



OBRAS DE RECONOCIMIENTO A JACQUES MARITAIN



UN DEBATE TOMISTA EN RELACIÓN AL CONCILIO VATICANO II

Ángel C Correa

(Abogado, creador y Director del sitio web Jacques Maritain [.com], conocido como Humanismo Integral [.com], desde su fundación en Mayo, 2004)

Este artículo fue publicado en la revista 'Notes et Documents', #15, de Septiembre-Diciembre, 2009, del Instituto Internacional Jacques Maritain.

Es sabido que la Iglesia Católica vive desde el Concilio Vaticano II una grave crisis interna que afecta profundamente su unidad. En su raíz, ella es fruto de la confrontación entre dos corrientes filosóficas principales: una, conocida como Neo-Tomismo, porque se identifica con el renacimiento tomista promovido por la encíclica 'Aeterni Patris' (1879) del Papa León XIII, y la otra, que procura conciliar el Tomismo con las filosofías modernas, principalmente con el kantismo, conocida por eso como Tomismo Trascendental.

En este debate, el Neo-Tomismo aparece representado principalmente por los filósofos laicos Jacques Maritain (1882-1973) y Étienne Gilson (1884-1978), mientras que el Tomismo Trascendental lo es por los teólogos Joseph Maréchal S.J. (1878-1944) y Pierre Rousselot S.J. (1878-1915), cuyos discípulos se identifican en la corriente teológica ‘Nouvelle Théologie’, por lo que se les llama genéricamente los ‘nuevos teólogos’. Entre ellos destacan principalmente Karl Rahner S.J. y Bernard Lonergan S.J.

Buscando una manera de ilustrar esta compleja pugna filosófico-teológica, para los efectos de apreciar su significación práctica en la crisis de la Iglesia, me ha parecido apropiado tener a la vista el libro del Padre Gerald McCool, S.J., ‘From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism’ [1], publicado en Estados Unidos con gran éxito editorial e influencia eclesiástica en 1989, en el que presenta en forma muy sistemática, completa y documentada la tesis del Tomismo Trascendental y de los ‘nuevos teólogos’.

La respuesta de los filósofos y académicos identificados con el Neo-Tomismo dio forma al libro ‘Thomistic papers VI’, de 1994, editado con la participación de gran parte de quienes habían celebrado el centenario de la encíclica ‘Aeterni Patris’ en otro libro: ‘One hundred years of Thomism’, en 1980. Su motivación no podía ser sino contenciosa, pues se trataba de defender su propia supervivencia como filósofos, ya que, según McCool, el Concilio Vaticano II habría dirimido directamente la controversia en favor de los ‘nuevos teólogos’, sentenciando el fin de la vigencia de la ‘Aeterni Patris’, así como de la filosofía aristotélico-tomista característica del neo-tomismo.

Desde mi modesto punto de vista, esto significa, más específicamente, negar la vigencia actual del Tomismo especulativo de Maritain que, a su vez, es el fundamento necesario de su humanismo cristiano integral y, en general, de toda su filosofía moral. De allí que este trabajo sea igualmente contencioso en su propósito de rebatir, desde un punto de vista práctico, algunas conclusiones de ‘From Unity to Pluralism’.

1 Gerald McCool, S.J., ‘From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism’. (New York: Fordham University Press, 1989) Traducción al español del autor.

1. Una supuesta confrontación Gilson - Maritain

Lo primero que importa destacar es que el libro presenta la posición de los ‘nuevos teólogos’ en confrontación directa con el Tomismo de Maritain y, más específicamente, con su concepción de la *‘filosofía cristiana’* autónoma por naturaleza de la teología. Sus dardos están dirigidos a descalificar la autenticidad del Tomismo de Maritain, usando como fundamento la opinión de Étienne Gilson.

En efecto, no deja de sorprender que, para demostrar la tesis de los ‘nuevos teólogos’, McCool haya otorgado un rol principal a los estudios históricos sobre el pensamiento medieval realizados por Gilson, eminente historiador de la filosofía y filósofo, estudios que lo condujeron a adherir a la filosofía tomista tal como la formuló Santo Tomás y, por ello, a ser figura destacada del Neo-Tomismo.

Al respecto, McCool señala que en *“la primera edición de El Tomismo”* – libro que Gilson escribió en 1913, pero que publicó sólo en 1919 a causa de la guerra – el principio rector de sus investigaciones históricas sobre la Edad Media habría sido “la oposición entre la filosofía cristiana de los medievales y la filosofía ‘separada’ de los modernos”, [2] hecho que lo habría guiado al “descubrimiento de un pluralismo sistemático en la filosofía cristiana medieval”. [3]

En otras palabras, la investigación histórica de Gilson no habría conducido tan solo a reconocer la existencia en la Edad Media de corrientes filosóficas cristianas diversas y hasta divergentes, sino a comprobar – y en esto habría consistido su descubrimiento – que dicha pluralidad de filosofías cristianas configuraba un sistema unitario, estructurado doctrinalmente, que llevó a “los cristianos medievales a hacer su filosofía, argumentando racionalmente al interior de una teología viviente.” [4]

2 Ibid., p. 168

3 Ibid., p. 226

4 Ibid., p. 172

Conforme a esta visión, Gilson presentó la filosofía de Santo Tomás como expresión del orden descendente de la teología, que “se mueve desde Dios a las criaturas a la manera del teólogo”, en oposición al orden ascendente de la filosofía aristotélica, que va desde “el ser finito contingente hacia su infinita causa necesaria”. [5]

Según concluye McCool, “aunque nunca lo dijo expresamente”, Gilson habría negado así la autenticidad del Tomismo expuesto por Maritain en algunas de sus obras principales.

“La concepción de la filosofía cristiana presentada por Maritain no puede ser una interpretación auténtica del pensamiento de Santo Tomás. La filosofía cristiana de Maritain, distinta de la teología en su naturaleza, aunque no en su estado, es una disciplina estrictamente racional que sigue el orden ascendente de la filosofía. Así, sin perjuicio de su afecto personal por Maritain y su admiración por sus logros, Gilson difícilmente podía haber negado, de acuerdo a su propio criterio, que ni ‘Los Grados del Saber’ ni ‘Ciencia y Sabiduría’ eran presentaciones auténticas de la filosofía de Santo Tomás.” [6]

Esto habría llevado a Gilson a concluir también, según McCool, que “ninguna de las formas contemporáneas de ‘Tomismo’ es Tomismo genuino”, ya que la única “manera auténtica de ser tomista consiste en retornar a la filosofía cristiana de Santo Tomás en la forma en que él la expresó en su trabajo teológico.” [7]

Así, conforme a esta argumentación, las conclusiones de sus estudios históricos habrían llevado a Gilson a confirmar la autenticidad del Tomismo puramente teológico de los ‘nuevos teólogos’, no sólo socavando seriamente la posición neotomista, sino, además, contradiciendo sus propias convicciones filosóficas.

Visto desde este ángulo, ¿puede haber algo mejor para una causa que contar con el apoyo de uno de sus más destacados adversarios para derrotarlos a todos ellos, comenzando por Maritain que, según argumentan, pareciera ser el más peligroso?

5 Ibid., p. 169

6 Ibid., p. 194

7 Ibid., p. 195

Sin embargo, al menos respecto de Gilson, la cosa no es exactamente como sostiene con tanta fuerza y erudición McCool, como lo demuestran las citas que transcribo a continuación.

Veamos primero lo que nos dice Maritain en su ‘Cuaderno de Notas’.

“1931. 20 de enero.- Reunión en casa de Berdiaeff. Tras una exposición mía sobre Santo Tomás y la filosofía «en la fe», Berdiaeff se vuelve a Gilson, contando con él para contradecirme y recordándole lo que ha escrito en su libro sobre el Tomismo, a propósito de Santo Tomás como precursor de la filosofía de la razón pura. Con gran sorpresa de todos, Gilson declara que si él escribió así se ha equivocado y que está completamente de acuerdo conmigo. (En efecto, en las últimas ediciones de ‘El Tomismo’ ha variado mucho sus posiciones).” [8]

Nótese que la fecha del cambio de opinión de Gilson es anterior a la publicación de ‘Los Grados del Saber’, 1932, y de ‘Ciencia y Sabiduría’, 1935, de lo que se desprende que su supuesto juicio negativo sobre esas obras nunca pudo ser pronunciado explícita ni implícitamente.

En todo caso, una nota como ésta, perteneciente a un diario privado, bien podría no tener una significación plena sin contar con una confirmación expresa de Gilson. El propio Maritain se encargó de que tal confirmación no pasase desapercibida, al incluir en el prólogo de su libro ‘Ensayo sobre Filosofía Cristiana’, de 1933, la transcripción del siguiente pasaje del libro ‘El Espíritu de la Filosofía Medieval’, de 1932, en el que Gilson hace referencia expresa al ensayo de Maritain, ‘Sobre la filosofía cristiana’, previamente publicado en la ‘Revue Néo-scolastique’, que constituye el cuerpo de ‘Ensayo sobre Filosofía Cristiana’.

“Séame permitido decir que esta exposición del tema define, mucho mejor que yo lo hubiese podido hacer, los elementos de una solución doctrinal del problema. No sólo creo que el punto de vista histórico no descarta el punto de vista doctrinal, sino que lo requiere, y en cierto sentido, lo implica. En orden a que la revelación pueda iluminar la razón, ambas deben alcanzar afinidades mutuas reales en el sujeto en que colaboran...

8 J. Maritain, ‘Carnet de notes’. ‘Œuvres Complètes de Jacques et Raïssa Maritain’ (OC), XII, 330

“Consideremos, por ejemplo, un sistema filosófico cualquiera. Preguntemos luego si es ‘cristiano’, y si es así, ¿mediante qué características puede reconocérsele como tal? Desde el punto de vista del un simple observador se trata de una filosofía y, por tanto, de un trabajo de razón. El autor es cristiano y no obstante decirnos cual ha sido la influencia de su cristianidad en su filosofía, aquella permanece esencialmente distinta de ésta. El único medio a nuestra disposición para detectar esta interacción consiste en comparar la información que podemos observar exteriormente: la filosofía sin revelación y la filosofía con revelación. Esto es lo que he tratado de hacer. Y puesto que la historia es capaz por sí sola de realizar esta tarea, he afirmado que la historia, por sí sola, puede dar significado al concepto de filosofía cristiana.

“Debo decir, por tanto, que la filosofía cristiana es una realidad objetivamente observable por la historia en sí misma, y que su existencia es positivamente verificable por la sola historia, pero una vez que su existencia ha sido así establecida, sus nociones deben ser analizadas en sí mismas. Esto debe hacerse como lo ha hecho el Sr. J. Maritain; estoy en efecto en completo acuerdo con él.” [9] *

Así, pues, este acuerdo consiste precisamente en que, para ambos, la filosofía de Santo Tomás es una disciplina estrictamente racional que sigue el orden ascendente de la filosofía aristotélica y, por tanto, tiene un carácter autónomo de la teología, como se aprecia en los textos siguientes.

Maritain: “La filosofía Tomista - no digo la teología Tomista - en cuanto construida formalmente, es absolutamente racional; en su tejido no cabe ningún razonamiento proveniente de la fe; deriva intrínsecamente sólo de la razón y de la crítica racional; y su solidez filosófica está basada enteramente en la evidencia experimental o intelectual y en la demostración lógica.” [10] *

Gilson: “Lo que llamamos ‘Filosofía Tomista’ es un cuerpo de verdades rigurosamente demostrables y justificables precisamente como filosofía por la

9 J. Maritain, ‘De la philosophie chrétienne’.* OC, V, 228

10 Ibid. OC. V, 243 *

sola razón. Cuando hablamos de Santo Tomás como filósofo, sólo es cuestión de sus demostraciones. Es de poca importancia que sus tesis vayan justamente donde la fe las pudiese afirmar. Él nunca recurre a la fe, ni nos pide que recurramos a ella en las pruebas que considera demostradas racionalmente.” [11] *

Pues bien, tratándose de un asunto público, este acuerdo no pudo pasar desapercibido a un estudioso como McCool, por lo que, a mi juicio, éticamente, debió inhibirse de atribuir a Gilson – fundado en una edición de ‘El Tomismo’ que el propio Gilson llamaría más adelante “*la miserable primera edición*” [12] * –, esa crítica inexistente a Maritain.

En todo caso, el principal efecto de este cambio de opinión gilsoniano en la argumentación de McCool, es la pérdida de sustento de uno de sus postulados básicos: la disponibilidad de una demostración objetiva e independiente, por parte del más destacado historiador de la filosofía medieval del siglo XX, neotomista por añadidura, que habría garantizado la existencia en la Edad Media de un pluralismo filosófico sistemático en el marco de la teología, hecho que, a su vez, se usa en apoyo de la tesis de un pluralismo filosófico sistemático actual, en el marco de la filosofía moderna.

Y si ya no es posible sostener que la autoridad de Gilson certifica la existencia de una filosofía cristiana medieval según el orden descendente de la teología, tampoco se puede decir, basado en él, que “la única conclusión que un historiador puede alcanzar es que en la Edad Media ha habido un pluralismo filosófico radical” [13] , porque el propio Gilson demuestra que un historiador de la mayor jerarquía, como es él mismo, puede llegar a una conclusión completamente diferente, lo que en último término demuestra que se trata de un tema abierto al debate intelectual serio y responsable y no de una conclusión tallada en piedra, propia de una argumentación dogmática.

11 E. Gilson, ‘The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas’.* University of Notre Dame Press, 1956, p. 22

12 E. Gilson, ‘Thomism. The Philosophy of Thomas Aquinas’.* 6a. edición. Introducción del traductor, según cita de Romain Roland en ‘Compagnons de route’. Google Books.

13 ‘From Unity to Pluralism’, p. 171

2. El pluralismo filosófico sistemático

Descartado el argumento de autoridad, queda al desnudo que la tesis del libro – obviamente concebida *a priori* de esa justificación falaz – no es más que una concepción filosófica de carácter historicista, esto es, según la cual la verdad de una filosofía no es más que “su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico,” con lo que, “implícitamente, se niega el valor perenne de la verdad” [14]. Así se explica, por ejemplo, que la tesis comience por descartar la visión de los neotomistas, porque su aristotelismo – que “no deja espacio a la historia” – les habría impedido “tomar conciencia de la importancia, para la teología, de la historia de que estaban en posesión sus rivales alemanes”. [15]

Es en esa perspectiva historicista que los ‘nuevos teólogos’ asumen, como punto inicial de todo su razonamiento, la defensa de “la legitimidad de una irreductible pluralidad de filosofías operando en una diversidad de marcos históricos.” [16]

La conjunción de las expresiones *legitimidad* (adecuación a la ley) e *irreductible* (que no se puede disminuir), indica claramente que se trata de una concepción del pluralismo *de jure*, esto es, exigida por la ley, en oposición al pluralismo *de facto*, que tiene lugar de hecho, como una realidad objetiva, simplemente porque los seres humanos piensan como piensan y creen como creen sin ponerse necesariamente de acuerdo.

Por eso cabe preguntar: ¿pluralismo? sí, pero ¿conforme a qué ley?

Del contexto del libro – y particularmente de la argumentación en torno al descubrimiento de Gilson – se deduce que el pluralismo filosófico sistemático importa la existencia, en cada época de la historia, de una diversidad de corrientes o posturas filosóficas *en mediación*, esto es, que, no obstante sus divergencias y conflictos, razonan al interior de una concepción común dominante. Destaco el concepto mediación – definido por el ‘nuevo teólogo’ Heinrich Fries como “una reducción de cosas opuestas

14 Juan Pablo II, Encíclica ‘Fides et ratio’, # 87.

15 ‘From Unity to Pluralism’, p. 11

16 Ibid., p. 35*

a un punto central o a partir de éste” [17] – porque corresponde, por así decirlo, a la mecánica interna del proceso en el que las corrientes filosóficas en conflicto dan forma y se someten a la verdad filosófica de su época.

Así concebido, el pluralismo sistemático descansa en la ciencia de la historia “que ha modelado la filosofía moderna desde Hegel a Bergson” [18] , lo que lleva a concluir que el reconocimiento que se procura a su respecto es, pura y simplemente, la aceptación sin condiciones de su veracidad, como si se tratase de una ley física.

Aceptado esto, ¿cuál sería el marco filosófico común – análogo al atribuido a la teología en la Edad Media – al interior del cual razona la pluralidad filosófica actual?

La presentación de McCool no deja lugar a dudas: ese factor de unidad, común a todas las filosofías actuales, no es otro que lo que podemos llamar el espíritu de la herencia filosófica de Descartes o, como lo llama él, el “post-cartesianismo”, claramente dominante en el pensamiento contemporáneo. Y como para nadie es misterio que, “no obstante discrepar en otras materias, los filósofos post-cartesianos estuvieron de acuerdo en que la epistemología del concepto de Aristóteles, abstraída de la experiencia sensible, era inválida,” [19] la primera consecuencia del pluralismo filosófico post-cartesiano es el rechazo tajante del realismo aristotélico.

Pero entonces, ¿cómo mantener vigente bajo este espíritu a Santo Tomás, cuya armadura filosófica es precisamente aristotélica?

Muy sencillo: basta con aceptar que “la metafísica aristotélica así como el método científico aristotélico, que la teología escolástica había adoptado en el contexto de la Edad Media, eran formas de expresión contingentes requeridas por las necesidades de una época pasada.” [20]

17 Heinrich Fries, ‘Conceptos fundamentales de la Teología’. Google Books.

18 ‘From Unity to Pluralism’, p. 209

19 Ibid., p. 14

20 Ibid., p. 228

En el presente, la filosofía de Santo Tomás – atada a categorías aristotélicas eternas e inmutables – no puede tener vigencia alguna, porque en esa condición es incapaz de hacer justicia a la ciencia de la historia.

Así, pues, la lección para los nuevos teólogos no puede ser más clara: puesto que en virtud de tales formas históricas de pensamiento “las nociones contingentes de la teología cambian su significado en diferentes contextos históricos”, [21] su tarea debe ser el desarrollo de una teología especulativa “adaptada al modo moderno de pensar”, que la provea de los “conceptos contingentes y variables” [22] adecuados a sus fines circunstanciales.

Ahora bien, sorprendentemente, en su profundización histórica, los ‘nuevos teólogos’ descubren en los primeros Padres de la Iglesia un pensamiento “muy abierto a las preocupaciones del hombre moderno sobre la persona, la unidad social y la historia”, que hace posible una conexión “con las filosofías modernas, como el existencialismo y el marxismo, a las cuales ese pensamiento es más cercano que lo que nunca ha sido el escolasticismo”. [23]

He dicho ‘sorprendentemente’, porque si de acuerdo al modo moderno de pensar nuestros conceptos son contingentes y variables – y por tanto inteligibles en el contexto de la realidad histórica actual, de la que no podemos abstraernos ni escaparnos –, ¿cómo puede ser posible conocer el pensamiento de los primeros Padres, cuyos conceptos sólo podían ser expresión de aquella contingencia histórica que, obviamente, no nos es accesible?

Ante la insuficiencia lógica de la tesis historicista, lo único que queda en evidencia es la búsqueda *a priori* de un propósito que escapa a la argumentación, cual es deshacerse de la filosofía aristotélico-tomista para alcanzar la libertad teológica y filosófica. Es decir, con este salto histórico, que declara la invalidez actual de la filosofía tomista y, en general, de la escolástica, se busca romper de un plumazo la continuidad de la tradición filosófica y teológica de la Iglesia, y

21 Ibid., p. 206

22 Ibid., p. 228

23 Ibid., p. 209

así dejar sin efecto alguno la autoridad del Magisterio en tales materias. De aquí en adelante, cada teólogo sería libre de acomodar a Santo Tomás a la filosofía moderna de su preferencia, al margen de toda exigencia doctrinal. Estos serían, según McCool, los verdaderos tomistas.

“No existe un tal movimiento Tomista. No existe una tal transmisión auténtica del pensamiento de Santo Tomás a través de una «tradición doctrinal» por medio de la teología científica de los grandes comentadores. Los únicos tomistas verdaderos son los filósofos individuales que lo descubren por sí mismos en las fuentes originales de su pensamiento.” [24]

Naturalmente, la Iglesia no permaneció impasible frente a esta postura. La reacción directa fue la encíclica ‘*Humani Generis*’ (1950) del Papa Pío XII, que describe la posición de los ‘nuevos teólogos’ como sigue:

“9. En las materias de teología, algunos pretenden disminuir lo más posible el significado de los dogmas y librar el dogma mismo de la manera de hablar tradicional ya en la Iglesia y de los conceptos filosóficos usados por los doctores católicos, a fin de volver, en la exposición de la doctrina católica, a las expresiones empleadas por las Sagradas Escrituras y por los Santos Padres...

“Reducida ya la doctrina católica a tales condiciones, creen que ya queda así allanado el camino por donde se pueda llegar, según exigen las necesidades modernas, a que el dogma pueda ser formulado con las categorías de la filosofía moderna, ya se trate del Inmanentismo, o del Idealismo, o del Existencialismo, ya de cualquier otro sistema...

“10. Por lo dicho es evidente que estas tendencias no sólo conducen al llamado relativismo dogmático, sino que ya de hecho lo contienen, pues el desprecio de la doctrina tradicional y de su terminología favorecen demasiado a ese relativismo y lo fomentan.”

Y más adelante agrega:

24 Ibid., p. 227

“12. Por desgracia, estos amigos de novedades fácilmente pasan del desprecio de la teología escolástica a tener en menos y aun a despreciar también el mismo Magisterio de la Iglesia, que con su autoridad tanto peso ha dado a aquella teología.”

Además, y en atención a que hoy es un lugar común afirmar gratuitamente que fue precisamente esta perspectiva la que rechazó el Concilio Vaticano II, viene al caso recordar las palabras de Pablo VI, en su Exhortación Apostólica ‘*Petrum et Paulum Apostolos*’, a poco de terminar el Concilio, sobre el mismo tema:

“Mientras decae el sentido religioso entre los hombres de nuestro tiempo, privando a la fe de su fundamento natural, opiniones exegéticas o teológicas nuevas, tomadas muchas veces de las más audaces pero ineptas filosofías profanas, se insinúan acá y allá en el campo de la doctrina católica, poniendo en duda o deformando el sentido objetivo de verdades enseñadas con autoridad por la Iglesia.

“Con el pretexto de adaptar las ideas religiosas a la mentalidad del mundo moderno, prescinden de la guía del Magisterio eclesiástico, dan a la especulación teológica una dirección radicalmente historicista, tienen la osadía de despojar el testimonio de la Sagrada Escritura de su carácter histórico y sagrado, e intentan introducir en el Pueblo de Dios una mentalidad que llaman post-conciliar, que deja a un lado la firme coherencia del Concilio, de sus amplios y magníficos desarrollos doctrinales y legislativos, así como del sagrado patrimonio del magisterio y de la disciplina de la Iglesia, para subvertir su espíritu de fidelidad tradicional y difundir la ilusión de dar una nueva interpretación temeraria y estéril del Cristianismo.” [25]

Evidentemente, los ‘nuevos teólogos’ no se hacen eco de estas palabras de los Papas: la ‘*Humani Generis*’ es declarada obsoleta y la Exhortación Apostólica ‘*Petrum et Paulum Apostolos*’ es ignorada. No obstante lo cual, su indiferencia frente a la institucionalidad de la Iglesia tiene una excepción de la mayor jerarquía y autoridad, en la que McCool hace descansar todo el peso de su argumentación: el Concilio Vaticano II habría otorgado la razón a los ‘nuevos teólogos’, no ya en virtud de su *espíritu*, sino en su *letra*, lo que sí resulta ser verdaderamente inusitado.

25 Traducción del latín obtenida del Prólogo a ‘*El Campesino del Garona*’ (Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1967)

3. La decisión del Concilio

Para McCool, el triunfo de los ‘nuevos teólogos’ era inevitable.

“Los tomistas conservadores que, en sus debates con los “nuevos teólogos”, se negaban a admitir la legitimidad del pluralismo sistemático, sabían muy bien que lo que estaba en juego era la posición privilegiada que, desde la ‘Aeterni Patris’, el Tomismo había disfrutado en la educación católica. Con la publicación de la ‘Humani Generis’ pareció por un tiempo que su resistencia había sido exitosa. Sin embargo, al tiempo del Concilio Vaticano II, quedó claro que la marea había cambiado en la comunidad teológica.” [26]

En efecto, el Concilio habría adoptado su decisión de privar al Tomismo de tal situación de privilegio, precisamente en el Decreto sobre Formación Sacerdotal, ‘Optatam totius’. Según McCool, allí se establecen dos criterios diferentes en la educación de los aspirantes a sacerdotes: uno, en el orden de las disciplinas teológicas, en el que subsiste la necesidad de la especulación filosófica de Santo Tomás, para “ilustrar los misterios de la salvación”, y el otro, en el orden propiamente filosófico, donde “resulta evidente que el Tomismo ha perdido su lugar exclusivo en la educación sacerdotal”, según se desprendería del texto que cita, que transcribo destacado en bold, pero manteniéndolo en su contexto:

“15. Las disciplinas filosóficas hay que enseñarlas de suerte que los alumnos se vean como llevados de la mano ante todo a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios apoyados en el patrimonio filosófico siempre válido, teniendo también en cuenta las investigaciones filosóficas de los tiempos modernos sobre todo las que influyen más en la propia nación, y del progreso más reciente de las ciencias, de forma que los alumnos, bien conocida la índole de la época presente, se preparen oportunamente para el diálogo con los hombres de su tiempo.”

Esto induce a McCool a exclamar:

“Los ‘nuevos teólogos’, devotos de los Padres y de ninguna manera hostiles a Santo Tomás, en sí mismo, bien podían sentirse reivindicados por el Decreto

26 ‘From Unity to Pluralism’, p. 229

sobre Formación Sacerdotal.” [27]

3.1. La interpretación de Juan Pablo II

En su Discurso conmemorativo del Primer Centenario de la Encíclica ‘Aeterni Patris’, del 17 de noviembre de 1979, Juan Pablo II señalaba:

“Después de cien años de historia del pensamiento, estamos en disposición de sopesar cuán ponderadas y sabias fueron las valoraciones (de la ‘Aeterni Patris’). No sin razón, pues, los Sumos Pontífices, sucesores de León XIII y el mismo Código de Derecho Canónico las han recogido y hecho propias. También el Concilio Vaticano II prescribe, como sabemos, el estudio y la enseñanza del patrimonio perenne de la filosofía, una parte insigne del cual la constituye el pensamiento del Doctor Angélico.

“(A este propósito me agrada recordar que Pablo VI quiso invitar al Concilio al filósofo Jacques Maritain, uno de los más ilustres intérpretes modernos del pensamiento tomista, intentando también de este modo manifestar alta consideración al Maestro del siglo XIII y al mismo tiempo a un modo de “hacer filosofía” en sintonía con los “signos de los tiempos”).

“El Decreto sobre la Formación Sacerdotal ‘Optatam totius’, antes de hablar de la necesidad de tener en cuenta la enseñanza de las corrientes filosóficas modernas, especialmente «de las que ejercen mayor influjo en la propia nación», exige que «las disciplinas filosóficas se enseñen de manera que los alumnos lleguen ante todo a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez».” [28]

Como se puede apreciar, Juan Pablo II aborda con gran simplicidad y precisión los temas de la vigencia de la encíclica ‘Aeterni Patris’, de la autenticidad y jerarquía del Tomismo de Jacques Maritain y del debido contexto para apreciar la significación del Decreto ‘Optatam totius’, simplicidad y precisión que, como

27 Ibid., p. 229

28 Juan Pablo II. Discurso al Pontificio Ateneo Internacional ‘Angelicum’, el 17 de noviembre de 1979.

veremos enseguida, no puede ser más profundamente contrastante con la visión de los ‘nuevos teólogos’.

3.2. La interpretación de los ‘nuevos teólogos’, según Gerald McCool

McCool reserva los dos párrafos finales del libro para presentar su interpretación con la apariencia de un fallo judicial inapelable. HeLa aquí.

“El compromiso del Concilio con «el patrimonio filosófico siempre válido» no niega la legitimidad de una pluralidad de sistemas especulativos por los cuales esa filosofía es mediada. Y, como la historia de la Iglesia post-conciliar lo demostró prontamente, la confianza de la Iglesia en la filosofía y teología de Santo Tomás, como sistema exclusivo usado en la educación del clero, terminó definitivamente con el Decreto de Formación Sacerdotal.”

“Por supuesto que esto no significa que teólogos en la tradición de Santo Tomás no continúen ocupando un lugar prominente en la comunidad teológica. Dos de ellos, Karl Rahner y Bernard Lonergan... en la tradición de Rousselot y Maréchal... continúan el trabajo de los ‘nuevos teólogos’ en el contexto de la teología post-conciliar. Su trabajo, sin embargo, no pertenece a la historia del movimiento neo-tomista que han dejado en el pasado. La historia del movimiento neo-tomista moderno, cuya carta magna fue la ‘Aeterni Patris’, llegó a su fin en el Concilio Vaticano II.” (Última frase del libro). [29]

Aquí cabe distinguir varias conclusiones específicas.

a) La conclusión principal, de la cual dependen todas las demás, es que el Concilio aceptó – ¡porque no lo negó! – que el patrimonio filosófico siempre válido de la Iglesia forma parte activa y actual del pluralismo sistemático, por estar en mediación con la pluralidad de sistemas especulativos post-cartesianos que lo conforman.

Dicho de otra manera, la simple construcción negativa de esta conclusión viene a ser una especie de Caballo de Troya, en el cual se introduce subrepticamente la idea de que el Concilio habría aceptado implícitamente que la Iglesia – quiéralo

29 ‘From Unity to Pluralism’, pp. 229 - 230.

o no, y al igual que todas las personas e instituciones terrestres – no puede sustraerse a las leyes inexorables de la historia, las que en su caso determinan que su patrimonio filosófico forma parte del pluralismo filosófico sistemático moderno y que, por tanto, está subordinado al post-cartesianismo, es decir, a la mentalidad moderna que Benedicto XVI ha llamado “dictadura del relativismo”.

b) Aceptada en base a tan audaz argumento la legitimidad del pluralismo sistemático, la segunda conclusión cae por su peso: de hecho, la Iglesia no puede – aunque quisiera – mantener su confianza en la filosofía y teología de Santo Tomás.

Cabe señalar aquí que la frase que complementa la conclusión – “como sistema exclusivo usado en la educación del clero” –, por estar referida directamente a Santo Tomás, no corresponde a las normas de formación sacerdotal de la Iglesia, ni antes ni después del Concilio, pues como dijera la propia ‘*Humani Generis*’, “la Iglesia no puede ligarse a un efímero sistema filosófico”. En verdad, lo que realmente se quiere decir es que la pérdida de confianza de la Iglesia debe estar referida a lo que considera su patrimonio filosófico perenne, en cuanto expresa la tradición escolástica y, en forma destacada dentro de ella, la tradición filosófica y teológica de Santo Tomás.

En definitiva, todo se reduce a dejar fuera de la Iglesia la filosofía tomista armónica con su tradición filosófica y teológica, para dejar libre el terreno al tomismo teológico de Rousselot, Maréchal, Rahner, Lonergan y, en general, de los ‘nuevos teólogos’, ajeno a dicha tradición, único “tomismo” habilitado a coexistir en mediación con las demás filosofías modernas, por su carácter idealista y relativista post-cartesiano.

c) Por último, esta argumentación teórica se presenta avalada por una comprobación objetiva: la que proporciona “la historia de la Iglesia post-conciliar”, no ya en el ámbito de la disidencia doctrinal, que es un hecho de amplio conocimiento público, sino – y esto es lo más grave – en el orden específico de la formación sacerdotal en innumerables seminarios, donde, de hecho, la educación de los futuros sacerdotes se ha impartido en concordancia con esta interpretación arbitraria del decreto ‘*Optatam totius*’, independientemente de las normas del Magisterio al respecto.

3.3. La interpretación del Concilio

Lo primero que se puede apreciar, de aceptarse la interpretación de los ‘nuevos teólogos’, es que, de hecho, el Concilio habría incurrido en una contradicción burda entre sus dos documentos dedicados a la educación católica: por una parte, la Declaración ‘Gravissimum educationis, sobre la Educación Cristiana’, que establece que en la educación superior de los jóvenes laicos católicos – en las universidades católicas – “se vea con más exactitud cómo la fe y la razón van armónicamente encaminadas a la verdad, que es una, siguiendo las enseñanzas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino,” mientras que, por la otra, el Decreto ‘Optatam totius’ establecería que la educación de los jóvenes con vocación sacerdotal – en los seminarios – debiera hacerse condicionada a la visión filosófica del post-cartesianismo.

Al margen de que la lógica de suponer semejante contradicción en el Concilio no resiste el menor análisis, los propios Padres conciliares se encargaron de evitar toda posibilidad de duda al respecto, mediante el método común en los documentos eclesiales de incorporar referencias a otros textos igualmente oficiales, que contribuyen a precisar, complementar, desarrollar o explicar un punto determinado.

En esto, el Decreto ‘Optatam totius’ no es una excepción, pues contiene 48 de estas notas de referencia. Sin embargo, inesperadamente y por alguna razón difícil de imaginar, tales referencias no han sido incluidas en las traducciones oficiales al inglés y al español en el sitio web de la Iglesia, que es fuente segura y accesible a la documentación oficial católica. Entre ellas se encuentra la referencia número 29, de especial interés en este caso, por estar inserta precisamente entre las dos frases principales de esta controversia:

“... apoyados en el patrimonio filosófico siempre válido, (29) teniendo también en cuenta las investigaciones filosóficas de los tiempos modernos...”

“(29) Cf. PÍO XII, Encíclica ‘Humani Generis’, 12 (1950)”

He aquí el texto completo de dicha la referencia.

“12. Por desgracia, estos amigos de novedades fácilmente pasan del desprecio de la teología escolástica a tener en menos y aun a despreciar también el mismo Magisterio de la Iglesia, que con su autoridad tanto peso ha dado a aquella teología. Presentan este Magisterio como un impedimento del progreso y como un obstáculo de la ciencia; y hasta hay católicos que lo consideran como un freno injusto, que impide que algunos teólogos más cultos renueven la teología. Y aunque este sagrado Magisterio, en las cuestiones de fe y costumbres, debe ser para todo teólogo la norma próxima y universal de la verdad (ya que a él ha confiado nuestro Señor Jesucristo la custodia, la defensa y la interpretación del todo el depósito de la fe, o sea, las Sagradas Escrituras y la Tradición divina), sin embargo a veces se ignora, como si no existiese, la obligación que tienen todos los fieles de huir de aquellos errores que más o menos se acercan a la herejía, y, por lo tanto, de observar también las constituciones y decretos en que la Santa Sede ha proscrito y prohibido las tales opiniones falsas.

“Hay algunos que, de propósito y habitualmente, desconocen todo cuanto los Romanos Pontífices han expuesto en las Encíclicas sobre el carácter y la constitución de la Iglesia; y ello, para hacer prevalecer un concepto vago que ellos profesan y dicen haber sacado de los antiguos Padres, especialmente de los griegos. Y, pues los sumos pontífices, dicen ellos, no quieren determinar nada en la opiniones disputadas entre los teólogos, se ha de volver a las fuentes primitivas, y con los escritos de los antiguos se han de explicar las constituciones y decretos del Magisterio.”

Esto es *letra* del Concilio. La referencia es tan explícita en la identificación de los ‘nuevos teólogos’ – “*estos amigos de novedades*” – por sus posiciones anti-escolásticas y anti-Magisterio, que no puede caber duda de que, con ella, los Padres conciliares han procurado evitar toda posible interferencia proveniente de esta corriente teológica en la formación sacerdotal.

Más aún, la voluntad de los Padres conciliares parece ser de tal modo mandatoria, que la misma referencia – ‘*Humani Generis*’, 12 – se encuentra dos veces más en la misma sección sobre los estudios eclesiásticos: en las notas 31, a propósito de la enseñanza de las disciplinas teológicas, y 35, respecto a la enseñanza de la teología dogmática.

En conclusión, se puede decir con propiedad que, conforme a la voluntad expresa del Concilio, expuesta sin ambigüedades en la Declaración ‘Gravissimum educationis’ y en el Decreto ‘Optatam totius’, no es efectivo que la Iglesia haya perdido su confianza en las enseñanzas de Santo Tomás, como base principal de la formación filosófica y teológica de los sacerdotes, así como en la educación superior de los laicos católicos, y que, consecuentemente, la filosofía cristiana tomista promovida por la encíclica ‘Aeterni Patris’, de la que Maritain y Gilson, entre tantos otros, son fieles exponentes, mantiene plenamente su vigencia en la actualidad.

Esto fue confirmado recientemente por Benedicto XVI:

“...Santo Tomás de Aquino, un teólogo de tan gran valor, que el estudio de su pensamiento fue explícitamente recomendado por el concilio Vaticano II en dos documentos, el decreto ‘Optatam totius’, sobre la formación al sacerdocio, y la declaración ‘Gravissimum educationis’, que trata sobre la educación cristiana. El motivo principal de este aprecio no sólo reside en el contenido de su enseñanza, sino también en el método adoptado por él, sobre todo su nueva síntesis y distinción entre filosofía y teología. Para santo Tomás el encuentro con la filosofía precristiana de Aristóteles (que murió hacia el año 322 a.C.) abría una perspectiva nueva. La filosofía aristotélica era, obviamente, una filosofía elaborada sin conocimiento del Antiguo y del Nuevo Testamento, una explicación del mundo sin revelación, por la sola razón. Y esta racionalidad consiguiente era convincente. Así la antigua forma de «nuestra filosofía» de los Padres ya no funcionaba. Era preciso volver a pensar la relación entre filosofía y teología, entre fe y razón.” [30]

Que en la práctica esto sea negado e ignorado, particularmente en algunos ámbitos de la educación eclesial, sin consideración a la verdad del Concilio y en arrogante desafío a la autoridad del Magisterio, sólo indica la magnitud y gravedad del acoso e invasión de que es víctima la Iglesia por parte de las fuerzas del relativismo.

30 Audiencia General. Miércoles 16 de junio, 2010

