revelada que enseña la Iglesia católica, es condición importante e imprescindible para el desarrollo progresivo de una especulación amplia y verdadera y especialmente para la superación de los errores que reinan en la actualidad».

2.^a «Para quien se sitúa en el punto de vista de la fe católica, es un deber de conciencia someterse en todas sus investigaciones científicas a las decisiones dogmáticas de la autoridad infalible de la Iglesia. Tal sumisión a la autoridad no está en contradicción con la natural y necesaria libertad de la ciencia».

3.^a «La asamblea no desconoce en modo alguno los progresos que la nueva época ofrece en todos los ramos del saber. Pero cree al mismo tiempo que nada podría fomentar más la investigación intelectual del presente que un estudio imparcial de la gran tradición de la filosofía cristiana que ha aceptado y continuado los resultados de la antigua especulación» ¹²⁴.

Estas proposiciones dieron lugar a una movida discusión del *plenum*, cuyas posiciones reseñamos a continuación: el Dr. Deutinger de Munich opina, que si bien filosofía y teología deben prosperar unidas, tal unión no es siempre pacífica y feliz. En efecto: una conciliación de la teología con las modernas filosofías que, además de estar taradas de panteísmo, tienen como origen común un kantismo que proclama la total emancipación de la filosofía respecto a toda autoridad ajena a la misma, no parece posible. El camino intentado por otros teólogos, un retorno a la filosofía medieval, tampoco parece viable. La proliferación de opiniones inconciliables entre sí existentes en aquella no lo permite ¹²⁵. Es necesario, pues, conceder la primacía en filosofía a un nuevo elemento: la voluntad. Además de que la filosofía del futuro se prevee una metafísica de la voluntad, con la integración de ésta en la filosofía se obtendrá una diversa determinación de las relaciones entre filosofía y autoridad eclesiástica. El concepto de libertad

124. «1. Der innige Anschluss an die geoffenbarte wahrheit, welche in der katholischen Kirche gelehrt wird, ist eine wichtige und unerlässliche Bedingung für die fortschreitende Entwicklung einer wahren und umfassenden Speculation überhaupt und für die Ueberwindung der gegenwärtig herrschenden Irrthümer insbesondere. 2. Für Jeden, der auf dem Standpunkt des katholischen Glaubens steht, ist es Gewissenspflicht, in allen seinen wissenschaftlichen Untersuchungen sich den dogmatischen Aussprüchen der unfehlbaren Auctorität der Kirche zu unterwerfen. - Diese Unterwerfung unter die Auctorität steht mit der der Wissenschaft naturgemässen und nothwendigen Freiheit in keinen Widerspruch. 3. Die Versammlung misskennt keineswegs die Fortschritte, welche die neue Zeit in allen Zweigen der Wissenschaft darbietet; aber sie glaubt zugleich, dass der speculativen Forschung der Gegenwart Nichts förderlicher sein könne, als ein unbefangenes Studium der grossen Tradition christlicher Philosophie, welche die Resultate des antiken Denkens in sich aufgenommen und weitergeführt hat». *Ibidem*, 97-98.

125. *Ibidem*, 99-102.

de la ciencia será diverso. La filosofía devendrá no sólo un valor especulativo, sino también ético, que responsabilizará al filósofo moralmente. Para él es un deber, mientras pertenezca a la Iglesia, el reconocer sus dogmas como norma del propio estudio. Sobre todo, es un deber someterse al juicio de la Iglesia en la difusión de las convicciones propias ¹²⁶. Con ello la libertad no será coartada sino ampliada. «Verdad es, que la libertad de la ciencia parece restringida, si cada uno no puede manifestar sin cortapisas sus convicciones. Pero la manifestación de una convicción no se identifica con la convicción científica misma. Si aquélla es restringida por una decisión autoritativa sobre la oportunidad de su manifestación, con ello no es limitada la investigación científica como tal. En cambio, será limitada, al parecer, incluso en su configuración interna, si se está dispuesto a someterse de antemano a las decisiones dogmáticas de la Iglesia, sin conocer siquiera, a dónde conducirá la búsqueda científica. En verdad, así parece y así es subjetivamente y de modo transitorio; pero objetivamente no existe en realidad tal limitación, porque no es posible objetivamente una interna contradicción entre ambas dimensiones de la verdad» ¹²⁷.

El profesor de Würzburg, Mayr, manifiesta su sorpresa por el acuerdo conseguido en la reunión de la tarde anterior. El, desde luego, se declara en contra de las tres tesis. Contra la tercera por no pertenecer al problema propuesto; contra la primera y segunda por comunes e indeterminadas ¹²⁸. En su lugar preferiría las dos siguientes: 1.^a «la ciencia es autónoma dentro de los límites de su campo de acción, responsable sólo, ante sí misma; ella posee en sí los medios para eliminar los propios errores. Tal autonomía se extiende a todos los problemas teóricos». 2.^a «Si se abusa de proposiciones científicas para fines prácticos con tendencias anticlericales, incluso contra la decisión de la humanidad, es un derecho y un deber utilizar la defensa práctica» ¹²⁹. Mayr razona sus tesis así, es injusto contraponer ciencia y magisterio. Ambas son disciplinas humanas que no pueden estar en contradicción. Tan triste sería que la Iglesia abandonará su autoridad sobrenatural y se volatilizara en pura especulación, como que la ciencia prescindiera de su misión: conocer por las causas, fundamentar sus convicciones

126. «Es ist eine moralische Verpflichtung für ihn, so lange er der Kirche angehört, die Dogmen derselben als massgebend für seine Forschung anzuerkennen, ... vor Allem aber in der Ausbreitung seiner Ueberzeugung dem Urtheile der Kirche sich zu unterwerfen». *Ibidem*, 105.

127. *Ibidem*, 105.

128. *Ibidem*, 108-109.

129. «1. Die Wissenschaft ist selbstständig innerhalb der Grenzen ihres Gebietes, nur sich verantwortlich, und sie hat die Mittel in sich, ihre Irrtümer zu eliminiren. Diese Selbstständigkeit bezieht sich auf alle theoretische Fragen. 2. Wenn zu praktischen Zwecken mit Tendenz gegen die Kirche, also auch gegen Bestimmung der Menschheit, wissenschaftliche Sätze missbraucht werden, dann ist es Recht und Pflicht, dass praktische Abwehr erfolge». *Ibidem*, 114.

en principios y pruebas, captar su objeto. Una ciencia tendenciosa, concretamente, una filosofía oficial de la Iglesia, Corte o Estado no puede ser útil para ninguno de los tres. Ciencia e Iglesia no deben prescindir la una de la otra. Se necesitan mutuamente para dirigir unidas la cultura y el progreso de la humanidad. Si bien la ciencia cae frecuentemente en errores, tolerarlos, dentro del ámbito de la misma, no ha dañado a nadie y a menudo ha proporcionado buenos frutos ¹³⁰.

El neoescolástico Haffner de Maguncia adopta una posición conciliadora. No es hora, dice, de entrar en disquisiciones y detalles. Esto llevaría demasiado lejos. Todos coinciden en que la cuestión debe ser resuelta en sentido católico. Se ha de evitar lo que pueda promover disensiones, hacer lo que pueda llevar al acuerdo. La asamblea debe pronunciarse únicamente sobre lo indiscutible y necesario desde el punto de vista de la fe católica. En cuanto a las tres proposiciones discutidas, la primera no expresa otra cosa que la necesidad de que la filosofía esté unida a la revelación divina, sin poner en discusión con ello el problema de la diferencia y autonomía de aquella. La segunda declara el deber que tiene el católico de someter sus investigaciones a la autoridad de la Iglesia y al mismo tiempo sale al encuentro de un malentendido: que con ello se ponga en peligro la verdad y legalidad del pensamiento científico. Ambas proposiciones no pueden ponerse en duda desde el punto de vista católico... La tercera «no expresa una resultante de la fe católica. Es más bien un simple parecer científico sobre el desarrollo de la investigación filosófica y la dirección que la misma debe tomar en la actualidad. No obstante, está en conexión con las dos primeras en cuanto que la cuestión de la relación de la ciencia respecto a la fe retorna al problema histórico de las relaciones de la ciencia moderna respecto a la ciencia medieval cristiana. En todo caso, también esta proposición debería ser aceptada ya que evita con cautela y equidad los extremismos y concilia las tendencias existentes entre los católicos. Reconoce, además, los progresos de los nuevos tiempos y si bien hace referencia a la ciencia del pasado, no acentúa de modo exclusivo la escolástica ni otro período alguno. Solo quiere prestar reconocimiento a la Tradición de la ciencia cristiana» ¹³¹.

Varios oradores toman aún la palabra. Entre ellos, Huber de Munich, se caracteriza como el hombre de la izquierda. Habla a favor de la libertad científica. Con él parece estar de acuerdo un número crecido de asistentes. Friedrich, también de Munich, habla en sentido semejante. A ellos, dice, se dirigen los estudiantes en busca de orientación. El problema de la li-

130. *Ibidem*, 109-112.

131. *Ibidem*, 114-116.

bertad científica está en primer plano. La asamblea debe ir más lejos de lo que las tres proposiciones afirman. Knoodt aprueba las dos primeras pero se declara en contra de la tercera y defiende la libertad científica ¹³².

Después de algunas otras intervenciones se llega a la votación de las tesis. Las dos primeras son aceptadas con sólo tres votos en contra. Sobre la tercera se renueva el debate. Alguien opina que el argumento no parece maduro para tomar una resolución sobre él. Incluso la redacción de la tesis deja mucho que desear. Por tanto propone que el tema sea estudiado en la siguiente asamblea. La propuesta es sometida a votación y aprobada por mayoría. El presidente no puede por menos de manifestar su alegría por la feliz solución de la controversia. Al día siguiente Friedrich y Mayr entregan sendas notas para el protocolo dando explicaciones sobre su voto negativo a las proposiciones. Este no había significado un desacuerdo con el contenido de las proposiciones sino únicamente el deseo de una discusión más amplia de las cuestiones propuestas ¹³³.

c) *Roma interviene: el breve «Tuas libenter»*

El brillante discurso de Döllinger sobre el pasado y presente de la teología no podía por menos de encontrar amplio eco tanto entre admiradores como entre adversarios del maestro. La *Rede*, dice Friedrich, debió herir en lo más hondo a los neoescolásticos. De hecho la consideraron como una provocación y en la tercera sesión Moufang leyó y depositó para ser incluida en las actas, una extensa declaración firmada por ocho congresistas. En ella se protestaba sobre todo, de que el discurso pudiera ser tomado como programa de la asamblea. Además se criticaba la ambigüedad de algunos pasajes, la valoración que se hacía de la ciencia italiana y las apreciaciones sobre la actitud del clero católico frente al problema de la reunión de los cristianos. Entre los firmantes figuraban Moufang, Heinrich, Hergenröther, Scheeben... Con este motivo se inició un animado debate en el que participaron los firmantes de la declaración y Döllinger ¹³⁴. En la última sesión se volvió sobre el tema preguntándose qué habría de hacerse con tal declaración. Los ocho firmantes de la misma deliberaron juntos un momento y explicaron que no habían dudado en lo más mínimo de la ortodoxia del

132. *Ibidem*, 117-118.

133. Años más tarde Friedrich explicaba su posición en el debate con estas palabras: «Nachdem man Deutinger und Haffner gehört, bedeuten diese Thesen eine *concordia discors*; gerade wir jüngeren Dozenten, an die sich die Studierenden in dem tobendem Streite mit Vorliebe um Aufklärung wendeten, müssten von der Versammlung eine bestimmtere Erklärung verlangen, als in diesen für einen katholischen Theologen selbstverständlichen Thesen ausgesprochen sei. Katechismus-Fragen oder etwas Ueberflussiges und Wertloses brauche man nicht zu beschliessen». *Ignaz von Döllinger*, III, 330.

134. J. FRIEDRICH, o. c., 323-326; cfr. *Verhandlungen der Versammlung*, 67.

presidente. Sólo deseaban evitar que el discurso fuera tomado por el público como programa de la asamblea y su silencio como asentimiento a las afirmaciones del mismo. En cuanto a la declaración se daban por satisfechos con que se hiciera mención de la misma en el informe. Los asambleístas manifestaron su satisfacción por tal solución del incidente ¹³⁵.

A pesar del compromiso conseguido tanto en la discusión sobre la *Rede* como en la polémica sobre la libertad de la ciencia, el acuerdo era más aparente que real. Un congresista hablaba de *concordia discors* ¹³⁶. Por eso, los neoescolásticos del *Der Katholik*, autores de la protesta en la asamblea, juzgaron oportuno poner las cosas en claro unos meses más tarde en un extenso artículo publicado en la revista. En él detallaban una vez más sus motivos de descontento respecto a la intervención del presidente: denunciaban la posible interpretación del discurso como programa de la presente y futuras asambleas; acusaban a éste de unilateral, tendencioso y carente de objetividad en las generalizaciones históricas; de exclusivo nacionalismo y antiescolasticismo; advertían sobre la ambigüedad de ciertos pasajes como la relación teólogos-jerarquía y las ideas ecuménicas. En una primera parte, criticaban también las posiciones de los defensores de la libertad científica a ultranza manifestadas en la reunión ¹³⁷. También los jesuitas de Roma hicieron oír su voz con un apasionado estudio de la *Rede* en la *Civiltà Cattolica* ¹³⁸. Varios puntos de la misma coincidían con las opiniones del articulista del *Der Katholik*, si bien contenía algunas inexactitudes y demasiada dosis de pasión.

Previendo las posibles consecuencias de los debates, al día siguiente de disolverse la asamblea, Döllinger y Haneberg se apresuraron a enviar un telegrama a Roma dirigido al príncipe de Hohenlohe rogando lo hiciera llegar hasta Pío IX. En él se decía textualmente: «que la asamblea de católicos doctos se había abierto con la Santa Misa y la profesión del símbolo de la fe y había concluido en el espíritu de la Iglesia. El grave problema sobre la relación de la filosofía con la autoridad eclesiástica había sido solucionado en sentido de una total sumisión a la autoridad. Los detalles serían comunicados a Su Santidad en nota especial». La prisa de Hohenlohe en comunicar el telegrama al Papa dio como resultado que esa misma tarde llegará a Munich la siguiente respuesta: «el Sto. Padre imparte a todos los asambleístas su bendición. Es para él un vivo consuelo conocer

135. *Verhandlungen der Versammlung*, 123.

136. J. FRIEDRICH, o. c., 330; cfr. nota 133.

137. *Der Katholik, Die Versammlung katholischen Gelehrten*, II (1864), 95-111; 196-221.

138. *Il Congresso de dotti Cattolici in Monaco di Baviera e le Scienze sacre*, vol. IX, ser. V (1864), 385-406; 513-533; 657-676; ser. V (1864), vol. X, 24-36.

las hermosas decisiones que han sido tomadas y alienta a la asamblea a continuar su obra verdaderamente católica. Arzobispo Hohenlohe»¹³⁹.

Para desgracia de Döllinger, el telegrama del Papa fue publicado por los periódicos. Esto exasperó al Nuncio de Munich, Gonella, adversario declarado del congreso, el cual escribe a Roma, consiguiendo cambiar la actitud de Pío IX respecto al asunto. El Pontífice intenta declinar la responsabilidad del famoso telegrama en Hohenlohe y ello es motivo de un deplorabilísimo incidente entre ambos¹⁴⁰. Se habla incluso de incluir las actas del congreso en el Índice. No obstante la excitación de los ánimos, se opta por una medida moderada: el Papa dirige al Arzobispo de Munich una carta poniendo las cosas en su punto. Estaba fechada el 21 de diciembre de 1863 y se abría con las palabras *Tuas libenter*¹⁴¹.

Pío IX comienza acusando recibo de una carta del Arzobispo fechada el 7 de octubre en la que le informaba sobre la reunión. Después afirma su confianza en las buenas intenciones de los organizadores y pasa inmediatamente a censurar un aspecto concreto de la asamblea: el modo como había sido convocada:

«Non potuimus non vehementer mirari videntes memorati Conventus invitationem privato nomine factam et promulgatam, quin ullo modo intercederit impulsos, auctoritas et missio ecclesiasticae potestatis, ad quam proprio, ac nativo iure unice pertinet advigilare ac dirigere theologiarum praesertim rerum doctrinam»¹⁴².

Varios temores abrigaba el Pontífice respecto a la asamblea. En primer lugar, que en ella se intentara usurpar la potestad magisterial que sólo compete a la jerarquía y se expusieron opiniones no muy conformes con la fe católica. A este propósito recuerda, que en los últimos años la Santa Sede se había visto obligada a condenar una serie de escritos alemanes de inspiración racionalista, en los que se interpretaba falsamente el sentido de algunos dogmas y se deformaba la naturaleza de la revelación y de la fe. Igualmente hace referencia a la excesiva libertad que algunos católicos pretenden en sus investigaciones y al consentimiento que dan a las críticas dirigidas contra el magisterio romano: «Sabíamos, escribe, que algunos de los católicos que se dedican al cultivo de las disciplinas más severas, confiados demasiado en las fuerzas del ingenio humano, no temieron, ante

139. El texto de ambos telegramas en J. FRIEDRICH, o. c., 335-336; cfr. *Verhandlungen der Versammlung*, 143.

140. Cfr. J. FRIEDRICH, o. c., 336-352.

141. El texto completo de la misma en ASS., VIII (1874), 436-442; Dz. 1679-1684 selecciona los fragmentos principales.

142. ASS., tomo citado, 436.

los peligros de error, al afirmar la falaz y en modo alguno genuina libertad de la ciencia y fueron arrebatados más allá de los límites que no permite traspasar la obediencia debida al magisterio de la Iglesia, divinamente instituido para guardar la integridad de toda la verdad revelada. De donde ha resultado que esos católicos, míseramente engañados, llegan a estar frecuentemente de acuerdo hasta con quienes claman y chillan contra los cretos de esta Sede Apostólica y de nuestras congregaciones, en que por ellos se impide el libre progreso de la ciencia...»¹⁴³.

Tampoco ignora la animadversión reinante en Alemania contra la teología tradicional con lo que se pone en duda la autoridad de la Iglesia que la permitió y apoyó durante siglos: «tampoco ignorábamos que en Alemania ha cobrado fuerza la opinión falsa en contra de la antigua Escuela y contra la doctrina de aquellos sumos doctores, que, por su admirable sabiduría y santidad de vida, venera la Iglesia universal. Por esta falsa opinión, se pone en duda la autoridad de la Iglesia misma, como quiera que la misma Iglesia no sólo permitió durante tantos siglos continuos que se cultivara la ciencia teológica según el método de los mismos doctores y según los principios sancionados por el común sentir de todas las escuelas católicas; sino que exaltó también muy frecuentemente con sumas alabanzas su doctrina teológica y vehementemente la recomendó como fortísimo baluarte de la fe y arma formidable contra sus enemigos...»¹⁴⁴.

Respecto a los telegramas intercambiados en un primer momento, menciona la solicitud con que había enviado su bendición apostólica al conocer el espíritu y resultados de la asamblea. No obstante, había esperado con ansiedad el informe detallado del Arzobispo sobre los hechos. Confía en que el asunto redunde en beneficio de la Iglesia germana puesto que al afirmar que el progreso de las ciencias y el éxito en la superación de los errores modernos depende de la íntima adhesión a las verdades reveladas, los congresistas han reconocido y profesado una verdad siempre sostenida y enseñada por los genuinos católicos en el cultivo de las ciencias¹⁴⁵. «Apoyados en esta verdad, esos mismos hombres sabios y verdaderamente católicos pudieron con seguridad cultivar, explicar y convertir en útiles y ciertas las mismas ciencias. Lo cual no puede ciertamente conseguirse, si la luz de la razón humana, circunscrita en sus propios límites, aún investigando las verdades que están al alcance de sus propias fuerzas y facultades, no tributa la máxima veneración, como es debido, a la luz infalible e increada del entendimiento divino que maravillosamente brilla por doquiera en la

143. *Ibidem*, 438; tomamos la traducción de *El magisterio de la Iglesia*, versión por D. RUIZ BUENO (Barcelona, 1959), = Dz. 1679.

144. *Ibidem*, 438 = Dz. 1680.

145. Esta verdad había sido formulada en la primera de las proposiciones aprobadas en la polémica sobre la libertad de la ciencia.

revelación cristiana. Porque, si bien aquellas disciplinas naturales se apoyan en sus propios principios conocidos por la razón; es menester, sin embargo, que sus cultivadores católicos tengan la revelación divina ante sus ojos, como una estrella conductora, por cuya luz se precavan de las sirtes y errores, apenas adviertan que en sus investigaciones y exposiciones puedan ser conducidos por ellos, como muy frecuentemente acontece, a preferir algo que en mayor o menor grado se oponga a la infalible verdad de las cosas que han sido reveladas por Dios»¹⁴⁶.

De la citada verdad aceptada por los congresistas, deduce Pío IX cuál ha debido ser la actitud de la asamblea respecto al semirracionalismo y a las opiniones de Frohschammer: «...no queremos dudar de que los hombres del mismo congreso, al reconocer y confesar la verdad mentada, han querido al mismo tiempo rechazar y reprobar claramente la reciente y equivocada manera de filosofar, que si bien reconoce la revelación divina como hecho histórico, somete, sin embargo, a las investigaciones de la razón humana las inefables verdades propuestas por la misma revelación divina, como si aquellas verdades estuvieran sujetas a la razón, o la razón pudiera por sus fuerzas y principios alcanzar inteligencia y ciencia de todas las más altas verdades y misterios de nuestra fe santísima, que están tan por encima de la razón humana, que jamás ésta podrá hacerse idónea para entenderlos o demostrarlos por sus fuerzas y por sus principios naturales»¹⁴⁷.

Alaba a los congresistas por haber rechazado la distinción frohschammeriana entre filósofo y filosofía y haber reconocido que todos los católicos deben en conciencia obedecer en sus disquisiciones a los decretos dogmáticos de la Iglesia. «Queremos estar persuadidos, continúa Pío IX, de que no han querido reducir la obligación que absolutamente tienen los maestros y escritores católicos, sólo a aquellas materias que son propuestas por el juicio infalible de la Iglesia para ser por todos creídas como dogmas de fe. También estamos persuadidos de que no han querido declarar que aquella perfecta adhesión a las verdades reveladas, que reconocieron como absolutamente necesaria para la consecución del verdadero progreso de las ciencias y la refutación de los errores, pueda obtenerse, si sólo se presta fe y obediencia a los dogmas expresamente definidos por la Iglesia. Porque aunque se tratara de aquella subjeción que debe prestarse mediante un acto de fe divina, no habría, sin embargo, que limitarla a las materias que han sido definidas por decretos expesos de los concilios ecuménicos o de los Romanos Pontífices y de esta Sede, sino que habrían también de extenderse a las que se enseñan como divinamente reveladas por el magiste-

146. *Ibidem*, 439 = Dz. 1681; este pasaje pasará a la *Adnotatio* 22 del esquema *De doctrina catholica* presentado al concilio Vaticano I.

147. *Ibidem*, 439-440 = Dz. 1682.

rio ordinario de toda la Iglesia extendida por el orbe, y, por ende, con universal y constante consentimiento son consideradas por los teólogos católicos como pertenecientes a la fe.

Mas como se trata de aquella sujeción a que en conciencia están obligados todos aquellos católicos que se dedican a las ciencias epeculativas, para que traigan con sus escritos nuevas utilidades a la Iglesia; de ahí que los hombres del mismo congreso deben reconocer que no es bastante para los sabios católicos aceptar y reverenciar los predichos dogmas de la Iglesia, sino que es menester también que se sometan a las decisiones que, pertenecientes a la doctrina, emanan de las Congregaciones pontificias, lo mismo que aquellos capítulos de la doctrina que, por común y constante sentir de los católicos, son considerados como verdades teológicas y conclusiones tan ciertas, que las opiniones contrarias a dichos capítulos de la doctrina, aun cuando no puedan ser llamadas heréticas, merecen, sin embargo, una censura teológica de otra especie»¹⁴⁸.

El documento termina renovando una vez más la confianza de Pío IX en la rectitud de intenciones de los congresistas y de sus actuaciones científicas del futuro; recomienda también a los obispos alemanes que velen por la pureza de la doctrina y no se dejen llevar de la novedad así como que inculquen veneración por la teología tradicional¹⁴⁹.

3. Compilación del magisterio romano: el «Syllabus»¹⁵⁰

Las numerosas intervenciones del magisterio de Pío IX dando soluciones doctrinales a los problemas planteados por la crisis intelectual del mundo cristiano en lucha contra el racionalismo, liberalismo y socialismo de la época, cristalizaron casi en vísperas del Vaticano I en un documento de enorme repercusión: el *Syllabus*. En él se elencaban los principales errores de la época condenados por el magisterio precedente del Pontífice reinante en forma de una lista de proposiciones, extractadas de los discursos, encíclicas y cartas apostólicas del Pontífice. El semirracionalismo de Viena y Munich no escapó de la condenación global. Un párrafo del documento, el segundo, bajo el título: *Rationalismus moderatus*, resumía

148. *Ibidem*, 440-441 = Dz. 1683-1684.

149. *Ibidem*, 441-442.

150. Como obra fundamental sobre el tema Vid. C. G. RINALDI, *Il valore del Syllabo, studio teológico e stórico, con appendice di documenti* (Roma, 1888); en él se inspiran las restantes monografías sobre el tema: P. HOURAT, *Le Syllabus* (Paris, 1904), 3 vol.; L. BRIGUE, *Syllabus*, en el DTC., XIV, col. 2877-2923; Vid. también: A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea dal Sillabo al concilio Vaticano* (Bari, 1946), y L. CHOU PIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Si'ge* (Paris, 1928).

en siete proposiciones sacadas de los breves *Gravissimas inter* y *Tuas libenter*, los errores semirracionalistas.

Nos ha parecido conveniente esbozar brevemente, en primer lugar, la génesis histórica del *Syllabus* porque, al decir de Rinaldi, el grupo de teólogos que confeccionaba aquél, se ocupó también de examinar y presentar al santo Padre los errores que de tiempo en tiempo él denunciaba en sus alocuciones, encíclicas y cartas ¹⁵¹. Por consiguiente, la agitada elaboración de la lista de proposiciones arroja nueva luz a la hora de situar los citados documentos en su contexto histórico-doctrinal. Cada uno de ellos bien pudo ser concebido como preparación o parte de la condenación global del *Syllabus*. En segundo lugar, transcribiremos las proposiciones que se refieren al problema estudiado por nosotros.

a) *Breve génesis histórica del «Syllabus»*

La primera idea de este documento, insólito tanto por la forma como por el contenido, se debe al entonces Cardenal J. Pecci, futuro León XIII. Pecci, en calidad de obispo de Perugia, tomó parte en los trabajos del concilio provisional de Spoleto celebrado en 1849. A iniciativa suya, los padres allí reunidos formularon una petición a Pío IX rogando una condenación global de los errores actuales contra los fundamentos de la religión, la autoridad y el poder temporal del Papado ¹⁵². Tres años después, la *Civiltà cattolica*, hablando de las consecuencias sociales de una definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María, insistía en la oportunidad de incluir en la bula de la definición una condenación explícita de los errores racionalistas y semirracionalistas ¹⁵³. Pío IX hizo suya la idea y encomendó al Cardenal Fornari que consultara sobre el particular a un cierto número de obispos y laicos cultos. Fornari escribió a este fin a un número indeterminado de personalidades una carta a finales de mayo de 1872, remi-

151. C. RINALDI, *o. c.*, 202-203.

152. En las actas del concilio se lee: «Sacer conventus... quo melius tot refutentur errores contra ea, quae divinitus revelata sunt, recentius diffusi, quorum alii ipsa sacrosanctae religionis nostrae fundamenta ex toto convellunt; alii id, quod tradit apostolus de obedientia potestatibus superioribus debita, impugnant; alii tandem in bona temporalia sanctissima domini iura infringunt; in primis illud medium adhibendum statuit, ut sanctissimus Dominus ad constitutionem conficiendam suppliciter exoretur, qua singuli errores praedictam triplicem speciem respicientes, veluti sub uno oculorum intuitu nominatim recensentur, pro eorum ratione censura theologica notentur, formisque consuetis damnatione plectantur. Quamvis enim et ipsi errores hodierni fuerint alias et divisim ab ecclesia substantialiter damnati, sacer tamen conventus non dubitat, quin eos praefato modo in unum colligere, specifica nota mulctare, eaque nova forma, quam recentius induerunt, exhibere Christifidelibus ad salutem sit profuturum...» *Conventus spoletanus episcoporum Umbriae*. Tit. II, Ms. 43, col. 701 B-C.

153. G. CALVETTI, *Conseguenze sociali di una definizione dogmatica sull'Immacolato concepimento della B. V. M.*, en la *Civiltà Cattolica*, Ser. I, vol. VIII (1852), 389 ss.

tiendo juntamente con ella una lista de puntos a estudiar con el título: *Syllabus eorum quae in collegendis notandisque erroribus ob oculis haberi possunt*. En este primer esbozo de *Syllabus* se podía leer en el punto VIII: «*Quid ratio valeat, et de habitu inter rationem et auctoritatem, inter scientiam et fidem*»¹⁵⁴.

La lectura de las respuestas a la carta de Fornari, hizo cambiar a Pío IX su primera intención de incluir en la bula de la Definición de la Inmaculada la lista de proposiciones erróneas, decidiéndose, a propuesta de una de ellas, a hacerlo en documento pontificio diverso. Para ello decidió, que la misma comisión que se había ocupado de la bula de la Definición, se ocupase en el futuro de la confección de la lista de errores a condenar, mientras que él mismo consultaba a varios teólogos sobre los errores vigentes en Europa^{154b}. En medio de estos trabajos, en julio de 1860, aparece una pastoral del obispo de Perpignan, Mons. Gerbet, sobre los errores del tiempo presente, acompañada de una lista de 85 proposiciones erróneas¹⁵⁵. La lista llegó a conocimiento de Pío IX a quien agrada y encarga a los teólogos romanos servirse de la misma como punto de partida de ulteriores estudios. A fin de examinar las proposiciones de Gerbet, el Papa nombra una comisión especial¹⁵⁶ que examina y modifica la lista reduciendo el número de proposiciones a 70. Estas son entregadas a los consultores de la comisión con el encargo de que apliquen a cada una de ellas la correspondiente censura teológica, indicando a la vez las razones en que se funda su juicio¹⁵⁷. Poco después, debido a las dificultades del trabajo encomendado, el número de teólogos de la comisión es aumentado de tres a doce¹⁵⁸.

La comisión discute detenidamente el proyecto reduciendo el número de proposiciones a 61 y aplica a cada una la censura teológica. El trabajo está pronto a primeros de febrero del 62 y es presentado a Pío IX con el título: *Theses ad apostolicam Sedem delatae et censurae a nonnullis theologis propositae*¹⁵⁹.

154. C. G. RINALDI, o. c., 202-203; el texto del primer esbozo de *Syllabus* puede verse en *Ibidem*, Appendice, 240-242 y en P. HOURAT, o. c., 17-19 del vol. I.

154b. Pío IX mandó redactar memorias sobre el tema a Mons. E. Pie, obispo de Poitiers, a de Ram, teólogo de Lovaina y a Dom P. Gueranguer, abad de Solesmes. Vid. P. FERNESOLE, *Pie IX pape* (1792-1878), II (Paris, 1963) 254-257.

155. *Instruction pastorale de Mgr. L'Evêque de Perpignan au de son diocese sur diverses erreurs du temps present*. C. RINALDI, o. c., Appendice, 242 ss. = P. HOURAT, o. c., vol. I, 24 ss.

156. La integraban: el Card. Caterini como presidente, Mons. Jacobini como secretario y los teólogos Delicati, Ferrari O. P. y Perrone S. J. como consultores.

157. Las setenta proposiciones llevaban por título: *Syllabus propositionum quibus praecipui nostri temporis errores continentur*. Su texto puede verse en C. RINALDI, o. c., 262 ss. o en P. HOURAT, o. c., II, 5 ss.

158. Los nuevos consultores eran: Mons. Spaccapietra; Mons. Cardoni; P. Mura, servita; P. De Cesare, O.S.B.; P. Strozzi, Canónigo; P. D'Ozieri, capuchino; Canónigo Cossa; P. Gatti, O. P.; P. Smith, O. S. B.

159. El texto completo en C. RINALDI, o. c., 269 ss. y en P. HOURAT, o. c., 28 ss. del vol. II.

Aprovechando la presencia en Roma de un gran número de obispos venidos de todo el mundo con motivo de la canonización de los mártires del Japón, el Papa les envía el catálogo de proposiciones rogándoles le comuniquen su parecer sobre las mismas. Las respuestas fueron casi en su totalidad favorables al proyecto. Sin embargo, el documento no llegó a publicarse. La indiscreción de un periódico turinés ¹⁶⁰ que las había dado a conocer al gran público y las reacciones que las mismas suscitaron, parece ser que movieron a Pío IX a esperar una coyuntura más favorable para publicarlas.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que el Papa cambia de método. Abandona el proyecto anterior y ordena a un cierto número de teólogos que elaboren un nuevo catálogo de tesis sirviéndose de los trabajos de la comisión anterior y de las alocuciones, encíclicas y cartas apostólicas publicadas anteriormente por él. De este modo se elabora una nueva lista de 80 proposiciones erróneas cada una de las cuales, a propuesta del futuro Cardenal Bilio, lleva indicado el documento pontificio de donde ha sido tomada ¹⁶¹. Así pues, después de un trabajo de doce años, el proyecto estaba terminado. Llevaba por título *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores, qui notantur in Allocutionibus consistorialibus, in encyclicis aliisque apostolicis litteris* ¹⁶². El elenco fue publicado juntamente con la encíclica *Quanta cura* el 8 de diciembre de 1864.

b) *Proposiciones racionalista-liberales en el «Syllabus»*

Las ochenta proposiciones estaban agrupadas en diez subtítulos, de los cuales el segundo, proposiciones VIII-XIV, llevaba por encabezamiento: *Rationalismus moderatus*. Las siete proposiciones de que constaba, habían sido tomadas, a excepción de la primera, de los breves *Gravissimas inter* y *Tuas libenter*. En ellas se elencaban los principales errores del semi-racionalismo y liberalismo científico: 1) la identificación del método teológico con el filosófico; 2) la reducción de los misterios a objeto de la filosofía; 3) la diversa actitud del filósofo y la filosofía en relación a la autoridad de la Iglesia; 4) la autonomía de la ciencia respecto al magisterio y a la revelación; 5) la valoración negativa de los decretos de la Santa Sede y de la escolástica.

160. *Il Mediatore, Giornale settimanale* (Torino, octubre 1862), 1451 ss.; esta lista de 61 proposiciones con la censura de los teólogos fue publicada también el 25 de diciembre del año siguiente en una pastoral del obispo de Montreal, Mons. Bourget. Cfr. *Recueils des allocutions...*, 562 ss.

161. Cfr. C. RINALDI, o. c., 221-223.

162. *Ibidem*, Appendice, 286-298; el texto del *Syllabus* también es recogido por Denzinger, Nos. 1701-1780.

Transcribimos a continuación las proposiciones y los lugares de donde han sido tomadas:

8. «Cum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt».

(Allocutio *Singulari quadam*, 9 dec. 1854).

9. «Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt obiectum naturalis scientiae seu philosophiae; et humana ratio historice tantum exulta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tanquam obiectum proposita fuerint».

(Epist. ad Archiep. Frising. *Gravissimas*, 11 dec. 1862).

(Epist. ad eundem *Tuas libenter*, 21 dec. 1863).

10. «Cum aliud sit philosophus, aliud philosophia, ille ius et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at philosophia neque potest neque debet ulli sese submittere auctoritati».

(Epist. ad Archiep. Frising. *Gravissimas*, 11 dec. 1862).

(Epist. ad eundem *Tuas libenter*, 21 dec. 1863).

11. «Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum debet ipsius philosophiae tolerare errores eique relinquere, ut ipsa se corrigat».

(Epist. ad Archiep. Frising. *Gravissimas*, 11 dec. 1862).

12. «Apostolicae Sedis Romanarumque Congregationum decreta liberum scientiae progressum impediunt».

(Epist. ad Archiep. Frising. *Tuas libenter*, 21 dec. 1863).

13. «Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, tempore nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt».

(Epist. ad Archiep. Frising. *Tuas libenter*, 21 dec. 1863).

14. «Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione».

(Epist. ad Archiep. Frising. *Tuas libenter*, 21 dec. 1863).

A este punto es curioso observar, que de todas las diversas redacciones del *Syllabus* únicamente la última contiene un subtítulo con una serie de proposiciones semirracionalistas. Las anteriores listas de Gerbet y de las comisiones preparatorias —a excepción del punto VIII de los enviados por

el Cardenal Fornari a los obispos — no hacían referencia alguna al semirracionalismo. Evidentemente, no podemos por menos de preguntarnos el por qué de tal hecho.

Para dar una respuesta satisfactoria sería necesario tener ante los ojos los documentos relativos a la elaboración del *Syllabus* que tan celosamente guardan los archivos romanos. Esto, por desgracia, no nos ha sido posible. Por eso nos conformamos con indicar una hipótesis que parece deducirse de los hechos que inmediatamente preceden la publicación del famoso documento, y del método seguido en la extracción de las 80 proposiciones.

Por una parte es necesario tener en cuenta que los años 1857-1863 son decisivos en la historia del semirracionalismo. A mediados del 57, la carta *Exiamiam Tuam* condenaba la doctrina de Günther; en el 1860, la carta *Dolore haud mediocri* condenaba la antropología güntheriana de Baltzer. Durante los años 58-62 aparecen las obras de Frohschammer que serán proscritas a finales de 1862 en el breve *Gravissimas inter*. Y sobre esto hay que añadir el congreso de Munich que da lugar a una nueva intervención con la carta *Tuas libenter*.

No excluimos la posibilidad de que en las respuestas de los obispos sobre el proyecto de *Syllabus*, se hiciera notar la oportunidad de incluir en el catálogo algunas proposiciones semirracionalistas. De ello hemos encontrado algunos indicios ¹⁶⁴. Sea de ello lo que fuere, la respuesta nos parece que puede encontrarse en una necesidad creada por los hechos a que anteriormente nos hemos referido y al método seguido por el grupo de teólogos comisionados para seleccionar las 80 proposiciones. Si el *Syllabus* se estaba elaborando para condenar los errores modernos. ¿Habría de pasarse por alto una doctrina errónea que tan poderosamente se había manifestado en los últimos años? Y si las proposiciones habían de ser escogidas entre los errores condenados en las anteriores alocuciones, encíclicas y cartas apostólicas del Pontífice ¿sería posible no tener en cuenta la serie de importantes documentos recientemente emanados contra el semirracionalismo y liberalismo científico? Evidentemente, los teólogos que preparaban el *Syllabus* y que probablemente habían intervenido también en la elaboración de los breves contra el semirracionalismo, tenían más que motivos suficientes para pensar en incluir alguna de sus doctrinas en el elenco de proposiciones.

164. «Según el testimonio de G. KRUEGER, la condena del semi-racionalismo habría sido hecha a indicación del obispo de Maguncia Ketteler. Krüger, haciendo una reseña del libro de F. Vigenet: *Ketteler, ein deutsches Bischofsleben des 19 Jahrhunderts* (München, 1924), escribe: «Uebrigens hätte ich gerne etwas über Kettelers Mitwirkung bei der Vorbereitung des Syllabus gelesen, an der er lebhaft beteiligt war. Werden doch die Thesen, die sich auf den Widerspruch den gelehrten Kreise gegen die durch die Indexkongregation geübte Kontrolle des Büchermarkts und damit gegen die Abhängigkeit der Wissenschaft von der Kirchlichen Autorität beziehen, mit seinen Winken in Verbindung gebracht». *Theologische Literaturzeitung* (Leipzig, 1924), col. 355.

4. Conclusiones

Entre las ideas que adquieren mayor vigencia durante el siglo diecinueve, destaca la *idea de libertad*. La integración de este valor en el patrimonio de la verdad católica, crea en el campo restringido de la ciencia el problema de las relaciones entre libertad de investigación y autoridad doctrinal en su doble aspecto: revelación y magisterio. La discusión del tema polariza de modo especial en torno a la universidad de Munich por dos hechos: los escritos de su profesor Frohschammer y el congreso de doctos católicos de 1863. Los excesos liberales tanto del primero como de algunos participantes en el segundo, obligaron a Roma a intervenir con los breves *Gravissimas inter y Tuas libenter* respectivamente. Un año después el magisterio romano sobre el problema ciencia-fe era de nuevo compilado en el párrafo segundo del *Syllabus*.

* * *

Los escritos de Froshchammer aparecen como una violenta reacción contra el neoescolasticismo incipiente que Roma apoyaba. En ellos se amalgaman elementos semirracionalistas, liberalismo científico y antirromanismo. Las tesis del aventurado profesor, como las opuestas del magisterio romano, las podemos resumir así:

a) *Tesis semirracionalistas y liberalizantes de Frohschammer:*

1.^a Su intención es una reforma de la filosofía cristiana bajo el signo de la razón. Una razón que si bien no excluye la revelación, está concebida en último término como árbitro de toda verdad.

2.^a La razón de Frohschammer no posee una esencia estática e inmutable. Es un *quid* cambiante que se desarrolla intrínsecamente en el devenir del tiempo. Es lo que él llama la *historisch gebildete Vernunft*, la razón históricamente formada. Entre los factores históricos que la modifican intrínsecamente ocupa un lugar destacado la revelación cristiana. Esta, sin embargo, no sobrenaturaliza la razón sino la perfecciona únicamente en su ser y actividad natural.

3.^a El desarrollo intrínseco de la razón a lo largo de la historia, impide afirmar categóricamente la distinción entre verdades naturales y sobrenaturales. Lo que hoy resulta incomprensible, puede ser mañana demostrable para la nueva capacidad intelectual de aquella. De este modo, Frohschammer supera el dualismo del doble orden de conocimientos: natural

y sobrenatural. Tal distinción, no obstante, puede ser válida para los misterios históricos del Cristianismo que tienen su fundamento, no en la esencia, sino en la voluntad de Dios.

4.^a Todas las verdades del Cristianismo, incluso los misterios, pertenecen al objeto de la filosofía. Para Frohschammer es inconciliable con la autonomía de esta ciencia el hecho de que los misterios queden fuera de su radio de acción. Sólo los hechos históricos del Cristianismo o misterios históricos escapan en cierta medida del conocimiento filosófico.

5.^a A la hora de relacionar filosofía y teología, Frohschammer tenderá lógicamente a identificar los dos saberes. Ambas ciencias poseen las mismas fronteras en el conocimiento de la verdad. Aunque evidentemente, si hay que subordinar una a otra, será la teología la que esté subordinada a la filosofía.

6.^a En cuanto a la libertad de investigación «in genere», Frohschammer afirma que ésta es un derecho inalienable de la ciencia. Tal libertad consiste en actuar solamente según las propias leyes científicas sin dejarse influenciar o dirigir por elementos extrínsecos. Ley extrínseca, autoridad y sumisión son incompatibles con la ciencia.

7.^a Más concretamente, la ciencia y en especial la filosofía, poseen dentro de la Iglesia católica, derecho a la libertad de investigación incluso cuando el objeto de estudio sean los misterios. Libertad que consiste en autonomía de objeto, método y principios. Estos no pueden ser prescritos o circunscritos por la autoridad o la fe. Es más, la filosofía debe conservar su autonomía aun en el caso de contradicción con la fe.

8.^a Frohschammer distingue entre filosófico y filosofía asignando actitudes diversas a uno y otra respecto a la autoridad. El filósofo puede someterse subjetivamente a la fe y autoridad. Pero no la filosofía objetivamente porque esto supondría privarse de su esencia objetiva que necesariamente incluye la libertad.

9.^a Respecto al conflicto existente entre la ciencia germana y el magisterio romano, opina que la situación se debe, no a motivos dogmáticos, sino a la pretendida identificación entre doctrina católica y determinadas opiniones de escuela. Crítica ásperamente al S^{to}. Oficio, cuyas intervenciones controladas por neoescolásticos, acarrearán más daño que provecho a la Iglesia.

b) *Doctrina que opone el magisterio de Pío IX en la «Gravissimas inter».*

1.^a Defender los verdaderos principios y derechos de la razón es laudable. La verdadera filosofía tiene por misión percibir, entender y aumentar las verdades naturales, al mismo tiempo que demostrar y defender algunas otras reveladas como la existencia de Dios. Pero no transgredir los propios límites y perturbar el campo de la fe.

2.^a Frohschammer atribuye a la razón humana fuerzas que de ningún modo la competen al afirmar que aquella puede percibir y entender los misterios cristianos. Estos dogmas están por encima de la naturaleza y consiguientemente no pueden ser alcanzados por la razón natural. Son verdades sobrenaturales.

3.^a La razón nunca puede devenir idónea para tratar científicamente los dogmas cristianos con sus naturales principios. Se aparta del común sentir de la fe y de la Iglesia quien afirme que la razón históricamente cultivada puede conseguir, por sus propias fuerzas naturales, ciencia verdadera de los dogmas más recónditos.

4.^a De igual modo es totalmente ajena a la doctrina de la Iglesia católica la sentencia que no duda en afirmar que todos los dogmas de la religión cristiana son indistintamente objeto de la ciencia natural o filosofía.

5.^a En los escritos de Frohschammer domina otra sentencia que manifiestamente se opone a la doctrina de la Iglesia: atribuir a la filosofía una reprochable libertad. En cuanto a la distinción entre filósofo y filosofía y su diversa actitud respecto a la autoridad, jamás será lícito ni al filósofo ni a la filosofía decir algo contrario a lo que la revelación o la Iglesia enseñan a no oceptar el juicio de ésta.

6.^a La justa libertad de la filosofía consiste en el derecho a que ésta use de sus propios principios, métodos, conclusiones y en no admitir nada que no haya adquirido con sus medios. Debe también reconocer los propios límites.

7.^a La Iglesia, por voluntad de su Fundador, tiene no sólo el derecho sino también el deber de no tolerar y condenar los errores si así lo exige la integridad de la fe y la salud de las almas. Al filósofo y a la filosofía incumbe el deber de no decir nada en contra de lo que la Iglesia enseña y retractarse en caso de ser corregido. La doctrina contraria debe ser rechazada por injuriosa a la fe y a la Iglesia.

* * *

El congreso de intelectuales católicos de Munich se celebra en circunstancias desfavorables, pero con un fin laudable: acortar diferencias entre los católicos. En él sobresalen el progresismo teológico de su presidente Döllinger, la nueva polémica sobre la libertad científica y la llamada al orden por parte de Roma. He aquí el resumen de las diversas posiciones:

c) *Progresismo teológico de Döllinger y posiciones en torno a la libertad científica:*

1.^a Döllinger profesa una concepción historicista de la teología. Esta es la conciencia científica que la Iglesia posee de sí misma, de su pasado, presente y futuro, de su doctrina, constitución y moral. Conciencia que es fruto de un proceso milenarista de penetración en la verdad revelada.

2.^a El intento de la escolástica: elevar el *credere* al grado de *intelligere* tuvo la deficiencia fundamental de olvidar el lado bíblico-exegético e histórico de la teología. La escolástica no responde a las exigencias del hombre actual. Es necesario construir un nuevo edificio teológico informado por una historia y filosofía críticas.

3.^a La patria de la teología futura ha de buscarse en Alemania. Sólo aquí se poseen los dos ojos de la misma: historia y filosofía. Tal teología tiene una primera misión que cumplir: encontrar el camino de la reunión de los cristianos. A la teología compete el papel de guía en la Iglesia. Una teología tradicional y progresista, libre y controlada.

4.^a Posición común de los congresistas: la adhesión a la verdad revelada enseñada por la Iglesia condiciona el progreso filosófico y la superación de los errores presentes. Para el católico es un deber de conciencia someterse a las decisiones dogmáticas de la Iglesia. Tal sumisión no excluye la libertad de la ciencia.

5.^a Posición neoescolástica: reconocimiento de los valores de la cultura moderna. Retorno, no obstante, a la teología tradicional católica como el mejor medio para lograr un efectivo progreso intelectual.

6.^a Posición liberal: búsqueda de una nueva filosofía; concesión de extensa autonomía y libertad a la ciencia; no aceptación de filosofía oficial alguna; petición de una declaración explícita y concreta a favor de la libertad científica.

d) *Clarificación de la situación por el breve «Tuas libenter»*

1.^a El breve fue exigido por la reacción de los círculos ultramontanos contra el congreso. Pío IX alaba las buenas intenciones de los organizadores, pero lamenta la independencia con que se ha actuado.

2.^a Censura la posible usurpación por parte de los teólogos de la potestad magisterial que sólo compete a la jerarquía. También censura la tendencia al liberalismo científico, la simpatía hacia las críticas al magisterio romano, la antipatía a la escolástica. Afirma la necesidad de aceptar la fe como guía de la investigación.

3.^a No duda el Papa de que los congresistas habrán reprobado las opiniones de Frohschammer. Está persuadido de su adhesión a la fe y al magisterio en todos sus juicios, no sólo dogmáticos. Recomienda veneración por la teología tradicional.

e) *El magisterio de Pío IX en el «Syllabus» de 1864*

La composición de este documento arroja nueva luz sobre la finalidad y clima teológico en que maduró el magisterio romano en torno al problema «libertad científica»:

1.^a Doctrinas semirracionistas censuradas en él: a) la indentificación de los misterios a objeto de la filosofía y la teoría de la *historisch gebildete Vernunft*; c) la diversa actitud del filósofo y de la filosofía en relación a la autoridad; 4) la autonomía de la ciencia respecto al magisterio y a la revelación; e) la valoración negativa de los decretos de la Santa Sede y de la escolástica.

* * *