



El Concilio Vaticano II ante la filosofía moderna: temáticas y autores

Leopoldo José Prieto López

1. El espíritu del Concilio Vaticano II y la filosofía moderna

El espíritu del Concilio Vaticano II: fidelidad, pastoralidad y modernidad

Mucho se ha hablado y escrito sobre el espíritu del Concilio. Pero, en realidad, con poca utilidad. El espíritu está en la letra, como el alma en el cuerpo. Letra y espíritu, como cuerpo y alma, son inseparables¹. Preguntémonos entonces qué actitud y qué espíritu animaron a Juan XXIII, a Pablo VI y a los padres conciliares e informaron los documentos del Concilio Vaticano II. Pues bien, en sus *textos* y en su *espíritu* el Concilio Vaticano II, decía Juan XXIII “quiere transmitir la doctrina pura e íntegra, sin atenuaciones, que durante veinte siglos, a pesar de las dificultades y luchas, se ha convertido en patrimonio común”². Acto seguido añadía: “Nuestro deber no es sólo custodiar ese tesoro precioso, como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores, a la labor que exige nuestro tiempo [...] Una cosa es *el depósito mismo de la fe*, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra *la manera como se expresa*”³. La doctrina del *depositum fidei* es, sin duda,

¹ Cf. R. BLÁZQUEZ PÉREZ, «Introducción general», en *Concilio ecuménico Vaticano II: Constituciones, Decretos y Declaraciones*, BAC, Madrid 1993, XXV.

² JUAN XXIII, «Discurso de inauguración del Concilio Vaticano II», en *Concilio ecuménico Vaticano II*, 1095.

³ JUAN XXIII, «Discurso de inauguración...», 1094.

verdadera e inmutable, “pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo”⁴. Según este texto de Juan XXIII, es, pues, claro que las tres notas que expresan el espíritu del Concilio Vaticano II en lo relativo a la doctrina son, en este preciso orden, primero la *fidelidad*, después la *pastoralidad* y seguidamente la *modernidad*⁵.

En virtud de este espíritu de *fidelidad, pastoralidad y modernidad*, Juan XXIII quiso afrontar de una manera nueva la cuestión del error. “Al comienzo del Concilio Vaticano II queda claro como nunca que la verdad del Señor permanece para siempre”. La Iglesia, “que siempre se opuso a estos errores y a menudo incluso los condenó con gran severidad”, dice Juan XXIII, hoy “prefiere emplear la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad”. Cree, en efecto, la Iglesia –continúa Juan XXIII– que “en vez de condenar, hay que responder a las necesidades actuales explicando mejor la fuerza de su doctrina”, porque la experiencia le enseña que “la violencia externa, la fuerza de las armas y el poder político son incapaces de resolver los graves problemas que angustian a los hombres”⁶.

Por todo ello, confiando en la divina Providencia, Juan XXIII se apartaba de aquellos que, llamados por él *profetas de calamidades*, “carecen del sentido de la discreción y de la medida y no ven en los *tiempos actuales* [*in praesentibus humanae societatis conditionibus*] otra cosa que ruinas y calamidades [*ruinas calamitatesque*]”⁷.

Pablo VI, igualmente, haciendo suya la mente de Juan XXIII sobre el espíritu y la misión del Concilio, pero enfatizando especialmente el *amor*, reconocía en la solemne sesión de clausura del Concilio de 7 de diciembre de 1965⁸: “La religión de nuestro Concilio ha sido principalmente el *amor* [...] Aquella antigua historia del buen samaritano ha sido el ejemplo y la norma según la cual se ha regido la espiritualidad de nuestro Concilio. Un amor inmenso a los hombres lo ha llenado

⁴ JUAN XXIII, «Discurso de inauguración ...», 1095.

⁵ Cf. R. BLÁZQUEZ PÉREZ, «Introducción general», XXVI.

⁶ JUAN XXIII, «Discurso de inauguración ...», 1095.

⁷ JUAN XXIII, «Discurso de inauguración...», 1091-2. Cf. «Allocutio Summi Pontificis in qua Concilium Oecumenicum Vaticanum II sollemniter inchoatur», en *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 54 (1962), 786-796, especialmente 788-789.

⁸ PABLO VI, «Discurso de clausura del Concilio Vaticano II», en *Concilio ecuménico Vaticano II*, 1173-1181. Cf. «Homilia ad Patres Conciliares habita a Summo Pontifice, Missae concelebrationem peragente, in ultima Oecumenicae Synodi publica Sessione» (7 diciembre 1965), en *AAS* 58 (1966) 51-59.

todo”⁹. Movida de este *amor*, “la Iglesia –por así decirlo– ha entablado un diálogo con los hombres de nuestro tiempo, y manteniendo siempre su autoridad y su virtud, ha aplicado, no obstante, la forma fácil y amiga de hablar que es propia del amor pastoral”¹⁰. Podría decirse que con Pablo VI al espíritu de *fidelidad*, le sigue el *espíritu de amor*, del que, en realidad, nacen la *pastoralidad* y *modernidad*.

Por eso, si en otro tiempo, caracterizado por las *distancias* y las *rupturas*¹¹, la Iglesia pudo parecer distante u hostil hacia el mundo moderno, el Concilio quiere adoptar una nueva actitud. En efecto, “la Iglesia se ha preocupado mucho por analizar el mundo actual”. Ha descubierto así en el hombre moderno “su mal profundo, que como una enfermedad incurable e innegable, sufre, y su bien, que permanece marcado por una misteriosa belleza y singular prestancia”. En este juicio sobre el hombre moderno, el Concilio “se ha ocupado más de la contemplación de su aspecto dichoso que del desgraciado”¹². “Su juicio ha sido conscientemente optimista”¹³. Por ello, “ha rechazado ciertamente los errores, como lo exigían la propia caridad y la verdad. Pero los hombres, guardando siempre el precepto del respeto y del amor, son sólo advertidos del error”¹⁴. Advertidos, no condenados. “Y se ha hecho de modo que, en lugar del diagnóstico de las enfermedades que debilitan los ánimos, se han introducido remedios consoladores. El Concilio se

⁹ PABLO VI, «Discurso de clausura...», 1176-1177.

¹⁰ PABLO VI, «Discurso de clausura...», 1178.

¹¹ *Distancias* y *rupturas* han de ser entendidas por ambas partes, Iglesia y mundo moderno. Por parte de la Iglesia, las cuestiones del copernicanismo y del origen del hombre, suscitadas en el caso Galileo y en lo relativo al darwinismo; el rechazo de la cultura moderna, tal como fue formulada por Pío IX en la *Quanta cura* y el correspondiente *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (1864); la neta toma de posición de Pío X con la enc. *Pascendi dominici gregis*, contra los errores del modernismo (1907); incluso la *Humani generis* de Pío XII (1950) *sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica*, especialmente dirigidas contra lo que era considerado como *neo-modernismo* o como *nouvelle theologie*, así como cuestiones relativas al evolucionismo, poligenismo, crítica bíblica, etc. Por parte del mundo moderno, la persecución a la Iglesia promovida por la *Ilustración*, los ataques del laicismo militante (el último de los cuales el expolio de los Estados pontificios hecho posible por el *Risorgimento* italiano y las sociedades secretas que lo alimentaban), la lucha abierta del *materialismo* y del *positivismo* decimonónicos, etc.

¹² PABLO VI, «Discurso de clausura...», 1178.

¹³ PABLO VI, «Discurso de clausura...», 1178.

¹⁴ PABLO VI, «Discurso de clausura...», 1178.

ha dirigido a los hombres no con presagios funestos, sino con mensajes de esperanza y palabras de confianza”¹⁵.

La situación anterior al Concilio Vaticano II: El Santo Oficio y el Index Librorum prohibitorum

Ciertamente el Concilio Vaticano II, movido de este espíritu, introdujo cambios en relación con el modo de considerar y valorar las doctrinas consideradas erróneas. La *pastoralidad*, la *modernidad* y el *amor*, invocados, como acabamos de ver por Juan XXIII y Pablo VI, respectivamente, como nuevas actitudes de valoración del mundo moderno, llevaron a cabo una transformación profunda de la praxis de la Iglesia. Sin embargo, conviene no olvidar que la primera de las notas del espíritu del Concilio era, como no podía ser de otro modo, la *fidelidad*. Lo que significa que el cambio no podía ser más que de forma o método, pero no de la sustancia de la doctrina.

Pues bien, en pocas materias como en la *doctrina de la fe* debía ponerse de manifiesto el cambio de aires que el nuevo espíritu del Concilio traía a la Iglesia. En efecto, dos institutos pluriseculares, como la *Congregación del Santo Oficio* y el *Índice de libros prohibidos* resultarían afectados por este nuevo espíritu: el primero profundamente modificado, el segundo suprimido.

La *Congregación del Santo Oficio*, sucesora de la *Sagrada Congregación de la Romana y Universal Inquisición* (1542-1965) se retrotraía al siglo XVI, al 1542, a los tiempos del Papa Pablo III. En 1908 Pío X modificaba su nombre por el de *Sagrada Congregación del Santo Oficio*. A su vez, la Inquisición romana no hacía sino dar jurisdicción universal a lo que antes habían sido determinados tribunales nacionales de inquisición creados ya en el siglo XII en la lucha contra las *herejías medievales*.

Por su parte, el *Índice de libros prohibidos* era uno de los efectos más visibles de la creación de la Inquisición romana. Establecido 22 años después de ésta por el Papa Pío IV, a instancias del Concilio de Trento, el *Index librorum prohibitorum* (1564-1966) era creado el 24 de marzo de 1564. Para mantenerlo y actualizarlo se erigió la *Congregación del Índice* por mandato del Papa Pío V en 1571. En sus trein-

¹⁵ PABLO VI, «Discurso de clausura...», 1178.

ta y ocho ediciones, la última edición es de 1948, el *Index librorum prohibitorum* llegó a prohibir alrededor de 4.000 libros. Las razones de la censura canónica eran la oposición más o menos directa a la fe y la exposición de doctrina o hechos inmorales. Como con el magisterio de la Iglesia en general, también el *Índice* se expresaba sólo en aquellos casos de duda o incertidumbre del pueblo cristiano. Ataques crasos como los Schopenhauer, Marx o Nietzsche, sea por ateísmo u hostilidad sea a la fe que a la Iglesia, no figuran en el *Índice*.

Pues bien de las 4.000 títulos que llegaron a incorporarse al *Índice*, no pocos de ellos son de temática filosófica. Una breve relación, ordenada alfabéticamente, de algunos de los filósofos modernos más representativos incluidos en el *Index Librorum Prohibitorum* nos recuerda que la relación de la filosofía moderna con la fe y la teología católicas no había sido fácil. He aquí, por orden alfabético algunos de estos nombres, sus títulos y la fecha de la inclusión de la obra en el *Index*.

Autor	Fecha	Título de la obra u obras
Francis Bacon	1668	<i>De dignitate et augmentis scientiarum libri IX. Donec corrig.</i>
Pierre Bayle	1698	<i>Opera omnia</i>
George Berkeley	1742	<i>Alciphron or the minute philosopher</i>
Robert Boyle	1695	<i>Diversas obras de teología</i>
Giordano Bruno	1600	<i>Opera omnia</i>
Pierre Charron	1605	<i>De la sagesse, en trois livres</i>
D'Alembert	1767	<i>Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie. Donec corrig. Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences</i>
D'Holbach	1770	<i>Système de la nature, además de otras obras</i>
René Descartes	1663	<i>Opera philosophica. Donec corrig., además de otras 6 obras entre 1663-1720</i>
Denis Diderot	1767	<i>Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences</i>
Thomas Hobbes	1649	<i>Opera omnia</i>
David Hume	1761	<i>Opera omnia</i>
Immanuel Kant	1827	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>
John Locke	1734/ 1737	<i>An essay concerning human understanding, The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures</i>
Nicolas Malebranche	1707/ 1712	<i>De la recherche de la vérité, Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, además de otra obra</i>
Michel de Montaigne	1676	<i>Essais</i>
Blaise Pascal	1657/ 1789	<i>Les provinciales, bajo el pseudónimo de Louis de Montalte; Pensées, con las notas de Voltaire</i>
Jean-Jacques Rousseau	1766/ 1806	<i>Emile, Du contract social, La nouvelle Héloïse, entre otras</i>
Baruc Spinoza	1677	<i>Ethica, Tratado político, Tratado teológico-político</i>

Se observará que prácticamente ninguno de los filósofos modernos, objeto de estudio en cualquier curso de historia de la filosofía moderna, escapa a algún tipo de reproche doctrinal de la Congregación del Índice. A título de curiosidad sólo los nombres de Leibniz y Vico faltan en esta lista. Aunque la última edición del *Index* se realizó en 1948 y dejó de publicarse en 1966, precisamente a instancias del Concilio Vaticano II, no puede dejar de ser objeto de nuestro interés el hecho mismo de una posición tan neta de la Iglesia hacia la filosofía moderna. Así pues, ¿por qué razón tantas y tan importantes obras de la filosofía moderna terminaron engrosando las páginas del *Índice*?

La inclusión de estas obras en el *Index* obedece a razones de índole diversa. En cualquier caso, todas estas razones parecen encontrar una raíz común en lo que se ha llamado el *principio de la inmanencia*, con las inevitables transformaciones que introduce en la comprensión de la realidad y del hombre, y, en consecuencia, de las nociones fundamentales de la filosofía (sobre todo en las de verdad y bien), y, consecuentemente, también de la teología.

* * *

Como se ha dicho al inicio de este artículo de la nueva actitud sobre las doctrinas erróneas al mencionar el Discurso de inauguración del Concilio Vaticano II de S.S. JUAN XXIII, aunque “la verdad del Señor permanece para siempre” y sigue siendo verdad que “la Iglesia siempre se ha opuesto a los errores”, la Iglesia *hoy* “prefiere emplear la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad”.

Siguiendo este criterio, posteriormente S.S. Pablo VI en el *Motu proprio Integrae servandae* (de 7 de diciembre de 1965) determinaba modificar el nombre y la estructura de la *Sagrada Congregación del Santo Oficio*, que pasaba así a llamarse *Congregación para la Doctrina de la fe*¹⁶, así como omitía toda referencia al *Index* entre las nuevas competencias de la recién constituida *Congregación*. El año siguiente, para aclarar las dudas relativas a la situación en que, tras el *Motu proprio Integrae servandae*, quedaba el *Index* (con el que hasta entonces “la Iglesia, por mandato divino había velado por la integridad de la fe y las costumbres”), la *Sagrada Congregación para la Doctrina de la*

¹⁶ Cf. *AAS* 57 (1965) 952-955.

fe aclaraba por medio de una *Notificación* de 14 junio de 1966: “Para responder a las citadas peticiones, esta sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, después de tratar la cuestión con el Santo Padre, declara que el *Índice* conserva su *vigor moral*, en cuanto que orienta la conciencia de los fieles, para que, por exigencias mismas del derecho natural, tengan precaución con aquellos escritos que puedan poner en peligro la fe y las costumbres. Sin embargo, [el *Índice*] deja de tener fuerza de *ley eclesiástica* con las censuras anejas”¹⁷. Afirmaba igualmente “confiar en la madura conciencia de los fieles, especialmente de los autores y editores católicos y de quienes se dedican a la instrucción de la juventud” y ponía “una firme esperanza en la vigilante solicitud de los Ordinarios y de las Conferencias Episcopales, que tienen como oficio y derecho inspeccionar, prevenir y, si llegara el caso, condenar y reprobar los libros que hacen daño”¹⁸. Posteriormente el Código de Derecho canónico, de 1983, en su n. 823.1 seguía recordando *en sustancia* la misma idea: “Para preservar la integridad de las verdades de la fe y costumbres, los pastores de la Iglesia tienen el deber y el derecho de velar para que ni los escritos ni la utilización de los medios de comunicación social dañen la fe y las costumbres de los fieles cristianos; asimismo, de exigir que los fieles sometan a su juicio los escritos que vayan a publicar y tengan relación con la fe o costumbres; y también de reprobar los escritos nocivos para la rectitud de la fe o para las buenas costumbres”.

En definitiva el Concilio Vaticano II, por *fidelidad* a la verdad y al *depositum fidei* no ha cambiado la valoración sobre el contenido o el fondo de las doctrinas de algunos autores modernos, que considera incompatibles o de difícil conciliación con la fe. Pero, movido del *amor pastoral*, ha preferido evitar las censuras eclesiásticas que antes sancionaban la lectura de dichas obras y dejar al discernimiento de la con-

¹⁷ AAS 58 (1966) 445: «Haec S. Congregatio pro Doctrina Fidei, facto verbo cum Beatissimo Patre, nuntiat Indicem suum *vigorem moralem* servare, quatenus Christifidelium conscientiam docet, ut ab illis scriptis, ipso iure naturali exigente, caveant, quae fidem ac bonos mores in discrimen adducere possint; eundem tamen non amplius vim *legis ecclesiasticae* habere cum adiectis censuris». Las cursivas son mías.

¹⁸ AAS 58 (1966) 445: «Quam ob rem Ecclesia fidelium maturae conscientiae confidit, praesertim auctorum et editorum catholicorum atque eorum qui iuvenibus instituendis operam navant. Firmissimam autem spem collocat in vigili sollicitudine et singulorum Ordinariorum et Conferentiarum Episcopali, quorum ius et officium est libros noxios tum nspiciendi tum praeveniendi atque, si res tulerit, reprehendi et improbandi».

ciencia personal la valoración de las obras antes censuradas. Así pues, en pocos campos como en el concerniente a la doctrina se ve con tanta nitidez la permanencia de lo sustantivo (la inalterada doctrina de la fe) y la actualización de lo accidental (el nuevo modo de afrontar las doctrinas contrarias a la fe); o, para decirlo, con las palabras del subtítulo, *la reforma de la ley eclesiástica en la continuidad de la fe de la Iglesia*.

2. La filosofía moderna y el principio de inmanencia

Si hubiéramos de decir aquí cuáles son los dos rasgos inequívocamente distintivos de la filosofía moderna habría de decirse que son una *teoría inmanentista del conocimiento*, que pone el pensar como fundamento del ser, y una *teoría mecanicista de la naturaleza*, que considera liquidadas del análisis filosófico dimensiones metafísicas tan importantes como son la *esencia*, las *cualidades* y la *finalidad*. Dejamos de lado el *mecanicismo moderno*, que nos sacaría del propósito de esta conferencia, y nos centramos en la primera.

Hemos dicho antes que el *principio de inmanencia*, junto con sus consecuencias, parece ser la razón fundamental del recelo o del rechazo de algunas doctrinas modernas por parte de la Iglesia. Es precisamente este principio el que transforma la *filosofía del ser* en una *filosofía de las representaciones*. Por otro lado, ninguna diferencia entre *filosofía clásica* y *filosofía moderna* es tan profunda y definitiva como la caracterización de la primera como una *filosofía del ser* y de la segunda como una *filosofía del pensar*.

Pero preguntémosnos: ¿qué es en rigor el principio de inmanencia? Pues bien, el *principio de inmanencia* es la *inversión del fundamento*, que resuelve en la *conciencia* lo que la filosofía clásica fundaba en el *ser*. Es exactamente la *inversión del fundamento del objeto al sujeto, del mundo al yo, del exterior al interior*. Todos los historiadores de la filosofía moderna son concordes en aceptar como rasgo esencial del pensamiento moderno dicha inversión. En este sentido la historia del pensamiento moderno puede ser caracterizada con precisión como la sucesión de las *diversas figuras del principio de inmanencia* (como *racionalismo* continental, *fenomenismo* inglés, *criticismo* kantiano, la *apoteosis del sujeto* en el idealismo alemán, etc.) hasta alcanzar un nuevo fundamento: la posición del acto de conciencia como fundamento

del ser. La primera de estas figuras del inmanentismo moderno es la filosofía del *cogito* cartesiano. Con el *cogito* el fundamento primero se transfiere a la conciencia. De manera que el ser y sus estructuras encuentran su fundamento en la conciencia y sus estructuras. A la metafísica del ser sucede entonces una metafísica del *cogito*, una metafísica del espíritu humano y de su intelecto, que ahora parte de sí mismo, eliminando inevitablemente el vínculo directo con el ser y el vínculo indirecto con Dios. En adelante la conciencia no se define por su relación con el ser, sino por la relación con su propio contenido y su propio acto, respecto de los cuales ella misma es, en buena consecuencia, la verdad en que se resuelve. Ahora bien, la pretensión de que la conciencia, declarada autónoma, se funde en sí misma, supone admitir que el hombre es la medida del ser, de la verdad y del bien. He aquí la *conclusión antropocéntrica* del *principio de inmanencia*.

* * *

Partiendo del *principio de inmanencia*, la mayor parte de los filósofos modernos, con algunas excepciones, estiman que el objeto del conocimiento humano son los *contenidos de conciencia* (sean *ideas* o *percepciones*) que el yo descubre dentro de sí. Por eso, como veremos más adelante, un autor ha dicho que la filosofía moderna no es *filosofía*, sino *ideosofía*. De manera que el yo se aprehende a sí mismo en primer lugar, antes de venir en conocimiento de las cosas. Dentro de sí descubre bien *ideas*, bien *impresiones* que deben tener alguna relación con el mundo exterior. Estas *ideas* e *impresiones* son ante todo contenidos de conciencia del yo. Pero *objective* apuntan a una realidad exterior cuya existencia, sin embargo, no puede ser afirmada inicialmente más que de un modo *problemático*. En efecto, una cosa son las *ideas* (o *impresiones*) que la conciencia descubre dentro de sí y otra bien distinta son las *cosas* con las que aquéllas deben guardar alguna relación, aunque todavía no se sepa qué tipo preciso de relación. De ahí que una de las tareas más arduas de la filosofía moderna consista en *demostrar* la *existencia de las cosas* a partir de las ideas que la conciencia descubre dentro de sí.

Lo importante, en cualquier caso, es advertir que desde Descartes el centro de gravedad se ha desplazado del mundo a la conciencia. Es lo que Kant, un siglo después, llamará el giro copernicano, es decir,

*aquella transformación consistente en hacer depender de la conciencia la constitución de los objetos*¹⁹. He aquí el principio de inmanencia. Descartes, Locke y Kant, para referirnos a los tres grandes paradigmas de la filosofía moderna (a saber, *racionalismo, empirismo y filosofía trascendental*), se diferencian en diversos aspectos, pero coinciden en que en sus respectivas filosofías el punto de inicio son los *hechos de conciencia*. En Locke, por ejemplo, la defensa del *principio de inmanencia* adquiere las dimensiones de una colosal confusión: los términos *idea* y *cosa* se intercambian perfectamente como sinónimos. Consecuencia de ello es la noción de *verdad*, que se invierte y pasa a ser entendida como una *autoconcordancia del pensamiento consigo mismo*²⁰.

El *idealismo* propiamente dicho, partiendo de lo afirmado por Descartes, Locke y Kant avanza y profundiza posteriormente en las exigencias del *principio de inmanencia*. El yo es inicialmente sólo conciencia de sí mismo. Pero, encontrando en su interior determinadas *ideas* (para emplear un término amplio), se debe explicar causalmente su procedencia. Es la pregunta que Reinhold, un filósofo intérprete de Kant previo a Fichte, llama la cuestión no del *worin*, sino del *woraus*; es decir, la cuestión no de en qué consisten las ideas o representaciones, sino de su origen. Si Descartes y Locke consiguen tras un fatigoso esfuerzo reconquistar *demostrativamente* la realidad del mundo exterior como origen y causa de las representaciones (como contenidos de conciencia), el idealismo, en cambio, adscribe este origen a la *acción* (desconocida por el sujeto empírico, pero que se puede descubrir por análisis filosófico) del yo sobre sí mismo. Ahora bien, este yo, filosóficamente descubierto como causa de las representaciones (tanto intelectuales como sensibles), no se escribe ya con minúscula. Es el Yo absoluto o simplemente el Absoluto, con el que el hombre guarda una afinidad tal que no llegaría a constituirse en Absoluto si faltase la mediación humana.

* * *

¹⁹ Kant, que es cauto y no quiere provocar las sospechas de sostener el idealismo radical, como algunos años después se le reprochará, dice *objetos* (inmanentes a la conciencia) y no *cosas* (trascendentes, y en cuanto tales, incognoscibles).

²⁰ Cf. J. LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, IV, 1, 2: «Knowledge then seems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy, of any of our ideas. In this alone it consists».

Consecuencia del *principio de inmanencia* es el interés preponderante, a veces único, que la filosofía moderna otorga al hombre. Se puede hablar así de un desplazamiento del *teocentrismo* medieval por el *antropocentrismo* moderno.

Ningún autor como Hume ha mostrado tan claramente este giro de la filosofía. En su primera obra, titulada *Essay on Human Nature*, afirma que, dado que no podemos saber qué son las cosas y que el objeto del conocimiento humano son sus propios actos, la filosofía debe ser entendida como la *ciencia de la naturaleza humana*²¹. Ya a inicios del siglo XVII Bacon había anunciado la inminente instauración del *Regnum hominis*, que es la época venidera de la ciencia y la técnica. Pero sólo el siglo XVIII será el siglo del Hombre.

En un sentido semejante se había expresado Locke a fines del siglo XVII cuando afirmaba que el conocimiento humano tiene luz únicamente para estudiar qué es el hombre y guiar sus acciones. Las demás realidades se le escapan. No existe más ciencia digna de este nombre que la antropología, la moral y la política. Creyendo que las sustancias son algo supuesto y, en realidad, *desconocido*, Locke llega a afirmar que “la *filosofía natural* [como entonces se llamaba a la naciente *ciencia experimental*] no es capaz de llegar a constituirse en ciencia”²². En realidad, el único conocimiento cierto al que nuestra naturaleza nos orienta y capacita es el que nos permite satisfacer las exigencias de la vida y conocer y cumplir nuestros deberes²³.

²¹ Cf. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. T.H. Green-T.H. Grose, Longmans Green and Co., London 1882, 306-307: «It is evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature [...] Even Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of MAN; since they lie under the cognisance of men, and are judged of by their powers and faculties. It is impossible to tell what changes and improvements we might make in these sciences were we thoroughly acquainted with the extent and force of human understanding, and could explain the nature of the ideas we employ, and of the operations we perform in our reasonings [...] If, therefore, the sciences of mathematics, natural philosophy, and natural religion, have such a dependence on the knowledge of man, what may be expected in the other sciences, whose connexion with human nature is more close and intimate? The sole end of logic is to explain the principles and operations of our reasoning faculty, and the nature of our ideas; morals and criticism regard our tastes and sentiments; and politics consider men as united in society, and dependent on each other. In these four sciences of Logic, Morals, Criticism, and Politics, is comprehended almost every thing which it can anyway import us to be acquainted with, or which can tend either to the improvement or ornament of the human mind».

²² J. LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, IV, 12, 10.

²³ Cf. J. LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, II, 23, 12.

Siguiendo sus pasos *Kant transforma la metafísica en una antropología y en una ética*. Las preguntas fundamentales de la filosofía se reducen en última instancia a la sola pregunta por el Hombre. Las ciencias se reducen a la antropología²⁴.

En definitiva, el *principio de inmanencia* conduce al *antropocentrismo*, al que potencia hasta a hacer de él la *apoteosis del yo*. Lo propio del *principio de inmanencia* es, como ya se ha dicho, la *inversión del fundamento*, que obliga a concebir las facultades del espíritu humano como regidas por una *reflexividad autorreferencial* (en lugar del *movimiento intencional* hacia algo distinto de sí mismas). De ahí la afirmación de la *autonomía* como carácter distintivo no sólo de la *razón práctica y la voluntad*, sino también de la *razón especulativa*. Pues bien, lo que preconiza el idealismo, seducido por la *hybris* de la *apotheosis* del hombre, es precisamente esto: un *conocimiento autónomo de la realidad*. De esta *autonomía* se derivan *dos revoluciones* (o *inversiones*) de dimensiones colosales en la filosofía moderna, cuyo teórico más clarividente es Kant: *el concepto de verdad y el concepto de bien*, que *quedan íntimamente modificados*. En efecto, en virtud de la llamada por Kant *revolución copernicana* la *verdad* deja de significar la *adecuación del entendimiento con la cosa*, en la medida que ésta (como *cosa en sí*, *Ding an sich*) no está al alcance del conocimiento humano. La verdad entonces se transforma en la *autoconcordancia* del entendimiento consigo mismo, porque el *objeto* es un constructo suyo²⁵. Ahora bien, si la verdad viene a parar en esto, otro tanto debe ocurrirle al *bien*, que es una noción derivada de aquélla. Por eso, el *bien*, que es el objeto de la voluntad, deja de ser entendido como el *ser en cuanto apetecido* (en su *sentido transcendental* o *secundum quid*) y como la *acción recta* de una voluntad orientada al fin propio (en su *sentido propio* o *simpliciter*) y se convierte en la autodeterminación de la voluntad en forma de mandato incondicionado (el *imperativo categórico*).

²⁴ Cf. I. KANT, *Logik*, en KGS, IX, 25: «El conjunto de la filosofía en un sentido cosmopolita puede ser reconducido a las siguientes preguntas: 1) ¿qué puedo saber?, 2) ¿qué debo hacer?, 3) ¿qué me es lícito esperar?, 4) ¿qué es el hombre? La primera pregunta es respondida por la *metafísica*, la segunda por la *moral*, la tercera por la *religión* y la cuarta por la *antropología*. Pero, en última instancia, todas ellas se pueden reducir a la antropología, porque con ella se relacionan las tres preguntas anteriores». Cf. también la carta a Carl Friedrich Stäudlin, *Briefe*, KGS, XI, 429.

²⁵ Cf. *KrV*, B XVI.

Así, el *principio de inmanencia* transforma profundamente el aspecto general de la filosofía. La *verdad* no es recibida de las cosas por el entendimiento humano, sino que resulta de la acción que éste ejercita sobre las mismas, determinándolas como *objetos*²⁶. A su vez, a la revolución copernicana en materia teórica (que instauro un nuevo concepto de verdad) sigue la revolución copernicana en ética, en virtud del cual el *bien* viene a constituirse por el acto de la libertad. Según Kant, la libertad no presupone el bien, sino que lo crea. La actividad del espíritu humano que autolegisla en materia moral determina por medio del imperativo categórico qué es el *deber*, que es en lo que consiste el bien incondicionado de la voluntad.

De este modo podemos ver cómo el principio de inmanencia descubre la esencia profunda de la filosofía de Kant, y con él de la filosofía moderna, a saber: la reversión cognoscitiva y volitiva del hombre sobre sí mismo como fundamento último de la verdad y del bien. Así, *verdad y bien no son, según Kant, aspectos concomitantes del ser, sino efectos de la acción humana.*

3. La filosofía idealista como *ideosofía* según Maritain

El *principio de inmanencia* ha configurado íntimamente la filosofía moderna. Es, en última instancia, lo que Heidegger ha llamado el *olvido del ser* (*Seinsvergessenheit*). Dos filósofos católicos del siglo XX, Romano Guardini y Jacques Maritain, cuyo pensamiento ha tenido un particular influjo en el Concilio Vaticano II, lo han puesto de manifiesto.

En efecto, Romano Guardini, uno de los pensadores que han orientado la cultura católica de entreguerras en la dirección de lo que posteriormente sería el Concilio Vaticano II, ha señalado que la *autonomía*, consecuencia del *principio de inmanencia*, es el rasgo más profundo de la modernidad filosófica. Dicha *autonomía* se presenta en diversas formas: como independencia ontológica de la *naturaleza* de Dios, que ya no es vista como creación; como autonomía del conocer (idealismo) y de la praxis moral (subjetivismo) del hombre; y como exaltación de la acción y técnica humanas, que “ya no son servicio exigido por la

²⁶ Kant hace suya la doctrina del *verum-factum*, previamente propuesta por Hobbes y Vico principalmente.

obediencia de Dios, sino *creación*”, de manera que “el hombre, antes adorador y servidor, se convierte ahora en *creador*”²⁷.

Pero quien se ha mostrado más severo con la orientación inmanen-
tista que la filosofía moderna ha impreso en la cultura de nuestro tiempo
ha sido sin duda alguna Jacques Maritain²⁸, en cuya opinión el principio
de inmanencia ha transformado la filosofía moderna, cambiándola de
filosofía en *ideosofía*. Veremos en seguida qué significa este término.

El espíritu de la filosofía moderna según Maritain

Oigamos cómo se expresaba Maritain sobre la filosofía moderna
en un opúsculo de 1922 que lleva el inequívoco título de *Antimoderne*.

“A decir verdad, tras el ocaso de la Edad Media la piedra angular
dejará de ser Cristo. A partir de ahora el animal racional se va a apoyar
sobre sí mismo. El *espíritu de independencia absoluta*, que, en defini-
tiva, *lleva al hombre a reivindicar la aseidad para sí* y que se puede
llamar el *espíritu de la revolución anticristiana*, se introduce victorio-
samente en Europa con el *Renacimiento* y la *Reforma*, sustrayendo aquí
al orden cristiano ahora la sensibilidad estética y todas las curiosidades
del espíritu, y allí la espiritualidad religiosa y la voluntad, *mirando a
sustituir por todas partes el culto de las tres Personas divinas por el
culto del Yo humano*. Este culto, reprimido en el siglo XVII, pero lan-
zado en los siglos XVIII y XIX a la conquista del universo, servido con
perseverancia y habilidad por la contra-iglesia masónica, ha conseguido

²⁷ R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, 64. Añade Guardini: «En la medida en que el hombre considera el mundo como *naturaleza*, lo convierte en algo cerrado en sí mismo; en la medida en que adquiere conciencia de su *personalidad*, se erige en señor de su propia existencia; en el deseo de *cultura*, emprende la tarea de construir la existencia como obra suya [...] A la pregunta de cuáles son las formas que adopta lo existente, la conciencia moderna responde: la *naturaleza*, el *sujeto-personalidad* y la *cultura*. Estos tres fenómenos son correlativos: se condicionan y complementan recíprocamente. *Su estructura representa un fin supremo que no puede ser sobrepasado, que no necesita justificación alguna exterior a sí mismo, ni tolera norma alguna sobre sí*» (64-65). Y más adelante insiste en la misma idea: «En Europa la exposición ordinaria de la historia del espíritu ha contemplado la *naturaleza subsistente en sí misma*, el *sujeto-personalidad autónomo* y la *cultura creadora*, a partir de sus propias normas [...] Pero esto fue un error; hay muchas señales de que estas ideas empiezan a declinar» (70).

²⁸ Las obras de J. Maritain de las que hemos tomado estas ideas son *Antimoderne* (1922) y *Le paysan de la Garonne: un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent* (1966).

expulsar a Dios de todo lo que es centro de poder o autoridad en los pueblos”²⁹.

Recordemos que quien se expresa así sobre el espíritu de la filosofía moderna con juicio tan sucinto como firme no es un retrógrado o recalcitrante teólogo. Es Jacques Maritain, el filósofo quizás con mayor prestigio e influjo sobre los padres conciliares del Vaticano II y sobre el mismo papa Pablo VI.

Continuaba Maritain diciendo: “En el orden del espíritu la curva de la historia de los tres últimos siglos tiene una forma semejante. En tres grandes etapas (Lutero, Descartes, Kant) el hombre se aísla de la vida sobrenatural y se hace sordo a la enseñanza revelada (sustrayéndose a Dios por *antiteologismo* y al ser por *idealismo*) y se repliega sobre sí, encerrándose como un ser todopoderoso en su propia *inmanencia* y haciendo girar el universo alrededor de su cerebro, adorándose, en fin, como el autor de la verdad por su pensamiento y el autor de la ley por su voluntad. La ciencia, que se ha construido para someter el universo material, prohíbe a su razón el acceso a las realidades superiores”³⁰.

El hombre ha descubierto lo humano, es decir, ha vuelto sus ojos de la contemplación que en otro tiempo los absorbía (de la resplandeciente y siempre tranquila Trinidad) a la mirada sobre sí mismo, hacia el sujeto, hacia el Yo. El hombre descubre que es un ser infinitamente interesante e infinitamente amable y comienza a cambiar todos los valores y a romper todos los órdenes establecidos, para hacerse un mundo digno de él y a su imagen³¹.

²⁹ J. MARITAIN, *Antimoderne*, en Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. II, Éditions universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg - Paris 1987, 1079-1080: «A vrai dire, depuis le déclin du moyen âge, l’histoire moderne est-elle autre chose que l’histoire de l’agonie et de la mort de la chrétienté? Saint Vincent Ferrier, au couchant du XIV siècle, annonçait la fin du monde et ressuscitait des morts en confirmation de sa parole: n’est-ce pas plus précisément la fin du monde chrétien qu’il annonçait? [...] Désormais l’animal raisonnable va s’appuyer sur lui-même, la pierre d’angle ne sera plus le Christ. L’esprit d’indépendance absolue, qui, en définitive, porte l’homme à revendiquer pour lui-même l’*aséité*, et qu’on peut appeler l’esprit de la Révolution antichrétienne, s’introduit victorieusement en Europe avec la Renaissance et la Réforme, il soustrait à l’ordre chrétien ici la sensibilité esthétique et toutes les curiosités de l’esprit, là la spiritualité religieuse et la volonté, et vise à remplacer partout le culte des trois Personnes divines par le culte du Moi humain. Réprimé au XVI siècle, lancé au XVII et au XIX siècle à la conquête de l’univers, servi avec persévérance et habileté par la contre-église maçonnique, il réussit à écarter Dieu de tout ce qui est centre de pouvoir ou d’autorité dans les peuples».

³⁰ J. MARITAIN, *Antimoderne*, 1081.

³¹ Cf. J. MARITAIN, *Antimoderne*, 1011.

El paso decisivo lo realiza Descartes. Con una prudencia estratégica y táctica formidablemente sagaz, con una tenacidad sorprendente, apoyándose tanto en sus amigos del Oratorio como en los de la Sorbona y en los jesuitas, a quienes halaga y amenaza alternativamente, movido por la intención sincera de restaurar en beneficio propio la filosofía cristiana, Descartes consigue introducir en la Francia del siglo XVII una filosofía nueva que hace frente a la impiedad de los libertinos y se presenta como un espiritualismo comprometedor y audaz, más decidido que el de Aristóteles. Pero, sobre todo, la nueva filosofía rompe irremediabilmente con la tradición, invierte el sentido de la ciencia, del pensamiento, del hombre y estimula el pensamiento hacia el mecanicismo y el idealismo, dando una forma matemática y racional a lo que hasta entonces (en Bacon y Bruno) no era más que un conjunto confuso de deseos y aspiraciones y asegurando así el éxito del nuevo espíritu³².

Pues bien, la *reforma cartesiana* (que, en opinión de Maritain, es en la historia del pensamiento el *pecado* propiamente *francés*, como la *reforma luterana* es el gran *pecado alemán* y el *sueño pagano del Renacimiento* el gran *pecado italiano*) “debía introducir en el orden racional y filosófico todas las enfermedades del pensamiento moderno: naturalismo, individualismo, subjetivismo, cientificismo, egocentrismo”³³. ¡Tremendo el dictamen de Maritain sobre Descartes! Finalmente, la reforma cartesiana será consumada por la *revolución kantiana*, con la que asistimos, tras la declaración de la emancipación y plena autonomía del hombre, a la proclamación de la independencia absoluta o de la aseidad del espíritu humano³⁴.

Las crisis cada vez más profundas de la filosofía moderna, “con Descartes, Kant, Hegel, y finalmente con aquellos que pretenden hoy colocarnos bajo el *imperio del fenómeno*”³⁵, nos han dejado “un mundo sin filosofía y sin verdadera búsqueda de la verdad”. La filosofía ha sido sustituida por la *ciencia de los fenómenos*, a la que acompaña el poder

³² Cf. J. MARITAIN, *Antimoderne*, 1015-1016.

³³ J. MARITAIN, *Antimoderne*, 1018.

³⁴ Cf. J. MARITAIN, *Antimoderne*, 1018: «Finalement, —après que la philosophie des idées claires sera devenue, non sans contamination par les influences anglaises, avec Voltaire et l'Encyclopédie, puis germaniques avec Rousseau, la philosophie des lumières et des pauvres quinquets de l'*Aufklärung*— nous assisterons à la proclamation de l'indépendance absolue ou de l'aséité de l'esprit humain, par laquelle la révolution kantienne consommera la révolution cartésienne».

³⁵ J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967, 47.

sobre la materia, y el sueño embriagador del dominio omnímodo de las cosas visibles, pero también la abdicación del espíritu que renuncia a la *verdad* por la *verificación*, a la *realidad* por el *signo*³⁶. Se trata, en efecto, del mismo programa instaurado por BACON: confesión de ignorancia de qué son las cosas y abandono de la búsqueda de la verdad, acompañados de una potenciación del espíritu humano que es capaz de manipular y transformar las cosas, desencadenando las fuerzas latentes en ellas para hacerse así *dueño y señor de la naturaleza (maître et possesseur de la nature)*, como Descartes afirma en el *Discurso del método*.

La filosofía moderna, dominada por el principio de inmanencia, se transforma en ideosofía

Las diversas revoluciones y crisis de la filosofía moderna han instaurado firmemente la *independencia o autonomía del espíritu humano* como un principio que el mundo moderno considera irrenunciable. Este estado de cosas es el lógico resultado de haber exigido a la filosofía la aceptación del *principio de inmanencia*, que se ha convertido así en la característica más típica y constante de dicha filosofía, bien sabido que filosofía inmanentista e idealismo son una y la misma cosa. Ahora bien, el cristianismo, dice Maritain, es inconciliable con el idealismo. “La Verdad [del evangelio] nos arroja al corazón de *Aquel que es* –y de *lo que es*– con una violencia absoluta que pulveriza toda pretensión de hacer de nuestro espíritu la regla de lo que conoce y de hacer de lo que nuestro espíritu conoce un producto de sus formas innatas que organizan los fenómenos”³⁷. El Evangelio excluye radicalmente toda clase de idealismo en el sentido filosófico de esta palabra. O en términos positivos, el cristianismo profesa con tranquilo impudor eso que en el vocabulario filosófico se llama *realismo*. Afirma entonces Maritain categóricamente: ¡un cristiano no puede ser un idealista!³⁸. Pero más categóricamente aún afirma que tampoco un filósofo puede ser un idealista³⁹. Y acto seguido añade: “Parecerá que digo una enormidad, pero enunció una verdad axiomática [...] En quien yo pienso es en el padre

³⁶ J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, 49-50.

³⁷ J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, 142.

³⁸ Cf. J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, 143-144.

³⁹ Cf. J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, 144.

del idealismo moderno, Descartes, y en toda la serie de sus herederos, quienes, cada uno con su sistema, han seguido una curva evolutiva de una lógica interna irresistible⁴⁰.

No son filósofos todos esos *pensadores* que comienzan por el pensamiento y en él se detienen, ya nieguen la realidad de las cosas y del mundo (Descartes todavía creía en ella, pero a causa de un golpe de varita mágica del Dios del *cogito*), ya de una manera o de otra la reabsorban en el pensamiento. No son filósofos los que recusan desde el primer momento aquello mismo en que el pensamiento se apoya y sin lo cual el pensamiento no es sino sueño. Recusan la realidad que deberían conocer y comprender, la realidad que *está dada* a los sentidos y con la cual tiene que ver directamente un intelecto como el del hombre, que no es el de un ángel. Rechazan la realidad *sobre la cual y a partir de la cual* un filósofo nace para interrogarse y sin eso no es nada. Impugnan el fundamento primero del saber filosófico y de la búsqueda filosófica. Estos pensadores, estos intelectuales “son como un lógico que recusara la razón, como un matemático que recusara la unidad y la dualidad, como un biólogo que recusara la vida”⁴¹. No son filósofos estos hom-

⁴⁰ J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, 144.

⁴¹ J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, 144-145. Más adelante afirma Maritain: «Eso no quiere decir de ningún modo que un filósofo debería ponerlos a un lado y considerarlos como juglares. Su contribución a la historia del pensamiento ha sido inmensa. Han aportado a la filosofía servicios considerables, han obligado a los filósofos a tomar más explícitamente conciencia de la atención que deben prestar a la teoría del conocimiento y al examen crítico de sus vías. Importa leerlos y estudiarlos con el mayor cuidado, qué digo, con un ardiente interés por la forma como su cerebro trabaja y una viva curiosidad por el misterio de sus encaminamientos, y una curiosa pero casi tierna simpatía por su investigación. He pasado mucho tiempo absorbiendo así lo que ellos han escrito. Descartes es un enemigo que me ha apasionado. Berkeley me encantó. Estuve a punto en cierto modo de ser conquistado por Spinoza (del que yo no sabía a los veinte años hasta qué punto dependía de Descartes). He admirado la amargura implacable de Hume y el genio demasiado cómodo de Leibniz. He dado sobre Kant cursos muy desarrollados que me instruyeron mucho. Augusto Comte me ha dado alegrías no muy caritativas por las que siempre le estoy agradecido. No diré lo mismo de Hegel, aunque he pasado largas horas en su compañía y aunque él ha sido ciertamente el genio más grande entre ellos —y el más loco, pues estaba seguro de haberse llevado a sí mismo y de haber llevado al espíritu a la cumbre de la sabiduría. Y después vino Bergson, que, el sí, fue un filósofo, un filósofo que no se coloca en esa estirpe, que él quiso romper [...] Y después de Bergson todo el mundo se ha vuelto a colocar con ímpetu en la línea cartesiana, pero en el punto extremo de ella: primero con Husserl [...], para quien, aunque haya causado alguna catástrofe, tengo un gran respeto intelectual. También tengo respeto intelectual por algunos que proceden de él, en particular Heidegger, y, entre los nuestros, por hombres como Paul Ricoeur [...] No lo tengo por Jean Paul Sartre, que me parece demasiado astuto, y que, por añadidura (en eso me gusta) por nada del mundo quisiera ser respetado» (145-146).

bres que en el mismo momento de ponerse en camino dan la espalda al saber filosófico y a la investigación filosófica. No son filósofos, no. Pero, ¿qué son entonces?

De todos estos pensadores de procedencia cartesiana (casi todos los modernos, excepto Bergson) Maritain no discute ni la excepcional inteligencia, ni la importancia, ni el valor, ni, a veces, el genio. “Con respecto a ellos no discuto absolutamente sino una cosa, pero la discuto con todas mis fuerzas y con la seguridad de tener razón: es [...] su derecho al nombre de filósofos. En lo que a ellos respecta hay que barrer ese título de un manotazo. No son *filósofos*. Son *ideósofos*, único nombre exacto con el cual conviene llamarlos. Por sí mismo, este nombre no es peyorativo. Designa simplemente otra vía de investigación y de pensamiento, distinto de la filosófica”⁴².

Los llamados generalmente filósofos modernos no son en verdad filósofos. “Unos pensadores que desde el comienzo se han puesto fuera del campo del saber filosófico y de la búsqueda filosófica, no son filósofos. Un linaje de pensadores de origen idealista, que de mutación en mutación rechaza cada vez más radicalmente lo real extramental y el fundamento absolutamente primero del saber filosófico, no podría ser llamado linaje filosófico. El que se preocupe por el lenguaje correcto debe tenerlo por un linaje *ideosófico*”⁴³.

4. Temáticas filosóficas suscitadas por el Vaticano II y posiciones de autores modernos

Las cuestiones filosóficas fundamentales aludidas (más que tratadas y tanto menos desarrolladas) por el Concilio Vaticano II pueden ser reducidas a dos ámbitos: el *ámbito metafísico-gnoseológico* y el *ámbito ético*.

a) Problemas metafísicos y gnoseológicos

En el *ámbito metafísico y gnoseológico* el Concilio hace suyas dos ideas fundamentales de la filosofía clásica: 1ª) la realidad se articula en diversos niveles o planos ontológicos (fundamentalmente en *sustancia* y *accidentes*) y 2ª) el conocimiento humano está naturalmente dotado

⁴² J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, 146.

⁴³ J. MARITAIN, *El campesino del Garona*, 146-147.

para acceder progresivamente a los niveles más profundos de la realidad a partir de la constatación de los más superficiales y periféricos.

Este es el sentido de *Gaudium et spes* (GS) 15.1. Dando por sentado el *carácter espiritual de la inteligencia humana*, que participa de la luz de la inteligencia divina, afirma este número: “[...] En nuestros tiempos el hombre ha obtenido éxitos extraordinarios en la investigación y el dominio del mundo material. Sin embargo, ha buscado y encontrado siempre *una verdad más profunda*. Pues la inteligencia del hombre no se limita sólo a los *fenómenos*, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la *realidad inteligible*, aunque a consecuencia del pecado se encuentre parcialmente oscurecida y debilitada”.

Como se puede ver las dos ideas fundamentales antes referidas están recogidas en este texto. La tesis metafísica es ésta: además de los datos que la investigación del mundo de la naturaleza permite, *una verdad más profunda* se nos da en las cosas, a la que GS 15 § 1 llama la *realidad inteligible*, más profunda que la realidad sensible. A su vez, una idea gnoseológica subyacente sostiene que esta diversidad de planos metafísicos de la realidad (que GS 15 llama *fenómenos* y *realidad inteligible*) no es obstáculo para el conocimiento humano, ya que éste está dotado en lo esencial de *dos facultades de conocimiento* (conocimiento sensible e intelectual), íntimamente unidas entre sí, proporcionadas a aquellos niveles metafísicos. En definitiva, “la inteligencia del hombre no se limita sólo a los fenómenos”, sino que es capaz de aprehender aquellas instancias y principios de índole metafísica, aquella “verdad más profunda”, presente en la naturaleza de las cosas.

Más allá de este escueto texto de GS 15 § 1, los números 82 y 83 de la encíclica *Fides et ratio* (FR) deben considerarse un desarrollo y un complemento de lo afirmado en GS 15 § 1. El tipo de filosofía en armonía con la fe que la Iglesia, a partir de GS 15, invita a cultivar se caracteriza, según FR 82, por los siguientes rasgos: 1) en primer lugar, en sede metafísica, debe estar abierta a la búsqueda de “la verdad total y definitiva, o sea, *al ser mismo del objeto de conocimiento*” y no sólo “a aspectos particulares y relativos de lo real”; 2) en segundo lugar, en sede gnoseológica, debe admitir “la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad”, reconociendo que “el conocimiento del hombre alcanza la verdad objetiva” (que consiste en “aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica”,

de los que la encíclica cita a Tomás de Aquino⁴⁴ y Buenaventura⁴⁵); 3) Por eso, en sentido negativo, debe entenderse que “una filosofía radicalmente fenoménica o relativista” es inadecuada para profundizar en la riqueza de la palabra de Dios.

Más adelante, *FR 83* hace algunas observaciones verdaderamente fundamentales. 1) En primer lugar se reivindica “una filosofía de alcance auténticamente metafísico”, porque sólo ésta es “capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”. La invocación de una *filosofía de alcance metafísico* anteriormente realizada no pretende referirse a ninguna escuela específica, sino que quiere sólo “afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica”. 2) La afirmación de que la realidad y la verdad trascienden los datos empíricos lleva consecuentemente a *FR 83* § 2 a afirmar que “no es posible detenerse en la sola experiencia”, sino que ha de saber realizarse “*el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento*”. Es obvio que *se trata del tránsito del conocimiento empírico al saber de índole metafísica*. Una filosofía que no admitiera la existencia de estos dos niveles de conocimiento (como es el caso del *empirismo, fenomenismo, positivismo*, etc.) sería en ese mismo sentido inadecuada. Ni el misterio revelado ni la teología serían posibles “si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible”.

Las tesis al respecto de algunos filósofos modernos: Bacon, Galileo, Locke, Vico, Kant

Sin embargo en la historia de la filosofía moderna encontramos una línea de pensamiento, tanto ontológica como gnoseológica, que desde el nominalismo hasta Kant se muestra contraria a estos principios metafísico-gnoseológicos. Ya Ockham afirma que el conocimiento

⁴⁴ Cf. ST I, q. 16 a.1.

⁴⁵ Cf. BUENAVENTURA DE FIDANZA, *Collationes in Hexaëmeron*, III, 8: «Quid est veritas secundum definitionem? *Adaequatio intellectus et rei intellectae*, illius intellectus, dico, qui est causa rei, non intellectus mei, qui non est causa rei [...] Tunc enim res sunt verae, quando sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur. Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti».

de las esencias no está dado al hombre. Suárez, a partir de ideas de procedencia escotista, sostiene que el accidente, estando dotado de un ser propio e independiente de la sustancia, no es vía de conocimiento de ésta, no reenvía gnoseológicamente a los niveles ontológicos más profundos, sino que más bien obstaculiza su acceso. A partir de estos presupuestos Locke llega a la conclusión de que el único conocimiento a disposición del hombre es el de los accidentes (que él considera como percepciones), viniendo en consecuencia la sustancia a ser simplemente una *suposición*, en definitiva una *ficción del espíritu*, en virtud de la cual pueda explicarse la unidad y coherencia en el modo de presentarse las percepciones al espíritu. Kant, muy cercano en este aspecto a Locke, considera inalcanzable gnoseológicamente la sustancia, a la que llama *cosa en sí*, y determina que el único objeto al alcance del espíritu humano son los fenómenos, presentes en él (*bei uns*, no *an sich*, como la sustancia), formalizados según las leyes lógicas que el entendimiento humano les impone.

Ya antes Galileo y Bacon se habían expresado en términos parecidos. Para Galileo, tal como dice a Markus Welser en la tercera carta sobre las manchas solares el hombre no dispone del conocimiento de la esencia de las cosas. Bacon, por su parte, confirma esta idea con una afirmación de inequívoca procedencia nominalista: “Nuestros silogismos constan de proposiciones, las proposiciones de palabras y las palabras son las etiquetas de las nociones”, pero éstas “no alcanzan lo recóndito y sutil de la naturaleza” (cf. *Novum Organum*, I, 14 y 18). Lo que aquí está en juego, como se puede ver, no son aspectos más o menos periféricos de una teoría del conocimiento. Lo que está en entredicho es nada menos que la posibilidad de aferrar cognoscitivamente la esencia de las cosas, o lo que es lo mismo la capacidad humana de alcanzar la verdad.

Por ello, a partir de estas posiciones que ponen en cuestión o niegan la capacidad del conocimiento de aprehender la esencia de las cosas se va abriendo paso un *nuevo concepto de verdad*, que resulta ser, precisamente, el inverso del concepto clásico (formulado por Isaac Israeli y de él tomado por Tomás de Aquino). Se trata del *verum quia factum*, según el cual la verdad no es lo aprehendido intelectualmente de las cosas, sino lo que el entendimiento pone en ellas. Este concepto es común a un buen número de autores modernos, entre otros a Bacon, Hobbes,

Mersenne, Vico, Kant, etc., aunque es especialmente claro en Bacon y Kant. Bacon entiende así que la verdad no consiste en la adecuación del intelecto con la esencia de las cosas (pues cree que el conocimiento humano es incapaz de aprehender la esencia), sino que se limita al proceso factivo-causal de producción. En realidad, el sentido profundo de este principio gnoseológico es éste: *declaración de la incapacidad humana de conocer la naturaleza de las cosas y potenciación de la actividad humana de producción técnica*. Por su parte, Kant afirma en muchas ocasiones: “Conocemos sólo lo que nosotros hacemos”. El sentido preciso de la *revolución copernicana* operada por Kant es precisamente éste. Con este nuevo principio el concepto de verdad queda replanteado en términos bastante diferentes, pues, dado que no somos artífices de las cosas, no podemos conocer su esencia. Sólo Dios conoce el mundo de la naturaleza. Por eso, dice Vico, la única ciencia al alcance del hombre es la *historia*, la *scienza nuova*, porque ésta trata de *las cosas que los hombres hacen* y que por ello mismo nos son dadas conocer.

b) Problemas éticos

En lo que interesa a nuestro propósito de estudiar la filosofía moderna y su valoración por el Concilio Vaticano II nos limitamos, en lo concerniente a la ética, a *GS 16*, que trata de la conciencia moral.

Dice, en efecto *GS 16*: “En lo profundo de su *conciencia* descubre el hombre una *ley* que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer [...] porque el hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón”. La conciencia es, pues, una instancia declarativa, no constitutiva o creadora de moralidad. La conciencia es el juicio o dictamen del intelecto práctico sobre la adecuación o proporción de una determinada acción a la naturaleza y fin propios del hombre. En realidad, como un tipo de conocimiento que es, la conciencia está medida por la realidad, en este caso, la naturaleza propia del hombre (que es la ley moral misma), de la que depende la adecuación práctica o bondad de una acción. La realidad que la conciencia descubre y por la que está medida es lo que en términos clásicos se llama la *ley moral*. Esta ley, cuyo cumplimiento dice *GS 16* que consiste “en el amor a Dios y al prójimo”, “se conoce de un modo admirable por la conciencia”. Siendo la conciencia una instancia declarativa de moralidad y estando dotada la moralidad de una consistencia objetiva, existen unas normas objetivas de moralidad,

cuyo respeto permite llamar *recta* a la *conciencia* que las observa. “La conciencia recta [...] se esfuerza por adaptarse a las normas objetivas de moralidad”.

FR 82 § 2 recuerda que “la posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero, aunque siempre perfectible” será exigible no sólo en el caso de la filosofía teórica, sino también en el de la filosofía práctica. En efecto, la sagrada Escritura presupone que también *los juicios de la conciencia moral pueden ser objetivamente verdaderos*.

Pero donde encontramos, sobre todo, un desarrollo más minucioso de *GS* 16 es en la encíclica *Veritatis splendor (VS)*, especialmente en sus números 54-61.

VS 54 expone la justa relación que media entre *conciencia* (como *acto de conocimiento práctico*) y *ley* (como realidad moral). Añade entonces que existen “tendencias culturales” que, “exaltando de un modo idolátrico la libertad, llevan una *interpretación creativa de la conciencia*, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio”. A propósito de la conciencia creadora se expresa *VS* 55 en los siguientes términos: “Algunos autores, queriendo poner de relieve el carácter *creativo* de la conciencia, ya no llaman a sus actos con el nombre de *juicios*, sino con el de *decisiones*. Sólo tomando *autónomamente* estas decisiones el hombre podría alcanzar su madurez moral”.

El *bien* que la conciencia declara no es, en realidad, sino la *verdad moral*. De ahí la importancia de entender rectamente la naturaleza de la conciencia moral y de la verdad moral que ésta puede objetivamente aprehender. En ningún lugar como en la conciencia se descubre tan claramente la articulación de verdad y bien. En efecto, el *bien* en sentido propio es el bien de la acción humana honesta, acción que es alumbrada por el entendimiento práctico que delibera y por la voluntad que se adhiere y realiza.

La *verdad* sobre el bien moral es *reconocida* práctica y concretamente por la conciencia y su juicio (cf. *VS* 61 § 1) Por eso, en el juicio de la conciencia se manifiesta el vínculo de la libertad con la verdad (cf. *VS* 61 § 2). Por otro lado, como acto de conocimiento que es, procedente además de una criatura falible y de un entendimiento finito, la conciencia no está exenta de error. La conciencia no es infalible. Justamente porque no es creadora. En este sentido es lo mismo decir conciencia recta que conciencia verdadera. La verdad no es, en realidad, otra cosa

que la rectitud del entendimiento, teórico o práctico, según la realidad que lo mide. “La conciencia no es infalible, puede errar” (*VS* 62 § 3).

Las tesis al respecto de algunos filósofos modernos: Kant y Fichte

Vamos a abordar directamente algunas de las cuestiones éticas fundamentales que la modernidad filosófica plantea, especialmente en Kant, en cuya filosofía, como es sabido, la ética y la libertad constituyen los intereses fundamentales, los *intereses de la razón* en términos del propio Kant. Veremos hasta qué punto las nociones de bien y libertad presuponen las del conocimiento y verdad, por lo que deberemos retornar sobre estos conceptos.

Hemos hablado ya de las dos revoluciones kantianas. Ahora nos interesa considerar que de la revolución ética kantiana (la revolución en el concepto de *bien* y de *libertad*), se siguen determinadas consecuencias, ante todo las tres siguientes: a) el *subjetivismo moral*, b) el *rechazo de la virtud de la prudencia* y c) la *consideración de la conciencia como infalible*. Veámoslas.

a) La *determinación del bien y del mal* por obra única de una *voluntad autónoma* (en última instancia, de la libertad), que es independiente de la verdad, tiene como efecto la limitación de la moralidad a la *intención*, con independencia de la materia u objeto moral. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se dice que la voluntad no es *buena* por lo que quiere (su *objeto*), sino por cómo lo quiere (la *intención*). La filosofía moral de Kant, a pesar del aspecto de *rigorismo* del que hace gala, esconde un no disimulado *subjetivismo moral*, cuya causa se halla en el *voluntarismo* resultante de independizar la voluntad del entendimiento.

b) Consecuencia de la inversión de significados, anejo a la *revolución ética kantiana*, es el rechazo de Kant de la *prudencia* como virtud fundamental de la vida moral. La prudencia es una virtud que tiene dos dimensiones: una cognoscitiva (como *virtud dianoética*) y otra operativa (como *virtud moral*). Esta articulación de conocimiento y voluntad indica que en la prudencia se anudan el conocer y el obrar, la verdad y el bien. *La prudencia es la virtud que transforma operativamente lo conocido especulativamente*. En última instancia, las razones del rechazo kantiano de la prudencia son dos: en primer lugar, la prudencia presupone la capacidad de conocer la naturaleza de las cosas para poder

guiar la propia conducta de acuerdo a lo conocido, pero según Kant el hombre no dispone de dicha capacidad; pero, en segundo lugar, es que, además, la acción sometida al dictamen de la prudencia procede según las exigencias de un *imperativo hipotético* (haz esto... si quieres alcanzar aquello), *imperativo técnico o de habilidad* –según Kant–, y por ello mismo, indigno de la actividad moral, que no puede basarse más que en un *imperativo moral* (que es *categorico* o incondicional), que obliga a obedecer a la ley por puro respeto de la misma.

c) Finalmente, el colofón del subjetivismo moral introducido por Kant, aunque se contenía en ciernes en la filosofía moral del regionomontano, es puesto de manifiesto sólo por Fichte, quien entiende que, *siendo la conciencia moral independiente de toda instancia externa, y en este sentido creadora, es infalible de iure*. “La conciencia no yerra ni puede errar, porque es el conocimiento inmediato de nuestro yo puro originario, sobre el cual no puede haber ningún otro conocimiento. La conciencia no puede ser enjuiciada ni probada por ninguna otra. Es juez que no reconoce tribunal superior alguno sobre sí. La conciencia decide en última instancia y es inapelable”⁴⁶.

Sommario: Lo spirito del Concilio Vaticano II si può esprimere in tre termini che ne riassumono l'immenso sforzo: fedeltà (alla fede), pastoralità (nel modo di presentarla), e modernità (realizzando tale compito secondo le esigenze del tempo attuale). In virtù di questo spirito, la Chiesa intese abordare le questioni dottrinali in maniera nuova, preferendo impiegare la misericordia piuttosto che la severità. In accordo con questo spirito, Paolo VI trasformò la Congregazione del Sant'Uffizio in Congregazione per la Dottrina della Fede, e soppresse l'Indice dei libri proibiti. L'inclusione di non pochi filosofi moderni nell'Indice mostra che il rapporto fra il pensiero filosofico moderno e la teologia cattolica non è stato facile, probabilmente perché il principio di

⁴⁶ J. G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre* (1798), IV, 173-174: «Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewusstseyn unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstseyn hinausgeht; das nach keinem anderen Bewusstseyn geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Ueberzeugung ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel. Ueber dasselbe hinausgehen wollen, heisst, aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen. Alle materialen Moralsysteme, d.h. die noch einen Zweck der Pflicht ausser der Pflicht selbst suchen, gehen darüber hinaus, und sind in den Grundirrtum alles Dogmatismus verstrickt, welcher den letzten Grund alles dessen, was im Ich und für das Ich ist, ausser dem Ich aufsucht». *Das System der Sittenlehre* (1812), XI, 90: «Die Ausflucht eines irrenden Gewissens findet durchaus nicht Statt, und ist stets ein falsches Vorgeben. Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein des Begriffs, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht».

immanenza era lo spirito che animava in profondità questo pensiero. L'articolo analizza e successivamente valuta le tematiche metafisiche, gnoseologiche ed etiche derivate dall'assunzione del principio di immanenza in alcuni filosofi moderni. Tuttavia, la soppressione dell'Indice manifesta che la continuità di ciò che è sostanziale, nella fedeltà alla fede, può essere accompagnata dalla riforma di ciò che è accidentale, come esigenza pastorale di modernizzazione.

Parole chiave: Congregazione del Sant'Uffizio, Indice dei libri proibiti, riforma nella continuità, principio di immanenza; Cartesio, Locke, Kant, Maritain, filosofia idealista, ideosofia; *Gaudium et Spes* 15-16, *Fides et Ratio* 81-83, *Veritatis Splendor* 64-61.

Abstract: The spirit of the Second Vatican Council can be expressed in three terms that summarize its tremendous effort: faithful (to the Faith), pastoral (in the way of presenting the Faith) and modern (accomplishing this pedagogical task according to demands of the time). In this spirit, the Church sought to deal with doctrinal questions in a new way, preferring mercy to severity. In agreement with this spirit of the Council, Paul VI transformed the Congregation of the Holy Office into the Congregation for the Doctrine of Faith and suppressed the Index of prohibited books. The inclusion of many modern philosophers shows that the relation between modern philosophical thought and Catholic theology has been difficult, most likely due to the principle of immanence at the heart of modern thought. The article, then, analyzes and evaluates the metaphysical, gnoseological and ethical themes that stem from the assumption of the principle of immanence in some modern philosophers. However, the suppression of the Index shows that the essential continuity, faithfulness to the faith, is able to be accompanied by the accidental reform, as pastoral requirement and modernization.

Keywords: Congregation of the Holy Office, Index of Prohibited Books, reform in continuity, principle of immanence, Descartes, Locke, Kant, Maritain, idealism, ideosophy, *Gaudium et Spes* 15-16, *Fides et Ratio* 81-83, *Veritatis Splendor* 64-61.