
MY WAY OF FAITH

- Fragmentos -

Miss Maude D. Petre

Como en el estudio anterior hemos recorrido la vida de Miss Petre y citado por extenso sus palabras, presentamos ahora un conjunto de textos sobre sus ideas y su forma de pensar. Tres son de la Parte III^a de My Way of Faith, de título "Process of Religious Belief" (Proceso de la creencia religiosa): Dudas (cap. xiii); Tomismo (cap. xiv); El Creador y la Criatura (cap. xv). El cuarto texto es el segundo capítulo de la Parte IV^a: de título "El Crepúsculo del Modernismo" (cap. xvii).

- Dudas -

Tengo que dar ahora alguna información sobre mi vida en Roma y sobre algunas reflexiones acerca de la filosofía escolástica, el Tomismo y los sistemas contrarios que también han influido en mí. Pero, primero, debo dedicar un capítulo a esta propensión mía a la duda y a la crítica que han sido el aguijón de mi mente y de mi alma desde mi juventud hasta mi vejez.

Cuando nuestros primeros estudios en casa, nuestra institutriz solía instarnos a rezar para mantener nuestra fe. En aquel tiempo, me quedaba perpleja ante esta necesidad. Tan segura de todo me sentía. Más tarde, entendí la sabiduría de su instancia. Creo que pocas almas predispuestas a lo religioso han podido sentirse más insistentemente atormentadas con dudas. Empezaron bastante pronto y, a lo largo de mi vida, avanzaron y retrocedieron como las mareas; incluso ahora la corriente es, algunas veces, tan plena y vigorosa que por momentos me quedo casi totalmente sumergida en ella.

¿Y sobre qué puedo dudar? Pues sobre todo; Dios, Cristo, mi propia alma, y cualquier doctrina de tipo religioso. Conozco el célebre dicho de Newman de que no es el número de las dificultades lo que crea una duda. Pero, como ocurre con otras sentencias, hay un punto de sofisticación, un cierto optimismo decidido en su observación. Por supuesto, si se confunde duda (*doubt*) con negación (*denial*), no son necesariamente las dificultades las que llevan a esta última. Porque, en realidad, para un temperamento vigoroso e irascible, las dificultades son un estímulo y un gozo. Pero una duda siempre es un dolor y nunca un gozo; la duda no es otra cosa que un sentimiento de carencia de certeza; y, cuando esta carencia concierne a las verdades y a los valores en los que uno basa su vida entera, ¿puede sentirse otra cosa que un dolor de los más terribles? He sufrido de heridas en mi autoestima, en mi afectividad; he sufrido por la pasión amorosa; pero ningún sufrimiento ha sido peor que el producido por una fe torturada y puesta a prueba. La mayoría no son comparables.

No obstante, quisiera añadir que esta tendencia escéptica mía se refleja en todos los ámbitos y no sólo en el de la religión. Soy tan insumisa en el ámbito de la ciencia como en el de la fe; tan incrédula ante el experto como ante cualquier profesor de religión. Y, probablemente, la razón es siempre la misma, esto es, la insuficiencia mental que siento frente a la inmensidad en la que estamos inmersos. Esto último sí que realmente expresa en qué consiste mi problema. Mi escepticismo proviene de esta doble percepción: por un lado, la inmensidad del universo, físico y metafísico; y, por otro, lo inadecuado de la mente humana. ¿Por qué dudo, o por qué tengo esta tendencia a la duda? Sencillamente, porque todo el tema es tan impresionante que es imposible que podamos llegar hasta el fondo del mismo.

¿De qué se trata sino de un problema de hormigas a la luz del destello de un millón de millones de soles? [...]

¿Qué otra cosa es sino un murmullo de mosquitos en la oscuridad, o un momento de la ira de las abejas en su colmena?

Sin embargo, si mi fe me hubiera llegado a fallar realmente, nunca hubiera encontrado con qué sustituirla. Entonces no sólo habría *dudado* sino que me habría *desesperado*, pues nada hubiera podido reparar la pérdida de un marco de vida eterno y espiritual.

Me pregunto hasta qué punto estas fases de duda de mi alma pueden reflejar el alma del mundo. Cada vez propendo más a pensar que mi naturaleza tiene algo del carácter del arpa de Eolo, que no tocaba su propia música sino la de los vientos variables y por eso tenía que recogerse y crear una armonía a partir de la diversidad de sonidos inconexos entre sí. Así me sorprendió la ciencia cuando fui joven. Luego, en mi época adulta, fue la historia. Y así me sorprende, aún hoy, el concepto sociológico que prevalece de una humanidad auto-suficiente.

Creo que, a lo largo de mi vida, he sido testigo de tres oleadas de duda y de increencia que han barrido el mundo. En mi niñez, nuestras dificultades procedían de la ciencia. El libro de Haeckel, *Riddle of the Universe (El enigma del universo)*, tuvo mucho que ver con el aumento de la increencia. El darwinismo había reducido la especie humana a una posición más humilde; las causas últimas estaban de baja; la metafísica era impopular; el metafísico y el teólogo no podían responder a las preguntas de la ciencia, que exultaba con la confusión de éstos. Mi impresión es que esta oleada de increencia fue la más arrogante de las tres formas a las que voy a referirme. Recuerdo, por ejemplo, cómo afectó a alguien de mi familia; recuerdo su orgullo al esgrimir algunos de sus subversivos argumentos, con los que bombardeaba nuestra creencia.

La siguiente oleada fue la gran crisis histórica. Es impresionante pensar lo lejos que se estaba en general de sospechar la tormenta que se avecinaba. Incluso mentes privilegiadas como la de Newman no la habían previsto. Arremetió contra nosotros con toda su fuerza durante la crisis modernista, y ésta fue, para mí, la más dolorosa de estas tres grandes pruebas. No diré mucho más aquí porque voy a hablar

de ello más extensamente en otro apartado; lo que sí quiero decir es que las dificultades históricas afectaron a la esencia misma de la vida de oración y de devoción.

Pero, por último, ahora estoy siendo testigo de una tercera forma de incredencia, a la que, a falta de un término mejor, voy a llamar “sociológica”. Esta incredencia no argumenta contra la existencia de Dios o la divinidad de Cristo, sencillamente vuelve la espalda a ambas cuestiones y se las arregla para ignorarlas totalmente. Esta forma de incredencia sería, desde el punto de vista de Pascal, la peor de todas pues consiste en la alienación del corazón pues, ciertamente, olvidar a Dios es mucho peor que negarlo.

Personalmente, me afectó menos la primera forma de incredencia pues yo era demasiado platónica como para asustarme de argumentos puramente físicos. Me afectó más profundamente la segunda, que penetraba en el santuario interior y afectaba a la propia actitud en lo espiritual. La tercera forma de incredencia, por último, me llenó de una especie de terror. Como nunca fui capaz de desligarme del resto de la humanidad –pues las dudas de los otros invaden mi alma–, cuando son muchos los que dicen que “no necesitan a Dios”, siento la tentación de preguntarme a mí misma: “¿Se necesita realmente a Dios?”. Entonces, a pesar de saber con certeza que yo sí que lo necesito y que verdaderamente no puedo vivir sin Él, mi terrible susceptibilidad ante las dudas, los sufrimientos y las pasiones de los demás me hace sensible a la fuerza y argumentos del más repelente materialismo. El bolchevismo no es una no-religión sino que es una religión; y el combate al que nos enfrentamos es tremendo; es un combate a muerte.

Se levantó entonces una huracanada furia,
y el clamor que se oyó en el cielo hasta ahora
nunca se había escuchado.

Como ya no importa dónde está Dios, no somos sensibles al grito de fe de Browning:

Dios está en su cielo, todo está en orden en la tierra.

Es verdad que hay un movimiento hacia una concepción espiritual de la vida especialmente entre los jóvenes. Pero, este fenómeno, más que un movimiento, ¿no será tan sólo, comparativamente, al menos por ahora, una grieta en medio de la amplia superficie de indiferencia e increencia espiritual? Lo que penetra mi alma y expulsa la paz de ella es el movimiento humano global hacia la indiferencia y la increencia.

Mi percepción es como la de estar encarcelada en un mundo que, en primer lugar, es indiferente al resto del universo; y, en segundo lugar, está satisfecho en esta situación. La “inmensidad” no le asusta pues está vuelto sobre sí. Ha aprendido la lección de la máquina, cuyas ruedas giran engranándose unas con otras en perfecta armonía, totalmente indiferentes a cualquier otra cosa. Los gozos de este mundo se centran sobre sí, al igual que sus sufrimientos. Así como se ha empeñado en incrementar los primeros, también ha determinado eliminar los segundos. Y yo me pregunto si no logrará lo que persigue, a condición –claro está– de atenerse estrictamente a sus propios ideales; un tipo de ideales que pueden alcanzarse a través de la seguridad social, la eficiencia mecánica y el bienestar material. No obstante, una vez obtenidos éstos, surgirá la pregunta: “Y ahora, ¿qué?”.

Más adelante diré algo más sobre este asunto, pero, por el momento, mi propósito es, primero, centrarme en estas tres oleadas de increencia que me parece que se han ido sucediendo, una tras otra, a lo largo de mi vida, y, después, describir mi propia reacción al respecto.

Nunca tuve paciencia con las formas de controversia tal como ésta se daba entre diferentes Iglesias y corporaciones religiosas. Ya cuando era joven, estas controversias me parecían una pérdida de tiempo, mayor o menor, dado que siempre había dificultades mayores y más urgentes. ¿Qué sentido tenían, por ejemplo, las disensiones entre protestantes y católicos, en comparación con la gran pregunta acerca de la creencia en Dios? «*An Deus sit?*», éste era el título de un artículo

que publiqué en abril de 1926, y voy a citar mis propias palabras para expresar, del mejor modo posible, mis opiniones sobre este tema, entonces y ahora:

El ateísmo ha sido reprobado pero no ha sido confutado. [...] Siempre que el sentido crítico del hombre se pone en marcha, tal como sucedió en el pasado y sucede actualmente, emerge el hecho de que la creencia general en la existencia de Dios no puede probarse por la razón humana pues puede negarse de acuerdo con dicha razón. Además, parece claro que lo que puede negarse hoy podría, a la larga, y de una forma mucho más general, negarse definitivamente. Es un hecho constatable, además, que, para muchos de nosotros, es natural dejar a Dios fuera del esquema de nuestra vida, y omitirlo o incluso negarlo, igual como es natural, para el resto de la humanidad, considerar que su ser y su existencia son la verdad fundamental de la vida humana.

[...] Por tanto, parece que nos enfrentamos al hecho de que la verdad más esencial de la religión no está probada racionalmente y que, después de siglos de adoración y de culto, que se remontan hasta los más oscuros inicios de la raza humana, Dios no ha dado pruebas de su existencia de manera que se ponga fin a esta discusión. Pues una prueba que no prueba hasta el punto de convencer, y que no prevalece en todo intelecto sano, no es una verdadera prueba.

Este capítulo de ahora es el de la duda; por consiguiente, sólo voy a plantear el problema. En otro escrito mío, anterior al que acabo de citar, expuse mi experiencia en esta materia. Fue en un librito que primero publicó C.T.S., y que despertó bastante atención ⁽¹⁾. Versaba sobre las dudas *del* que cree, no sobre las *del* que sólo inquiere. Mi objetivo era analizar el tipo de duda que yo conocía tan bien; la duda que es concomitante con la fe; la duda que nos habían enseñado a considerar como pecado; la duda que, como una serpiente, se arre-

⁽¹⁾ *The temperament of doubt*, publicado de nuevo en *Catholicism and Independence. Being Studies in Spiritual Liberty*, Londres, Longmans, 1907.

molina alrededor de las verdaderas raíces de la fe, y levanta su cabeza para envenenar la paz y el gozo religiosos.

La duda surge en el alma en la que antes había una fe tranquila, y trae consigo un inevitable sentimiento de dolor o de pérdida. Es la desaparición repentina, en el horizonte, de algo que había sido plenamente visible; es el desvanecimiento en la sombra de algo que habíamos mantenido como sustancia. [...] La duda, en cambio, que precede a la creencia no es necesariamente dolorosa; pero la duda que la sigue se parece a la congelación de un miembro vivo, a la ceguera de un ojo sano. ⁽²⁾

Cuando escribí este ensayo, ya había alcanzado cierto grado de libertad espiritual. Sin embargo, a menudo me siento agradecida por la gracia que se me dio de mantener mi fe pese al tratamiento inadecuado que me dieron mis médicos espirituales durante las más duras etapas de mi enfermedad ⁽³⁾.

– Tomismo –

[sobre Fe y certeza; Pascal y Santo Tomás]

[...] ⁽⁴⁾ Como ya he dicho, recibí alguna instrucción sobre filosofía escolástica. Mi primera introducción a la escuela contraria vino a través de von Hügel y de los escritos del padre Laberthonnière, de *La Acción*, de Maurice Blondel, y, más tarde, de los escritos de Bergson. No hice un estudio completo de este último, pero cualquier libro

⁽²⁾ *The temperament...*

⁽³⁾ [Nota del traductor] Este capítulo, “Dudas”, termina con unos párrafos que se citan en la Presentación de Miss Petre (ver la Nota 20 de dicho estudio: MWF, pág. 167-170).

⁽⁴⁾ [Nota del traductor] Miss Petre comienza este capítulo titulado “Tomismo” explicando cómo fue su llegada a Roma, cómo fue su alojamiento y quiénes fueron sus profesores, entre los que tuvo la suerte de contar con alguien verdaderamente ilustrado, Monsignor Guidi que, junto con otro profesor, la introdujo bien en la

suyo hizo época en el pensamiento de muchos lectores. Mi introducción a Laberthonnière fue a través de *El Dogmatismo moral*, publicado en 1898 ⁽⁵⁾.

Creo que casi todos empezamos nuestra filosofía religiosa a partir de una base en la que hay un malentendido: *no sabemos distinguir entre la búsqueda de certeza y la búsqueda de la fe*. Ya sé que me enfrento al escolástico tradicional cuando sugiero que la fe no implica certeza. Y claro que una fe total implica certeza. Pero no una certeza intelectual. Laberthonnière y otras personas como él están completamente en lo cierto en esto. Porque la certeza de la fe no es una certeza de la razón, sino una certeza nacida de la adhesión total de todo el ser a Dios y a la realidad espiritual. Esta fe excluye la duda aunque no puede disponer de pruebas razonadas irrefutables. Si pudiera disponer de ellas, desaparecería el ateísmo o éste sería propio de necios; y no es así.

Ahora bien, es verdad que las personas escépticas como yo reclamamos la certeza además de la fe, y esto no es sólo por satisfacer nuestra razón sino por un sentido de solidaridad con el resto de la humanidad. Porque, sin una certeza racional, no puede existir una unani-

Suma de Santo Tomás. Gracias a esta introducción, Miss Petre valoró siempre positivamente la arquitectura y el espíritu del santo, independientemente de que la Iglesia le hiciese el flaco favor de “imponerlo” como baluarte frente a la filosofía moderna. Por esto mismo, Miss Petre, que, durante el período modernista, conoció y valoró la obra de Blondel y, sobre todo, la del padre Laberthonnière (ambos más en la línea de Pascal, san Agustín y san Pablo, como dice su texto), sin embargo, no estuvo de acuerdo con ellos en su crítica al de Aquino por haberse dejado absorber, según ellos, por el punto de vista griego y aristotélico, sin apenas haber preservado lo cristiano. En este contexto surge la cuestión que Miss Petre va a desarrollar aquí acerca de la fe y la certeza, y de otros términos que es tan importante clarificar (MWF págs. 178-190).

(⁵) [Nota del traductor] Sobre la figura del padre Laberthonnière y sobre el “dogmatismo moral” (término ciertamente extraño a nuestros oídos), ver *Cuaderno de la diáspora* 18, págs. 218-226; especialmente, “Dogmatismo y adogmatismo” (págs. 225-6), cara a poder apreciar la relación del “dogmatismo moral” con un enfoque de la filosofía centrado en la persona.

midad entre los humanos; y da pena ver que, aunque coincidimos irresistiblemente en los hechos de la vida ordinaria y en las verdades adquiridas por la ciencia, podemos diferir tan profundamente en las cuestiones espirituales más vitales.

Por mucho que creamos que los otros, si se situaran en la actitud espiritual del creyente, también entrarían dentro de la herencia de la fe, sin embargo, vemos que pueden seguir viviendo sin hacerlo y sus vidas pueden ser felices y plenas sin compartir nuestros intereses religiosos. ¡Qué felices son, por otra parte, los creyentes sencillos que nunca han tenido que bregar con esta cuestión! Muchos de estos creyentes felices no tienen, ciertamente, por qué hacerlo pero, ¡por Dios!, que no culpabilicen sino que compadezcan y respeten a los que son más sensibles al estado general del mundo y se inquietan por la necesidad de los otros más que por la de ellos mismos.

Porque, después de todo, ¿no es doctrina de fe que la fe es un don sobrenatural que el hombre no puede adquirir sin ayuda y por sólo sus propios medios? Es curioso comprobar con qué facilidad algunos escritores teológicos se olvidan de este dogma cuando hablan como si la verdad religiosa fuera mentalmente irresistible. Su respuesta a esta objeción sería que, aunque la fe, en su orden sobrenatural, está fuera del alcance del hombre solo, hay tal evidencia de la verdad espiritual en el orden natural que ningún hombre tiene derecho a dudar de la existencia de Dios. *Eppur si muove* – pues, aunque estas aseveraciones equivalen a decir que se pueden *saber* con *certeza* ciertas verdades espirituales antes de ser aprehendidas por la fe –lo cual es cierto, pues se pueden saber y a menudo es así–, sin embargo, es igualmente cierto que puede que no se tenga esta certeza y a menudo es así, y no se tiene.

Ésta es la razón por la que, a través de los siglos, el apologeta cristiano ha perseguido lo que yo llamo la “piedra filosofal”; una prueba irrefutable de lo que nos es más importante conocer. Y esta búsqueda no ha terminado todavía. El hombre puede dudar; y aún duda; y

el creyente sigue sin poder dar razón de su fe ante el amplio mundo. Y, al mismo tiempo, el creyente que es sensible a las necesidades y sufrimientos de sus congéneres siente que su propia fe no le podrá satisfacer enteramente hasta que el resto de la humanidad no la comparta. Así es como el que sigue a Jesús participa de su angustia: – *Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là* ⁽⁶⁾. Pascal tenía un sentido profundo de la miseria de la naturaleza humana; era hasta inhumano en sus juicios sobre el hombre. Toda el hilo de sus *Pensées* busca transmitir al hombre el sentido profundo de su *misère* para que tome conciencia de su debilidad moral y de su incapacidad intelectual, y así se arrodille y se abandone totalmente a la misericordia de Dios.

Todo lo contrario es santo Tomás, que está lleno de esperanza y de optimismo. Santo Tomás creía en la naturaleza humana; creía en el alma humana y en el cuerpo humano. Creía en el universo material tanto como en el mundo de los espíritus puros; creía en la naturaleza tanto como en la sobrenaturaleza. La razón humana, para él, era un instrumento magnífico para hacer tentativas de ir más allá de los límites y alcanzar el umbral de la Verdad, ante la que rendía sus armas. Su sistema filosófico presenta una jerarquía gloriosa, desde lo inanimado, a través de lo animado y sensible, hasta el mundo intelectual y espiritual. Nos conduce a través de toda la naturaleza; desde una piedra hasta el trono de Dios.

Por cierto que el mundo animal podría proclamar a Santo Tomás como su amigo. A menudo se me ocurre que, si se formara un tribunal con caballos, perros, vacas, ovejas, gatos, pájaros, etc., para juzgar al ser humano, este tribunal mandaría a Descartes, a diferencia de a santo Tomás, al último infierno; y no por su crueldad personal (carezco de datos y de razones para suponer que fuera cruel) sino por ser responsable de una teoría sobre ellos de una insensible e indiferente frialdad.

⁽⁶⁾ [Nota del traductor] Frase de Blaise Pascal, *Pensamientos*, “El misterio de Jesús”, Ed. Lafuma, n° 919.

Descartes convenció, a los que le creyeron, de que no debían fiarse de la evidencia de sus sentidos en relación con el mundo animal. Según él, allí donde pudieran observarse, en el caso de animales, las mismas reacciones que en el hombre, de dolor y de aflicción, o de placer y de disfrute, como consecuencia de causas exteriores o interiores, éstas, sin embargo, eran distintas; y él interponía una teoría, de desajuste entre la observación y la deducción natural, por la que teníamos que creer que ni los aullidos de dolor eran consecuencia del dolor, ni los brincos vigorosos de alegría lo eran de placer.

En cambio, para santo Tomás, los brutos ocupaban un lugar dentro de la escala jerárquica universal, y su doctrina, que era de sentido común, veía aquello en lo que los animales se asemejaban, o no, al hombre –al menos según lo que podía abarcar la ciencia de su tiempo. Imagino que santo Tomás sabría interpretar al instante la agitación de la cola de un perro; y que, cuando el cuerpo de un animal reaccionase como el de un ser humano, sabría sacar la conclusión obvia y no otra artificiosamente confeccionada. El tiempo de santo Tomás fue anterior al de la edad industrial, pero, de haber vivido ahora, habría sabido situar muy bien a la máquina y a la mecánica, y no las habría confundido con la vida y sus movimientos –y ni siquiera con una forma de vida inferior aún.

Podríamos entonces decir (escribe M. Gilson acerca de la enseñanza del de Aquino sobre este tema) que las facultades sensibles del alma son de la misma naturaleza tanto en el animal como en el hombre, cuando las consideramos exclusivamente en su aspecto sensible. (7)

Este mismo ilustre especialista en filosofía escolástica mantiene, justificadamente, que santo Tomás fue, en su día, un precursor del pensamiento moderno porque fue un verdadero filósofo y no un mero teólogo. Siempre me gustó observar cómo mantenía sus pies en la tierra hasta que veía que tenía que levantarlos. Llegará un momento, sin

(7) *Le Thomisme*, pág. 201.

duda, en que nos invite a dejar la escala terrestre, pero hasta entonces, la mente no debe rehuir su exacta e inalienable responsabilidad.

Es obvio (escribe M. Gilson) que santo Tomás tiene un concepto perfectamente definido de la verdadera distinción entre filosofía y teología. ⁽⁸⁾

Y más adelante añade:

El secreto del tomismo radica en su inmenso esfuerzo de honestidad intelectual y en reconstruir la filosofía de forma que su acuerdo con la teología sea la consecuencia necesaria de las exigencias de la razón misma, y no un resultado accidental del simple deseo de llegar a un acuerdo. [...] Por tanto, se puede considerar que santo Tomás, junto con su maestro, Alberto el Grande, fue el primero, y no el menor, de los filósofos modernos. ⁽⁹⁾

Hacia arriba o hacia abajo; sin embargo, tal como M. Gilson nos enseña, con santo Tomás siempre es de arriba abajo. Hay una evolución *au rebours*, desde Dios hasta la piedra inerte. “El orden de las cosas es tal que no existe vía de un extremo al otro, salvo a través de los intermedios”. Y esta afirmación no está inspirada en un simple y mero deseo intelectual de obtener un orden inquebrantable. Esto sería imponer las nociones de la mente humana al proceso de la creación. Sino que es consecuencia del concepto filosófico de *ser* como factor fundamental de toda forma de existencia. Según santo Tomás, el Ser tiene que ser algo continuo e inquebrantable, no algo auto-concebido a base de arranques y saltos.

No sé si estoy acertada al suponer que la revolución apasionada de la filosofía humana del siglo dieciocho se inspiró, ciertamente, en parte, en las nuevas revelaciones científicas, pero también, en parte, en un indignado rechazo del empobrecimiento de la dignidad humana que

⁽⁸⁾ *Le Thomisme*, pág. 41.

⁽⁹⁾ *Le Thomisme*, págs. 55-6.

introdujeron pensadores como Pascal. Fue un sobresalto del orgullo del hombre.

El tomismo tiene una réplica parecida frente a este tipo de pensadores. Porque, “en el inmenso organismo del universo, cada parte tiene, inicialmente, conciencia de su propio acto y finalidad” ⁽¹⁰⁾, aunque luego cada parte esté ordenada al ser del orden superior. Y, continúa diciendo M. Gilson: el sistema Tomista “nunca disminuye ninguna verdad para mejor establecer otra” ⁽¹¹⁾. “No hay nada más divino que ser socio de Dios”, cita Gilson de Dionisio de Areopagita. Este concepto es, pues, esencial para la perspectiva tomista de la creación. Luego veremos que Laberthonnière reprocha a la escolástica el que reduzca la autonomía del alma; pero no olvidemos este orgullo que siente la humanidad con toda justicia, y que se recoge en el sistema tomista.

Cuando estudié con bastante detalle la filosofía de Lamennais, me impresionó su insistencia en la noción de *ser* como concepto fundamental en todo esfuerzo por entender el universo y el hombre. Esta noción, claro está, es la base de toda búsqueda e investigación metafísica; y la razón por la que ambas escuelas son tan antagónicas (la anti-escolástica y la escolástica) es porque la perspectiva de la primera es más moral que metafísica y viceversa.

Moralmente, nos dirá Laberthonnière, la escolástica no es justa con el hombre; metafísicamente, el tomista podría refutar tal acusación. M. Gilson describe el tomismo como un “optimismo metafísicamente radical” que “no omite nada que merezca, en el sentido que sea, ser denominado *ser*; el mundo de los cuerpos no menos que el resto” ⁽¹²⁾. Por tanto, el de Aquino acepta al hombre con todas sus facultades, y respeta cada una de ellas. Cada facultad simboliza un peldaño

⁽¹⁰⁾ *Le Thomisme*, pág. 169.

⁽¹¹⁾ *Le Thomisme*, pág. 173.

⁽¹²⁾ *Le Thomisme*, pág. 169

en la escala que sube hasta el punto en el que la gracia de Dios corona el trabajo del hombre.

No quiero empezar una disquisición filosófica, sin embargo, tengo que señalar la atracción que ejerce, sobre una mente razonadora, la doctrina de la abstracción. Este poder de alcanzar lo intangible a través de lo tangible; de llegar al ser a través del fenómeno; y a la verdad a través de la apariencia. La escuela contraria –y ya dije que conocí a sus representantes sobre todo a través de von Hügel– consideraba este proceso escolástico seco, frío, puramente racional, si no meramente lógico.

Sólo puedo decir, desde mi propio y humilde punto de vista, que este proceso fue para mí espiritualmente estimulante, y lleno de posibilidades para la oración. Similar a lo que es el ejercicio físico para el cuerpo, el ejercicio de la abstracción parecía expansionar el alma; abrir los pulmones a los vientos de la eternidad; y tal como el sentido físico de salud y de bienestar dispone los sentidos para la percepción de la belleza más allá de su total aprehensión, así las facultades de la mente, al ser estimuladas y entrenadas, la disponen para aprehender la verdad espiritual – una verdad que va más allá de su posible comprensión.

La doctrina tomista de la abstracción atraía mi amor innato a la independencia. Era un acto de mi propia mente que no se imponía desde el exterior. Además, desde el punto de vista del objeto que se consideraba, éste, aunque inanimado, revelaba, en este proceso de conocimiento, su carácter metafísico; e incluso una piedra tenía algo en común con nosotros en tanto que tenía ser. Había algo estimulante en esta ascensión desde una percepción meramente sensible hasta la captación mental de la realidad metafísica.

En cambio, los antitomistas mantenían, primero, que esta filosofía hacía caso omiso del corazón y favorecía la cabeza; y que justo era a través del corazón, con su capacidad de amar, y no a través de la mente, con su capacidad de razonar, como teníamos que buscar y

que encontrar a Dios; y, además, mantenían que el acto supremo del alma es el amor y no el conocimiento. Un gran problema y, hasta cierto punto, una cuestión de naturaleza antropomórfica.

Sin embargo, si vuelvo a mi propia experiencia limitada, a su luz quiero decir que la contemplación me parece no sólo la acción más elevada de la que el hombre es capaz sino la más completa; y que la contemplación tiene más el carácter de conocimiento perfecto que de amor perfecto. Me parece que el amor del hombre a Dios es más propio de la vida *in via*; y que los místicos, que son los que han rebasado más la condición de la vida humana, describen un estado que se asemeja más a la visión y al conocimiento que al amor y al sentimiento. Claro que es amor –amor más allá de lo que podemos concebir en esta vida–, pero es, sobre todo, una plenitud de conocimiento que se incorpora al amor.

Y esto me parece que está en armonía con la doctrina de la Trinidad. Y tampoco es contrario al maravilloso himno de san Pablo sobre la caridad; el conocimiento que él prefiere llamar “caridad” es un conocimiento *in via* – un conocimiento “en parte” y una visión “en parte”. Pero, aunque la caridad, en esta vida, es imperfecta e *in via*, el corazón, sin embargo, puede aguantar cuando la mente falla; no debe decaer cuando las profecías defraudan, el conocimiento se desmorona y la palabra inspirada calla. Porque la necesidad de Dios permanece aun cuando falla el alcance visual; y el corazón continúa su labor cuando la mente está agotada.

Y creo que esto es lo que da un valor espiritual tan relevante a los apologistas de la escuela del padre Laberthonnière. Porque, si el corazón se desentiende, el fracaso de la profecía y el derrumbe del conocimiento son fatales. “Sólo creemos sinceramente en aquello que amamos”, escribe Laberthonnière. “Sólo podemos alcanzar el verdadero dogmatismo a través de un proceso moral” ⁽¹³⁾. La prueba fallará cuando ya no exista el deseo de obtenerla.

⁽¹³⁾ *El Dogmatismo Moral* – passim.

Aquí llegamos a la línea de demarcación entre esta filosofía y la escolástica. Porque, para la escuela de Laberthonnière, la prueba no se consigue con la mente cuando el corazón se desentiende; la atracción de la prueba nunca es sólo para la mente sino para toda el alma viva. Para la escolástica, la prueba es independiente de la persona individual; tiene una validez objetiva; no pierde en sí misma aunque pierda su carácter concluyente para la mente cuando la voluntad se muestra adversa y reticente. Para los primeros, una actitud moral es esencial para la validez de la prueba; para los segundos, lo que falla es la recepción y no la prueba.

Y ahora, prosiguiendo con esta cuestión no como un doctor que compone un tratado sino como quien busca el fundamento de su fe, mirando –eso sí– el problema globalmente, ofrezco mi propio proceso de reflexión a la consideración del lector –proceso cuyo mero valor es el de ser el de alguien innatamente escéptico y apasionadamente religioso a la vez.

Mi corazón siempre ha estado presto a creer, pero, en cambio, mi mente siempre ha estado presta a retorcerse, como la serpiente bajo el pie de san Miguel. Sin embargo, estoy hecha demasiado de una pieza como para separar estas dos partes de mi ser. Con mi mente he anhelado la certeza –mediante alguna prueba que ninguna mente sana pueda negar desear– pero no la he encontrado. Con mi corazón he deseado a Dios, y he sabido, a través del conjunto de la diversidad de mi vida, que ninguna otra cosa podría contentarme.

Así es como veo que no pertenezco a ninguna de estas dos escuelas, pese a tener raíces en las dos; y veo también que, pese a mi amor y admiración por santo Tomás, soy al mismo tiempo alguien que es, de nacimiento, de Platón (*Platonist*). Mentalmente, gozo con la escolástica, aunque no me da la certeza a la que aspira mi razón; moralmente, me siento estar junto a los grandes pensadores, desde san Agustín hasta Pascal y sus modernos seguidores.

En mi estimación comparativa del cuerpo y del alma, soy de Platón (*Platonist*) pues el mundo exterior siempre fue para mí algo como un

sueño; toda ciencia física me parece, en cierta medida, una ciencia no de la realidad sino de la irrealidad, y el hombre, con su cuerpo impotente e ingobernable, y con su alma insatisfecha y en constante lucha, me parece que reúne los rasgos de un prisionero en el exilio, en vez de los de un ciudadano libre en un mundo que habita como siendo el suyo propio. El mejor regalo que nos puede ofrecer el cuerpo, y que muchas veces nos da, es el de trascenderse a sí mismo y, a través de sus propios éxtasis, procurar liberarse de sus propios límites.

Para terminar esta discusión –a la que aún tendría mucho que añadir–, me parece que la falta de acuerdo entre estas dos escuelas no sería tanta si hubieran hecho la distinción por la que clamo continuamente: la distinción entre la *certeza* y la *fe*. Yo misma, porque de nuevo me ofrezco, a los que puedan estar leyendo estas páginas, no como doctora sino como espécimen, el espécimen de un alma que ha estado toda la vida batallando entre la fe y la duda – yo misma, digo, probablemente hubiera podido sobreponerme a mi problema, más a menudo y más fácilmente, si hubiera hecho esta distinción más pronto. El deseo de certeza tan sólo es la impaciente demanda de la razón; el deseo de fe es el ansia de tener seguridad propia no sólo del corazón sino del corazón, la mente y toda el alma, lo cual es más que una certeza razonada. Podemos tener pruebas convincentes de la verdad y olvidarnos de ellas; pero no podemos olvidar aquello en lo que creemos con todo nuestro ser.

Pero, cuando digo que la búsqueda de la certeza debe distinguirse de la búsqueda de la fe, ¿qué entiendo por fe? ¿Cuál es el objeto de la fe? Bien; sabemos que nuestros profesores religiosos nos contestarían poniendo ante nosotros las verdades principales de nuestra religión. Pero esto no es lo que yo quiero decir. Metafísicamente, ¿en qué consiste la búsqueda de la fe? Porque, en el transcurso de este estudio, he llegado a ver, cada vez más claro, que, incluso aunque concedamos a la escuela del “dogmatismo moral” que los argumentos meramente racionales no compelen a creer, esto no significa que podamos vivir una vida espiritual plena sin una seguridad metafísica.

¿En que consiste, entonces, la seguridad metafísica? En ninguna otra cosa sino en el sentido de *unidad*. La fe, en su carácter metafísico, es el reconocimiento de unidad – y el objeto de nuestra búsqueda religiosa verdadera no es la convicción sino el conocimiento y el logro de unidad. La buscamos con cabeza, la buscamos con corazón; es la meta inconsciente de la ciencia al igual que es el fin consciente de la poesía y del arte; y la percepción de unidad es, por excelencia, el cumplimiento de la fe. La perfección del conocimiento consiste en la unión entre el conocedor y el conocido; la perfección del amor consiste en la unión entre el amante y el amado. A través de la noción de ser llegamos a un sentido de unidad de ser, y, desde ahí, a un sentido de suprema unidad y ser. De modo que la búsqueda de unidad se convierte en la búsqueda de Dios.

Pascal tenía razón al sentir que la “fascinación de lo insignificante”, la ocupación con lo múltiple y lo separado, era lo que impedía al hombre ver a Dios. Y santo Tomás estaba en lo cierto cuando construía una jerarquía de ser tan estrechamente tejida que el hilo del ser metafísico corría a través de toda existencia, desde la tierra sombría hasta Dios.

En los esquemas de filosofía y de vida de ambos, el principio de unidad constituye el objeto de la búsqueda. La unidad es la verdadera búsqueda del hombre, incluso de los que no son conscientes de ella. Es una búsqueda tanto del cuerpo como del alma, a pesar de lo que digan los incrédulos espirituales, los libertinos, los inmersos en búsquedas meramente frívolas, los mentalmente comerciantes, los artistas, los hombres de letras (aunque éstos no lo digan demasiado a menudo), los deportistas, los ambiciosos y enérgicos, o, en el otro extremo, los perezosos y autoindulgentes. Es el sentido de unidad que hay en todo descanso y satisfacción últimos, con alguna forma de felicidad.

Desafío a cualquiera a probar lo contrario. Sentirnos satisfechos es sentirnos uno con algo, y este algo es, para nosotros, durante el tiem-

po que nos encontramos en unidad con ello, nuestro *todo*. Claro que hay satisfacciones de mayor o menor grado; satisfacciones que absorben de tal manera todo el ser que parece que nada nuestro queda fuera. Pero, independientemente de si es mayor o menor, siempre es esta sensación de ser *uno*.

A mi modo de ver, santo Tomás concibió y comprendió esta verdad filosófica mucho más a fondo que Pascal y los de su línea. Verdaderamente, nadie ha descrito, de forma más vigorosa que Pascal, la miseria del hombre en busca de distracción y de multiplicidad; ni, por contraste, su necesidad de una única fuente de vida y de unidad. Pero parece que sólo le interesa el alma humana; y no el hombre en su relación con el resto de la creación, ni el resto de la creación en su relación con Dios.

Para santo Tomás, en cambio, con su maravilloso sentido jerárquico, sólo hay una cadena intacta y continua, aunque la palabra “cadena” evoca un símil muy poco adecuado. Porque los eslabones no están separados; el único flujo de ser es continuo, ininterrumpido; y –vuelvo a repetir– entre la piedra y Dios no existe intervalo en cuanto que la piedra también tiene ser y Dios es su fuente de ser.

Como consecuencia, santo Tomás tiene una filosofía, una filosofía espiritual, para toda la creación; tiene un optimismo metafísico que está ausente en la otra línea. Mientras que el sentido de Pascal de la miseria del hombre debilita, hasta casi hacerlo desaparecer, su propio sentido de unidad. Así resume M. Gilson la enseñanza de Aquino sobre este punto:

Todo el orden de las criaturas deriva de una sola causa y tiende a un solo fin. Podemos, por tanto, esperar que el principio regulador de las acciones morales sea idéntico al de la ley física. La causa fundamental de la caída de la piedra, del surgir de una llama, de la revolución de los cielos y de la voluntad del hombre es la misma. ⁽¹⁴⁾

⁽¹⁴⁾ *Op. Cit.*, pág. 290.

– El Creador y la criatura –

He tomado prestado este título de un libro que me gustó mucho de niña. No es que me interesaran todos los trabajos de Faber, pero éste me atraía enormemente. No obstante, tomo aquí el título como expresión del problema concreto que tengo ante mí, sin pretender introducir a Faber en la discusión.

Laberthonnière era implacable con la escolástica y agresivo en su forma de acusar a santo Tomás. Personalmente, no estoy de acuerdo con mucho de lo que dice de él; pero hay un punto en la teología de santo Tomás, y en la de otros muchos teólogos, que nunca he sido capaz de asimilar; y, aunque se podría encontrar el correctivo y la razón de ser de esta doctrina en el mismo santo Tomás, me volví, sin embargo, con gusto, hacia una filosofía menos intelectual y más humana tan pronto como la encontré, pues respondía a una necesidad de la que siempre había sido consciente: una concepción de Dios, en relación con la criatura, que me parece la única tolerable ya que, desde que reflexiono sobre ello, me viene preocupando la concepción de Dios que encuentra su expresión en la frase: *¿Num est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum?*, es decir: ¿Acaso es necesario que Dios quiera algo que no sea él mismo? ⁽¹⁵⁾. Y aquí quiero citar a Laberthonnière sin ratificar la acusación que incluye esta cita:

Desde su punto de vista [de santo Tomás], la caridad, en el sentido cristiano, es un absurdo. Santo Tomás de Aquino está totalmente dominado por el principio aristotélico, que no es otro que aquél en el que se basaba todo el orden pagano, el principio de que “aquello que es superior sólo puede hacer uso de aquello que es inferior para manifestar su propia superioridad”; pero nunca, en cambio, lo servirá. De lo que se deduce que Dios, tanto si se le concibe como la esencia de todas las esencias o como la voluntad de todas las voluntades, nunca hace

⁽¹⁵⁾ *Summa*, I, Quest. XLVI, Art.i.

otra cosa sino ejercer su poder. No se da a sí mismo y tampoco podría hacerlo. No es –y nunca podrá serlo en virtud de este principio– otra cosa que un Egocentrismo dominante. Lo que se hace a través de Él, o aquello que Él hace, se hace o lo hace, sólo para Sí. No quiere ni puede querer a otros seres en sí mismos o por sí mismos. La “donación de uno mismo”, que, según la concepción cristiana, es el Acto Divino por excelencia, es, en este contexto, absurdo e inconcebible. ⁽¹⁶⁾

Estas palabras de Laberthonnière son conformes con el pensamiento y el sentir modernos. El sentimiento democrático no se limita a los intereses sociales y políticos; se basa en la *convicción de una igualdad tanto eterna como temporal*. Laberthonnière apela a la revelación cristiana y muestra a Dios bajo otra luz; lo muestra como Aquél que se debe a sus criaturas del mismo modo que sus criaturas se deben a Él; como Aquél que se compromete a amar al hombre del mismo modo que compromete al hombre a amarlo a Él.

Lo que dice Laberthonnière no es una negación de la lección del viernes de ceniza (*Memento, homo, quia pulvis es*) ni tampoco es una negación ni de la miseria y fragilidad del hombre ni de su dependencia del Creador. De hecho, es, más bien, lo contrario, porque, en el nuevo contexto que nos propone, captamos, más que nunca, que, sin Dios, no somos nada. Pero *la dependencia es, en este caso, consecuencia de la dignidad. Es bueno ser humilde*; conocer nuestro verdadero lugar, que no es el trono de Dios. Pero, ¿es bueno que nos *humillen*? Si somos tan miserables e inútiles como pretenden San Agustín, muchos doctores de la Reforma, y otros muchos jansenistas recalcitrantes, entonces, ¿por qué existimos? Si no poseemos algo de dignidad inalienable, que Dios siempre reconoce, ¿no tendríamos razón en dejarnos caer en nuestra propia desdicha y revolcarnos en ella?

Dios mío, el hombre no puede alabar tu nombre.
Eres todo luz, pureza perfecta;
el sol agacha su cabeza por vergüenza;

⁽¹⁶⁾ *Archivo di Filosofia*, Julio-Septiembre 1933.

se muere en eclipses cuando hablamos de ti.
¿Cómo puede lo infecto suponer, en Ti, perfección? ⁽¹⁷⁾

¿Cómo puede “lo infecto” suponer la perfección si no tiene parte en ella, es decir, si el hombre es tan indigente como miserable, y si sólo Dios tiene todos los derechos y todo el poder, y el hombre únicamente el de pecar? Claro que la creación es uno de los misterios ante los que debemos guardar silencio; un misterio que se torna intolerable cuando intentamos explicarlo. Lo que sabemos es que estamos aquí; y que hay algo en nosotros que clama ser completado por Uno más grande que nosotros. Porque, por otro lado, ¡qué pobre y qué barata es la concepción del hombre como ser autosuficiente!

He releído la novela de George Sand que primero me recomendó Bremond: *Mlle. de la Quintennaye*. En ella, se habla de cómo un “filósofo” convierte a un católico devoto; y de cómo un sacerdote también cae a sus pies. El filósofo está muy seguro de Dios pero también demasiado satisfecho del hombre; y parece que, según él, la principal labor de Dios es hacer que el hombre esté satisfecho de sí mismo.

Por el contrario, Dios es, a decir verdad, la gran Salida (*Escape*). Aquél al que sólo alcanzamos si atravesamos la tupida malla que la ingenuidad humana teje a nuestro alrededor. Con razón los Estados que quieren imponer, como objetivo final del hombre en esta vida, un sistema social, declaran la guerra a la creencia en Dios. Porque es esta creencia la que hace al hombre libre con esa libertad que sólo existe entre semejantes, pero que, además, es consecuente con el sentido de total dependencia del hombre respecto de lo que es, íntegra, completa y perfectamente, lo que nosotros sólo somos en parte, como parte y débilmente. Nuestros semejantes pueden ayudarnos, y la sociedad humana también; pero sólo por el hecho de compartir nuestras necesidades y aspiraciones, y por unirse a nuestra búsqueda; no porque satisfagan las primeras ni porque resuelvan la segunda. Una

⁽¹⁷⁾ *Misery*, de George Herbert.

sociedad espiritual como la Iglesia puede ayudarnos tanto más verdadera y plenamente cuanto más exista únicamente para esta búsqueda y así represente la incorporación de Dios en la tierra.

Dios es la Salida (*escape*), la liberación de la tiranía del hombre y de la limitación del yo (*self*). Porque es el yo (*self*) el que, sin embargo, escaparía pues es él el que siempre golpea las paredes de su limitación en busca de su cumplimiento. En las experiencias místicas encontramos, ciertamente, una conciencia importante de la miseria y del pecado del hombre, pero también una conciencia profunda de su afinidad con Dios. En este punto, quisiera citar unas palabras de Henri Bremond, aparecidas en su último libro:

“Señor –oró Moisés–, escóndete de mí pues moriría si de pronto Te viera cara a cara”. Sin embargo, moriríamos también, de vergüenza, repugnancia y horror, si nuestro yo más profundo se revelase ante nuestros ojos (...).

(...) Pascal es admirable, ciertamente, en sus páginas sobre la “diversión” (*divertissement*) pero no creo que entendiera, tal como entienden nuestros maestros, que cada acto –bueno o malo, indistintamente– nos distrae de nuestro verdadero yo. El hombre, al afirmarse a sí mismo por medio de su acción, se cree algo y se olvida de su propia nada. ⁽¹⁸⁾

Y, sin embargo, habría que calibrar estas palabras. El yo más profundo y subconsciente, ¿no es el único *capaz* de la unión con Dios que persiguen los místicos? Y, la búsqueda de la distracción en la multiplicidad, de la que habla Pascal, ¿no es una búsqueda de cómo escapar de la *realidad* más profunda de nuestra propia naturaleza, y de nuestro verdadero yo? Y la repugnancia y el horror de sí mismo de los que hablan los místicos, ¿no es el horror, del alma encarcelada, hacia su prisión y ante su fracaso en afirmar su propia *dignidad* y saber desprenderse de sus ataduras? Dice San Juan de la Cruz:

⁽¹⁸⁾ *Le procès des mystiques*, pág. 412.

Al alcanzar [el alma] este último grado, el amor de Dios penetrará *hasta su mismo centro*. En otras palabras, transformará e iluminará de tal manera todo su ser, en conformidad con su pleno poder y capacidad, que el alma llegará casi a parecer ser Dios mismo. La comprensión del alma ha llegado a ser divina porque viene a ser como una misma cosa comprender el alma y comprender lo que Dios es. Verdaderamente, la sustancia del alma no es la sustancia de Dios pues el alma no puede transformarse en Dios; pero, en este punto de unión con Dios y de absorción en Él, el alma llega a ser Dios por participación. ⁽¹⁹⁾

La palabra *panteísmo* es una palabra que nos llega mal, y, sin embargo, qué cerca están de un atisbo de panteísmo las efusiones de los místicos. El sentido en el que, según creo, “panteísmo” es contrario a la enseñanza monoteísta y cristiana es en la medida en que hace de Dios un mero factor del universo; es en la medida en que no se le concibe como más grande que el universo; en que se piensa que cada criatura posee algo de divinidad por derecho propio. Sin embargo, si la Divinidad de Dios fluye a través del universo, y está por encima y más allá de él, entonces lo que yo, personalmente, llamo un tipo de panteísmo es coherente con la trascendencia y la supremacía de Dios.

Entonces, a mi modo de ver, la inmortalidad del alma se torna comprensible. Porque, ciertamente, tiene mucho peso el argumento de que no se puede suponer que un ser como el nuestro, que tuvo un principio y que no existía antes, pueda ser capaz de perdurar por siempre una vez ha adquirido existencia. Pero, si Dios está en todos nosotros, entonces, en cierto modo, es verdad que nunca empezamos sino que siempre estuvimos ahí; y, entonces, esta vida es, sólo, la manifestación personal de un principio eterno, que es eterno en los dos términos, y que perdurará siempre ya que proviene de la fuente del ser eterno. Sin embargo, el modo de vida futura es el secreto de Dios.

⁽¹⁹⁾ Tomado del comentario a la *Llama de amor viva* (Miss Petre cita: *The Living Flame of Love*, traducción de Mère Marie du Saint Sacrament. Imprenta St. Paul).

Una vez comenté, delante de una sociedad religiosa a la que fui invitada para dar una conferencia sobre von Hügel, el horror que éste tenía a cualquier expresión que se acercase a una concepción panteísta de Dios y del alma humana. Pero a continuación añadí que, a mi modo de ver, era difícil no atribuir un cierto panteísmo a muchos grandes místicos, y que ésta era una de esas ideas espirituales que resultan resistentes e insistentes porque, por mucho que se descarten y se las eche por la puerta, casi invariablemente tornan a entrar por la ventana.

El barón von Hügel, a medida que fue haciéndose mayor y fue distanciándose, cada vez más, del movimiento modernista, se volvió más suspicaz hacia cierta escuela de pensamiento con la que había simpatizado más tiempo atrás. En efecto, se volvió extremadamente cauto con toda forma de “inmanentismo”; y yo diría que los últimos esfuerzos de su pensamiento se concentraron precisamente en mantener la trascendencia de Dios y su clara alteridad respecto del hombre. Es más, el barón, debido a este recelo, veía rastros de heterodoxia en temas en los que ésta apenas si existía.

Mi propia evolución ha seguido una dirección en cierto modo contraria, y, aunque no estoy dispuesta a flaquear en mi actitud hacia Dios como Trascendente, y estoy cada vez más profundamente convencida de que el alma logra su plena realización y consumación en la adoración contemplativa, incluso más que en el amor afectivo, sin embargo, cada vez me es más difícil pensar en Dios como siempre fuera y más allá de nosotros; y la noción de *separación* llega a ser, para mí, cada vez más, el escollo sobre el que se estrella la creencia espiritual. Pienso que se puede concebir a Dios como tan en nosotros que, en cierta medida, nosotros somos Dios sin por ello disminuir en nada a Dios mismo, o sin exagerar desmedidamente nuestra propia posición respecto de Él. La cuestión es: ¿No puede haber *una alteridad que no implique separación*, ya sea en nuestra relación con Dios o con las criaturas y el universo?

Creo que la razón por la que, a medida que uno se hace mayor, es cada vez más difícil aceptar una concepción separatista de Dios es porque, como nos ocurre a todos, a medida que el hombre envejece, éste se da cuenta, cada vez más agudamente, del peso de la inmensidad, de la infinidad del número; y la multiplicidad se vuelve tan atroz, en un sentido moral, y tan desconcertantemente inaceptable, en un sentido intelectual, que, como Spinoza, sólo se puede aceptar una gran realidad que lo abraza todo; y Dios se torna, más que el Ser más grande, el único Ser verdadero, de quien todos participamos.

La esencia del cristianismo, como doctrina de sabiduría, es su concepción de que la personalidad y la relación de persona a persona son el verdadero núcleo de lo real. ⁽²⁰⁾

En la medida en que la concepción personal domine sobre toda otra concepción, y nosotros mismos, o la raza humana, seamos tan adolescentes como para no fijarnos más que en nosotros mismos y en nuestro entorno inmediato, la noción de separación, con su correspondiente sentido de multiplicidad, no nos asustará. Pero, cuando la personalidad se multiplica por encima de todo poder de cálculo, y se sigue manteniendo la categoría de separación con toda su fuerza de finalidad, y se suma a esto la inmortalidad con objeto de preservar esta multiplicidad para toda la eternidad –una multiplicidad en continuo incremento–, entonces, puede parecer que la unidad se pierde y con ella la realidad.

Porque no tenemos ninguna razón para suponer que este mundo y cualquier otro, o todos los mundos de seres finitos, no puedan persistir durante siglos infinitos. En cuyo caso, y como consecuencia de nuestra separación, no tendríamos ningún vínculo con nuestros semejantes del futuro. Y, en cuanto a los del pasado, estarían tan poco unidos a nosotros como nosotros lo estamos con los que están por

⁽²⁰⁾ *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Wilhelm Windelband.

venir. El pasado está en nosotros, pero no así el futuro, a no ser que seamos uno con él de otro modo que como mera prioridad.

Es algo terrible empezar a contar. A pesar de que sabemos que Dios nos puede contar a todos, sentimos que no podríamos soportar, aun estando en el cielo, una lista de visitas interminable en la que nuestro vecino más próximo estaría tras un millón más, antes de haber siquiera empezado a conocer a cada uno. Porque, si la realización de la vida tiene que consistir, ciertamente, en la unión con todas las criaturas y con Dios en mayor grado, entonces me parece que, si el concepto de personalidad está asociado al de terminante separación, esto nos lleva a tal estado de aturdimiento ante lo que es la realidad, a una perspectiva espiritual tan perpleja, y a una interpretación de las verdades de la fe cristiana tan complicada que no puedo sentir todo esto de otra manera que como he dicho anteriormente: como un escollo en el orden espiritual.

Y, sin embargo, sentimos que somos *personas*, y que, de no tener *personalidad*, las relaciones del hombre con el hombre, y del hombre con Dios, desaparecerían. El cristianismo, a pesar de haber absorbido mucho de las filosofías en conflicto con él, a lo largo la historia, ha mantenido, persistentemente, la doctrina de la personalidad y de la relación entre hombre y hombre, y entre hombre y Dios. Sin esta relación con la alteridad, no podría haber ni amor ni adoración ni oración.

Sin embargo, *justo porque hay, en cada fibra de nuestro ser, una sed de unidad, existe también un profundo sentido de la alteridad*. Este sentido de alteridad se extiende hasta la noción de trascendencia; hasta el concepto de lo que es más que nosotros mismos; hasta el Ser en quien vivimos y nos movemos, Aquél que vive y se mueve en nosotros. Es justo el sentido de alteridad el que nos conduce hacia la búsqueda de la unidad; una unidad en la que nuestra alteridad será completada cuando nos sumerjamos en la plenitud del Ser; pero una unidad en la que ya no existirá la separación.

No soy la única persona que ha sufrido con este problema de la multiplicidad. Ha sido un verdadero obstáculo para la fe de muchos en la inmortalidad. Pero la multiplicidad sólo es causa de turbación para la fe cuando comporta la idea de separación, de separación perdurable. Cuando dos personas se aman, anhelan ser una; sin tratar de ser idénticas, buscan derribar los muros que las separan. En las formas de oración más elevadas se disuelve la separación del alma y Dios, y el alma comprende algo de lo que Dios es y de lo que ella misma es.

Non ego vita mea sim. (¡que yo no sea mi vida!)

En definitiva, pienso que el problema surge de identificar la noción de existencia personal con la de existencia separada, e imponer así al alma una limitación que la convierte en una extraña en medio de la inmensidad y no en una legítima habitante de la misma.

Retomo mi cita favorita de Ibsen, cuando Brand estalla en una risa demoníaca ante la idea de un búho que teme la inacabable oscuridad de la noche, un pez al que espantan las vastas aguas, y un hombre al que aterra la inmensidad. La verdad es que la vida es realmente aterradora, justificadamente aterradora, y precisamente por su inmensidad en la medida en que nos aferramos a nuestro sentimiento de separación y de aislamiento. Por eso los místicos han hablado tanto de la muerte que debe atravesar el alma que quiere llegar al pleno conocimiento de Dios. ¿No nos han dicho nuestros más grandes maestros que debemos perder nuestra alma para poder encontrarla? Cuando hablo, pues, del panteísmo de los místicos, me refiero a esto. Con ello, no niego la trascendencia de Dios, ni disminuyo la concepción que tenemos de Él a una especie de determinismo o de naturalismo, sino que oriento y elevo el alma hacia un sentido de unidad y de afinidad con Él; porque, si el abandono del yo no significase la identificación con una vida más plena y consciente, seríamos unos huérfanos solitarios en el océano de la inmensidad.

El miedo a la muerte, no obstante, no es más fuerte que el temor instintivo a perder pie en el orden material o espiritual, o el de llegar a ser algo más grande, pero otro. El mundo funciona en virtud de sus limitaciones; nada puede llevarse a cabo, ni en el ámbito intelectual ni en el material, si no es por algún tipo de proceso de delimitación. Y esto se aplica también a la religión. Nuestro sistema doctrinal, nuestras leyes morales y mandamientos, nuestro culto, nuestra liturgia, nuestras devociones, son delimitaciones, de la verdad y de la vida infinitas, en función de las necesidades espirituales de nuestra existencia finita. Para muchos de nosotros, durante gran parte de nuestra vida, esta delimitación es necesaria y suficiente. Nos arropamos, con agrado, en nuestra pequeñez; y la Iglesia, ¿no lanza su gran llamada a las almas justo en virtud de ofrecerles cobijo dentro de sus murallas? Ésta es, sin duda, una de sus más importantes misiones en la tierra, pero, sin embargo, aún es más importante su mensaje acerca de qué hay más allá de dichas murallas.

Cuando la Iglesia insiste, tal como acostumbra, en la virtud de la humildad, ¿no es ésta su forma de decirnos que, en nuestra existencia separada, no somos nada? Pero sólo en nuestra existencia separada porque, si fuésemos nada en nuestro mismo ser, tal como nos quieren hacer creer algunos escritos espirituales exagerados, entonces, ¿qué sentido tendríamos para nosotros mismos o para Dios?

La humildad es, en efecto, la lección de la vida pues, en la juventud, nos gloriamos en nuestra debilidad y, en la madurez, dudamos de nuestra fortaleza. Este cambio se debe al hecho de que, al principio, nos alegramos de nuestros límites y pensamos que lo encontraremos todo dentro de ellos; mientras que, al final, aprendemos que una existencia que siempre se diese dentro de esos límites sería inaguantable. La dificultad no es tanto no ser suficientemente humildes sino serlo demasiado. Entonces, hay que dar el paso.

Sin embargo, esta experiencia está más allá de la religión y de sus formas definidas. La Iglesia nos enseña que Dios es infinitamente gran-

de y nosotros, pequeños; que todo está en Él y sin Él no hay nada; que Él no se hizo a sí mismo pero que nos hizo a nosotros; que, sin su vida, la nuestra se perdería; que de Él venimos y a Él vamos. La Iglesia insiste en nuestra ser otro que Dios para mantener así su trascendencia. Pero, ¿quién osará comprender la relación de esta alteridad con la Divinidad trascendente? La Iglesia nos pone en camino; pero sus místicos son los que avanzan por él hasta perderse de vista. Todos tenemos momentos místicos pero estos momentos llegan a ser, para algunos, casi toda su vida. La Iglesia, aun con todo lo definido de su doctrina, nunca ha repudiado a sus místicos por muy atrevidas que sonaran sus palabras. Sabe que, aunque ella es el camino, no es el fin.

¿Cuál es, pues, el mensaje principal de los místicos? Es un mensaje de *unidad última*; una experiencia de *realidad única* en la que todas las cosas son reales pero en la que el número y la multiplicidad desaparecen; es como un sentido de la divina presencia en la que el alma llega a ser consciente de su semejanza con Dios. Los místicos nos han hablado en lenguajes muy diversos; y no todas sus experiencias conllevan una fuerza intelectual de convicción. Para un especialista como Jean Baruzi, al que no limitan convicciones religiosas, la cuestión que le suscita más interés es el valor noético que puedan tener estas experiencias para otros que no las tienen ⁽²¹⁾. Sin embargo, hay un punto en que las enseñanzas y las experiencias de los místicos son convincentemente las mismas en todos: el vuelo de la multiplicidad a la unidad. Todos ellos nos han enseñado esto, y quizá no coincidan en mucho más.

⁽²¹⁾ [Nota del traductor] Jean Baruzi (1881-1953) fue alumno de la ENS y profesor de filosofía en varios centros de Enseñanza Media. Amigo de M. Portal, fue visitante asiduo del grupo Tala. A raíz de las polémicas modernistas, se situó discretamente fuera del catolicismo dominante, fiel a una línea abierta, de tipo liberal. Tras una tesis sobre Leibnitz, emprendió otra larga investigación sobre san Juan de la Cruz, que terminó en una tesis en filosofía, presentada en 1924 en la Sorbona. Esta tesis originó múltiples reacciones y una discusión muy interesante entre notables

Creo que, dentro del pensamiento filosófico, ha habido un cambio de dirección hacia la intuición y en contra del conocimiento racional. El tema no entra en mi terreno. Sin embargo, hoy salí temprano y estuve contemplando, durante un rato, las colinas en el esplendor de la mañana. Era “uno de esos días divinos, que no deben morir”, que describe Wordsworth. La niebla se extendía por las hondonadas, las cumbres se elevaban soleadas por encima, los árboles se destacaban con precisión contra el cielo y yo me decía a mí misma, pensando en el estado confuso en el que se halla el mundo ahora: “¿No es la inteligencia humana, de algún modo, una excrescencia de la vida; no es una facultad que nos lleva lejos, pero sólo hasta un punto, porque luego tiende, sobre todo, a preservar nuestro límite mientras que el alma quiere trascenderlo en virtud de una vida más plena y perfecta, que es justo lo que el pintor, el músico, el místico y el poeta captan cuando escuchan “palabras secretas que al hombre no le es dado pronunciar?” Todo esto indica, seguramente, un tipo de identidad de cada uno de nosotros con la vida que viene de Dios y que, en cierto sentido, *es* Dios. Porque, en momentos como éstos, de mayor percepción, no sólo percibimos algo más que es más grande que nosotros mismos sino que es el mismo poder de percepción el que surge de nuestra identidad con esta vida más grande que percibimos.

filó—

sofos (Brungsvitch, Blondel, Laberthonnière, Maritain, Gilson). Loisy eligió a Baruzi en 1933 como su sucesor en el Collège de France, en la cátedra de H^a de las religiones. Lo veía en la línea de su amigo el abate Bremond. Hasta 1951, Baruzi cumplió lo que le dijera Loisy: “No le pido que continúe mi camino sino que siga el suyo”. La tesis de Baruzi no se tradujo al castellano hasta el 2001. Con ocasión del centenario de san Juan de la Cruz en 1942, fecha muy marcada por el contexto histórico, el padre Crisógono de la Cruz publicó una biografía y un estudio en la BAC, cuyo objetivo de fondo era salir al paso del trabajo de Baruzi. Sobre Baruzi y su estudio sobre san Juan, son muy interesantes las opiniones de J. A. Valente y J. Jiménez Lozano, así como el estudio de Émile Poulat, *L'Université devant la Mystique*, Paris,

Salí solo, de camino hacia mi cita. ¿Pero quién es éste que me sigue en la silenciosa oscuridad? Me echo a un lado para evitar su presencia, pero no escapo de él... Es mi pequeño yo, mi Dios, que no conoce la vergüenza; pero yo me siento avergonzado por llamar a tu puerta en su compañía. ⁽²²⁾

George Tyrrell, al comentar el himno de San Bernardo, compara estas palabras:

Sed super mel et omnia
Ejus dulcis praesentia ⁽²³⁾,

con las palabras de este otro poeta:

No quiero que mis pensamientos sobre ti te sustituyan a ti ⁽²⁴⁾.

Cuando yo era niña y vagaba sola por el gran bosque que circundaba nuestra casa, nunca lo encontraba suficientemente grande porque sabía *cómo salir* de él. Anhelaba un bosque lo bastante grande como para *perderme en él*. Pero, si quería perderme, era porque el bosque era muy grande, no porque quisiera perderme yo. *Necesitamos una fe doble: fe en nosotros mismos y fe en Dios*. Y, si el poeta, el músico y el artista nos ofrecen su lección de unidad y de inmensidad, la oración es lo que lleva nuestra alma más allá e infunde valor a nuestra alma para dar el salto, desde el límite del mundo, a los brazos de Dios – “y en Dios será el descanso”.

– El Crepúsculo del Modernismo –

“La carne asada del funeral se sirvió fría en el banquete de bodas”. Detesto la carne fría, y detesto aún más los restos fríos de una dispu-

⁽²²⁾ Rabindranath Tagore, *Gitanjali*.

⁽²³⁾ “Pero más que la miel y que todo, su dulce presencia”.

⁽²⁴⁾ “I will not have my thoughts instead of thee”. En *Nova et Vetera*.

ta. Opino, como George Tyrrell, que la autodefensa y la autojustificación sólo interesan a los implicados en la discusión. Una cosa es defender la verdad del mensaje del que uno se siente responsable, y otra, defender los detalles de la propia acción y, además, subrayar los detalles culpables de la parte contraria. Las viejas disputas son poco apetitosas, indigestas y además no alimentan. Debo hacer ahora recuento, someramente, de lo que sucedió tras la muerte de Tyrrell, de mi propio destino de después, y del resultado general de la acción de la Iglesia, en la medida en que estuve en relación personal con todo ello. Sin embargo, de los golpes dados o devueltos en el transcurso de la disputa, diré justo lo imprescindible.

Estoy segura de que cometí algunas equivocaciones, pero también de que seguí, de principio a fin, lo que creía que era mi llamada y mi deber. Creo que algunos oponentes encolerizados arremetieron contra mí por cosas, a decir verdad, que no eran esenciales para la religión ni siquiera desde el punto de vista del carácter rígido y ortodoxo de dichos oponentes.

Sin embargo, por otro lado, reconozco que ciertos actos disciplinarios de la autoridad son inevitables pues la Iglesia es la Iglesia del presente y no la del futuro. La Iglesia es capaz, si es fiel a su misión, de un crecimiento y de una expansión indefinidos; pero, en la práctica, no puede ir más allá de la fase en la que está. De suyo, como toda autoridad de gobierno, debe ir por detrás de su mejor gente; y, como cualquier Estado inteligente, debe preservar su seguridad.

Todos sabemos que, en los asuntos de la Iglesia, como en los de cualquier institución humana, intervienen intereses creados y mundanos. Pero esto no justifica acusarla de orgullo o de ambición cada vez que actúa con dureza o injustamente en defensa de los que ella cree que son sus intereses vitales. Una vez más vuelvo a lo que dije al comienzo de esta parte sobre el Modernismo – Pío X tuvo razón al decir que el hacha golpeó la raíz de la doctrina religiosa, conforme a la más clásica presentación de la cuestión de la relación entre el conocimiento

y la fe. La respuesta del papa fue que no se pueden tener los dos a la vez porque, a decir verdad, un hombre no puede tener conocimiento si éste es un conocimiento restringido.

Una adivinanza antigua e irresoluble plantea: si una fuerza irresistible choca contra un obstáculo insuperable, ¿qué sucede? Naturalmente, los dos elementos no pueden coexistir igual que antes. Pues bien, la controversia modernista se enfrentaba, de forma inconsciente, a un problema como el de esta adivinanza; e intentaba resolverlo. El conocimiento humano era la fuerza irresistible; la verdad revelada, el obstáculo insuperable. Unos se pusieron del lado del primero, y otros, del de la segunda.

La cuestión era irresoluble salvo para quienes nunca se la plantearon: los creyentes sencillos, que nunca intentaron yuxtaponer los dos órdenes de experiencia; y los creyentes espirituales, cuya fe, de raíz verdaderamente profunda, quedaba fuera del alcance de cualquier hacha porque alcanzaba la fuente de la vida misma, fuente de la que emanan tanto la fe como el conocimiento.

La Iglesia respondió según su propia situación pero, sin embargo, ésta no es definitiva. En la medida en que su mensaje sea más espiritual, su respuesta será más comprensiva; y, en esta dirección, ni el conocimiento ni la fe han agotado sus potencialidades. El intelecto es el órgano del conocimiento humano; y la razón, el de la crítica. No podemos olvidar que el intelecto, inevitablemente, reduce lo que intenta conocer; hay como una especie de segregación en el acto de conocer. Del mismo modo, hay una especie de segregación en cada presentación intelectual de la verdad religiosa. Ambos –conocimiento y presentación intelectual de la verdad religiosa– no pueden fusionarse en su estado de separación y de distanciamiento; sin embargo, como los árboles, pueden juntar sus ramas por arriba y entremezclar sus raíces por debajo, en una raíz común. La vida es más grande y más plena que el conocimiento, tanto si es adquirido como si es revelado.

Hubo un tiempo en que la Iglesia pudo hacer que algunos hombres

murieran como mártires de la verdad. Sin embargo, siempre he pensado que éste es un término irreal si se aplica a las víctimas modernistas de la Iglesia. Sin el brazo del Estado, el brazo de la Iglesia puede infligir poco sufrimiento físico, de modo que, mientras seamos libres, no se nos puede llamar mártires. Sin embargo, uno puede, ciertamente, sufrir tanto moral como mentalmente, y también en su corazón, por causa del aislamiento. El aislamiento religioso no es bueno para el alma, y el ostracismo implica un sufrimiento muy real para quien siente que la Iglesia católica es su hogar verdadero y que no podría encontrar otro en ningún otro lugar.

La controversia modernista concluyó, en nuestra Iglesia, con la imposición del juramento antimodernista; y, aunque no acepto que se defina con el término de “mártir” a quienes sintieron que era su deber rechazarlo, o a quienes se sometieron a él con dolor y con rebeldía interior, la imposición de dicho juramento fue, en muchos casos, un arma de tortura espiritual. Me atrevería a decir que, actualmente, este juramento es ya tan mecánico que no conturba a nadie; ni siquiera a los que, frente a él, pudieran experimentar positivas dificultades intelectuales. Sin embargo, al principio, el juramento no podía pronunciarse sin plena conciencia de su significado; y no dudo de que esto, a muchos, les ocasionó un sufrimiento profundo.

La causa de este sufrimiento se debió a que el juramento se redactó de modo que expresara justo las contradicciones entre conocimiento y fe que constituyen lo que he descrito como el choque entre una fuerza irresistible y un obstáculo insalvable. El juramento se redactó de forma que nadie pudiera escapar del problema; delimitó rotundamente las doctrinas de la fe y los descubrimientos de la ciencia. Pareció que decía que la diferencia, que la oposición no se resolvería nunca, que los dos campos debían mantenerse siempre separados y antagónicos; y pareció que pedía renunciar a uno de los dos elementos. En este sentido, para algunos debió de ser fácil acatar la imposición del juramento; igual que para otros rehusarla; sin embargo, éstos, que tanto de un lado como de otro encontraron fácil resolver

la alternativa, no comprendieron realmente el problema.

Yo solía mantener, frente al padre Tyrrell, que, si la vida de alguien no da testimonio de su fe, su juramento tampoco. Sin embargo, por supuesto, mi posición requiere una justificación. Hela aquí. Un rey presta su juramento de fidelidad a la constitución; los obispos y sacerdotes pronuncian sus respectivos juramentos: de cumplir los deberes de su oficio y de obedecer a sus legítimos superiores. Los cristianos, por poderes o directamente, juramos, en el bautismo, cumplir las obligaciones de una vida cristiana. Sin embargo, todos estos juramentos o bien se dan vinculados a unas obligaciones determinadas, o bien expresan una sumisión general a la enseñanza de la Iglesia. No contienen ni la expresión de una opinión ni el repudio de determinados hechos o ideas. Comportan guardar silencio cuando sea necesario pero no fuerzan las puertas del alma, ni expresan una actitud intelectual determinada.

Santo Tomás Moro, cuando se enfrentó a la gran alternativa, mantuvo que, aunque uno no puede pensar una cosa y jurar otra, el Estado tiene derecho a pedirle su silencio; y él estuvo dispuesto a satisfacer esta demanda.

En cuanto a la ley del país, aunque todo hombre, que ha nacido y que vive en él, está obligado a seguir dicha ley en cualquier caso por encima de algún sufrimiento temporal; y en muchos casos por encima del desagrado de Dios también; sin embargo, no hay hombre alguno que esté obligado a jurar que toda ley está bien hecha, ni obligado, por encima del desagrado de Dios, a cumplir cualquier punto de la ley que fuera, de hecho, ilegal. ⁽²⁵⁾

Resulta un hecho curioso que la Iglesia, poco después de imponer este nuevo –y para muchos penosísimo– juramento, se enfrentase a la medida tomada por determinados Estados de exigir, a todos sus ciudadanos, un juramento, que suscitaba, en parte de ellos, objeciones

⁽²⁵⁾ Ver su Vida, escrita por el profesor Chambers.

de conciencia por razones religiosas.

Aquí tenemos de nuevo un caso en el que no sólo se intenta asegurar una legítima obediencia en el orden civil, e incluso una cierta medida de silencio, sino que se busca también invadir el fuero interno (*forum internum*) y requerir una adhesión no sólo mental sino también moral. En Rusia, esta adhesión se ha conseguido eliminando todo poder espiritual rival; y, en Alemania, según entiendo, relegando todo interés espiritual al mundo futuro, allende las nubes y sin nada que ver con éste. De una u otra forma, el Estado detenta el control total del ciudadano *en cuanto* ser humano porque es como tal como habita la tierra; y, si el cielo y la tierra no tienen nada en común, entonces, como ser humano, pertenece por completo al Estado, y no a Dios a través de la Iglesia.

Mr. Christopher Dawson dice, en algún lugar, que la Iglesia probablemente simpatiza más con el Fascismo que con el Liberalismo *bourgeois* y de *laissez faire* ⁽²⁶⁾. El Fascismo tiene distintos aspectos, pero lamentaría creer que no hay algunos elementos de la filosofía fascista que son profundamente ajenos al espíritu de la Iglesia. Y, pese a que no puedo dejar de pensar que la imposición, por parte de la Iglesia, del juramento antimodernista *fue semejante* a la reciente imposición de determinados juramentos por parte de los nuevos Estados, sin embargo, la Iglesia todavía tiene, fundamentalmente, para mí, un carácter espiritual que prevalecerá cuando estos juramentos caigan en el olvido. Porque la única cuestión significativa, que, cuando la crisis modernista, no preguntaron ni los abogados de un bando ni los del otro, pero cuya respuesta se dará con el

⁽²⁶⁾ [Nota del traductor] Christopher Dawson (1889-1970) fue un historiador británico que se convirtió al catolicismo en 1914. Una de sus tesis era que las causas últimas de los procesos históricos eran las fuerzas espirituales. Defendió, además, que la Iglesia Católica medieval fue un factor esencial en el nacimiento de la civilización Europea; lo cual le llevó a criticar algunas de las posturas indiscutidas de su tiempo. Su obra principal es *Dinámica de la Historia Universal*.

avance de la vida de la Iglesia, es acerca del bien y del valor espiritual del juramento antimodernista: ¿les hizo ser mejores cristianos o no, a los que lo pronunciaron? ¿Hizo o no crecer la vida de la Iglesia?

En cuanto a mis dificultades personales. Después de la guerra, con todos sus horrores, y del tiempo que dediqué a colaborar en el servicio de los hospitales, en el que procuré que algunos heridos pudieran recibir los últimos sacramentos, y tras toda esta inmensa convulsión del mundo, yo esperaba que se hubieran olvidado de mi insignificante persona, o, en todo caso, haber dado suficientes pruebas de ser cristiana y católica. Pero, en determinados lugares, no fue así. No hace mucho, estuve en el banquillo del juzgado de la policía por mi acción como católica en un caso concreto; y muchos de los que me conocen piensan, probablemente, que hay una curiosa contradicción en algún sitio. Pero bueno, como dicen los italianos, *Pazienza!*

Sin embargo, si bien no deseo en absoluto criticar la acción de la autoridad, hay un punto en el que siento que es justo que hable lo más fuerte que pueda. Es respecto de la mentalidad vulgar de cierta clase de escritores y periódicos católicos. Hoy, por fin, según creen, pueden tirar piedras y fango sin tener que confesarse más tarde por ello. Arrastran sus tesoros interiores de mezquindad y de rencor, desde las zonas ocultas de sus mentes y de sus almas, hasta verterlos fuera para vilipendiar a personas cuya nobleza son incapaces de reconocer, por mucho que hayan incurrido en las equivocaciones que estos pequeños críticos les imputan. Pero es mejor no decir más acerca de gente como ésta.

Non ragionamo di loro
Ma guarda e passa...

Y ahora, unas últimas palabras sobre algunas de las personas con las

⁽²⁷⁾ [Nota del traductor] Sobre Alfred Loisy (1857-1940) ver el *Cuaderno de la diáspora* 18.

que me relacioné durante aquellos años de estrés y de tormenta. Con Alfred Loisy mantuve la amistad hasta el final ⁽²⁷⁾. Siguió su camino, y la Iglesia lo perdió, como él a ella. A mi modo de ver, sus últimos escritos expresan un incremento de su carácter espiritual. Además, sentí que había sugerencias de verdadero valor apologético en su forma de tratar el Evangelio; me refiero a su forma de entender aquellos primeros escritos como principalmente de carácter espiritual, más que histórico. Sobre von Hügel he hablado ya anteriormente ⁽²⁸⁾. Empleó, fielmente, su remedio preferido, la Cruz, junto con su mensaje del “precio” que comporta la vida espiritual (*costingness* era su palabra favorita), tanto en el terreno de la fe como en el de la práctica. Con el Dr. Ernesto Buonaiuti ⁽²⁹⁾ también mantuve la amistad hasta el final. No compartía totalmente su concepción del modernismo del comienzo, porque tenía, para él, un elemento antisobrenatural que me parecía que confundía sobre

⁽²⁸⁾ Ver MWF, pág. 254-259. [Nota del traductor] El barón Friedrich von Hügel (1852-1925) fue hijo de un embajador austríaco en Florencia, donde nació, y de una escocesa convertida al catolicismo. En 1867, su familia se estableció en Inglaterra, donde fue condiscípulo del futuro cardenal hispano-irlandés Merry del Val, que sería acérrimo antimodernista, a diferencia del barón. El tifus le hizo tremendamente sordo pronto. Se casó con una hija de Lord Herbert of Lea, amigo de Gladstone. Tuvieron tres hijas y se nacionalizó británico al estallar la Iª Guerra Mundial. Gran erudito y viajero, se formó en geología y en exégesis. Su director espiritual fue el abate Huvelin, hombre santo, muy libre, que en absoluto atacó a los modernistas y que, en ocasiones, aconsejó asimismo a Miss Petre, a Bremond y a Tyrrell. Hügel se dedicó de pleno a la tentativa modernista, y puso en contacto entre sí a destacadas figuras de la misma: Tyrrell, Miss Petre, Mignot, Loisy, Blondel, Murri, Semeria, etc. Tras la excomunión de Loisy, los caminos de los dos amigos se bifurcaron, aunque nunca rompieron. Su obra principal fue un estudio en dos volúmenes sobre santa Catalina de Génova, *The Mystical Element of Religion* (1908). Tras *My Way of Faith*, Miss Petre publicó: *Von Hügel and Tyrrell. The Story of a Friendship*, con prólogo de Canon Lilley (Londres, Dent & Sons, 1937).

⁽²⁹⁾ [Nota del traductor] Ernesto Buonaiuti (1881-1946) fue historiador y filósofo; fue sacerdote católico y fue excomulgado en 1926; ya en el terreno civil, fue un luchador antifascista. Según Poulat, fue la figura más notable y sorprendente del modernismo italiano. Destinado a enseñar filosofía en el Colegio de la Propaganda

nuestra verdadera finalidad. Sin embargo, cada vez más, reconozco un carácter fundamentalmente espiritual en él, y fue, ciertamente, una víctima, entre el martillo y el yunque, tanto de la Iglesia como del Estado. Alfred Fawkes ⁽³⁰⁾ fue nuestro más firme amigo desde el principio hasta el final, aunque no fue nunca un modernista católi-

de la Fe de Roma, fue profesor de historia eclesiástica en el Apolinar en 1904. Destituído en 1906, se le relegó a un puesto de archivista, del que se le destituyó en 1911 a raíz de sus publicaciones e intervenciones modernistas. En 1915, obtuvo la cátedra de historia del cristianismo en la Sapienza, la Universidad central de Roma. La Santa Sede decretó su excomunión nominativa en 1926. El mismo año, el gobierno fascista lo destituyó de su cátedra a petición de la Santa Sede que, en dicho año, comenzaba las conversaciones con el Estado en vistas al Concordato que iban a firmar Pío XI y Mussolini. La firma de este Tratado de Letrán en 1929 llevó a Buonaiuti a abandonar el sacerdocio. Asimismo, en 1931, rechazó prestar el juramento fascista, por lo que se le expulsó completamente de la Universidad. En 1944, el Santo Oficio puso, por tercera vez, sus *Obras completas* en el Índice. Con la liberación, en 1945, el Gobierno pensó en restituirle en su cátedra, pero no lo hizo debido, de nuevo, a la presión en contra de la Santa Sede. Buonaiuti publicó su autobiografía, *Pellegrino di Roma*, el mismo año de 1945. En ella narra sus conflictos con la jerarquía católica, y declara haberse sentido, pese a la excomunión, “hijo fiel” de la Iglesia. En su testamento dice: “un único ideal ha sostenido constantemente mi vida: reivindicar los auténticos valores cristianos, y contribuir a su transfusión en esta nueva civilización ecuménica cuyos primeros albores ha visto despuntar mi generación”. Según el ejemplo de Tyrrell, y como recuerdo y homenaje a él, quiso que se grabaran en su tumba el cáliz y la sagrada forma (Ver: Émile Poulat, *Alfred Loisy, sa vie et son oeuvre*, Paris, Éd. CNRS, 1960, pág. 338).

⁽³⁰⁾ [Nota del traductor] Alfred Fawkes (1850-1930) estudió en Oxford y fue, primero, ardiente tractariano. Diácono en 1874, pasó al catolicismo al año siguiente y fue ordenado sacerdote por Manning en 1881. Pronto simpatizó con Tyrrell y Miss Petre. Decepcionado por la actitud de la jerarquía durante el período antimodernista, volvió al anglicanismo en 1909. Pensaba que la Iglesia era un “mal necesario” y se sentía más cerca de Harnack que de Loisy, quien incluyó una carta dirigida a él en su libro *Quelques Lettres sur des questions actuelles et des événements récents* (1908). Fawkes publicó, en 1913, un extenso libro sobre lo ocurrido: *Studies in Modernism*. Párroco de una pequeña comunidad en el campo, fue miembro importante de la Modern Churchmen’s Union. Siempre supo conciliar su racionalismo religioso con una piedad y caridad auténticas. Quiso que lo enterraran en Storrington, junto a Tyrrell,

co. También siguió su propio camino, y acabó por volver a su antigua morada, la Iglesia anglicana. Desearía que estuviera ahora aquí y pudiera decirme lo que piensa de esta narración que estoy haciendo. El archidiácono Lilley ⁽³¹⁾ fue el mejor de nuestros amigos anglicanos, tanto de corazón como de mente. Pero nunca tuvo que afrontar el mismo problema que nosotros porque pertenecía a otra Iglesia.

Y ahora, me alegra dejar esta historia dolorosa. La controversia modernista está muerta pero no lo están las grandes cuestiones que se trataron en ella. Tal como ya he dicho, son muchos los que respiran más libremente a través de las ventanas que abrieron aquellos a los que ya nunca se les podrá agradecer lo que hicieron. Con el tiempo, algunos de los que aparentemente sufrieron más daño

como luego haría Miss Petre. (Ver: Émile Poulat, *Alfred Loisy, sa vie et son oeuvre*, París, Éd. CNRS, 1960, pág. 350; y Alec G. Vidler, *A Variety of Catholic Modernists*, Cambridge Univ. Press, 1970, pág. 155-160).

⁽³¹⁾ [Nota del traductor] Alfred Leslie Lilley (1860-1947), originario del Ulster, ordenado en el anglicanismo en 1889, cura párroco en Paddington desde 1900, y luego, a partir de 1911 y de 1913, canónigo de Hereford y archidiácono de Ludow; desde entonces, comúnmente se le llamó el Archidiácono (Canon) Lilley. Se decía de sus sermones, muy estimados por todos: “No contienen ni dogma ni controversia, sólo hablan del reino de Dios”. Autores como Loisy, Laberthonnière, von Hügel y Tyrrell apreciaron su capacidad de comprensión, de síntesis y también de divulgación de las perspectivas “modernistas”. Muy unido a von Hügel y Tyrrell, y de vasta cultura clásica, histórica y teológica, fue, primero protestante evangélico, luego anglo-católico y, al fin, modernista; no protestante liberal. En 1911, Lilley dedicó su libro *Nature and Supernature* a Miss Petre, como reconocimiento de su deuda hacia ella, “de cuyos escritos he aprendido mucho; así como de su valentía tranquila en la fe, de la que aún tengo que aprender mucho más”. Por su parte, Miss Petre, a partir de un determinado momento (1909), confió más en él que en von Hügel. Como resumen, Alec Vidler, para precisar su forma de ser, aventura que, si Lilley hubiera sido un modernista católico romano, su destino hubiera sido como el de Monseñor Mignot (Ver: Émile Poulat, *Alfred Loisy, sa vie et son oeuvre*, París, Éd. CNRS, 1960, pág. 376; y Alec G. Vidler, *A Variety of Catholic Modernists*, Cambridge Univ. Press, 1970, pág. 126-133).

serán reconocidos como los pioneros de una espiritualidad cristiana más grande y más plena. Si lucharon, no fue para autojustificarse. Éste es un mundo de sombras; la Iglesia ofrece refugio por un lado, y la ciencia lo ofrece por otro; refugiarse, en una o en otra, es siempre excluir; y, además, todo refugio debe caer cuando le llegue su turno.