El Intelectual Católico en la sociedad actual

por

Pedro Lain Entralgo

I. Hace algunos años me propuse definir con cierta precisión la consistencia del tipo humano que solemos llamar «intelectual católico». A la pregunta «¿En qué consiste ese modo de ser hombre?», respondí: «Es intelectual católico quien habitual y vocacionalmente practica en el seno de la Iglesia el ofrecimiento de la verdad humana al Dios Uno y Trino.» Sin un contacto vivo con la verdad que el hombre puede conocer, sea esa verdad la de un enfermo, la de un contrato civil o la de una Epístola de San Pablo, nadie puede ser llamado «intelectual»; sin un ofrecimiento íntimo o expreso de esa verdad al Dios Uno y Trino, aunque sea otro hombre quien humanamente la haya descubierto o creado, y sin la fiel pertenencia a la Iglesia, nadie merecerá el nombre de «intelectual católico». Este es, en suma, un «cooperador de la verdad», según la hermosa expresión de San Juan; y así tanto puede serlo el que enseña las primeras letras, sabiendo lo que hace, como el que especula originalmente sobre la realidad del hombre o acerca de la Santísima Trinidad.

No puedo ni debo exponer aquí la estructura que a mi juicio posee esa faena de «ofrecer la verdad» al Dios Uno y Trino. Me creo obligado a considerar, en cambio, los diversos modos de realizarla. En tiempos distinguí dos, dependientes de la materia en que se ejercita el acto de conocer: el modo de los intelectuales católicos **in divinis,** teólogos, en el sentido más genérico de esta palabra, y el de los intelectuales católicos **in creatis,** filósofos de toda laya, escritores y cultivadores de alguna de las varias ciencias particulares de la verdad profana, más copiosas y especializadas cada día. Hoy, en cambio, creo preferible distinguir otros dos, dependientes no de la materia investigada o conocida, sino de la viviente y cambiante relación del hombre con ella: el modo del intelectual católico «confinado» y el del intelectual católico «arrojado». Dos adjetivos —confinado, arrojado— que pretenden ser descripciones condensadas o «tipos ideales», en el sentido de Max Weber, no juicios de valor. Bajo uno y otro se puede ser miserable o egregio; con uno y otro se puede alcanzar gloria y condenación.

Llamo «confinado» —o tradicionalista, o aproblemático— al intelectual católico que para existir íntima y socialmente como tal necesita incluirse o encerrarse —«confinarse»— en una tradición secular sobreañadida a la de la Iglesia. La Iglesia es por esencia tradicional. Más aún: la tradicionalidad de la Iglesia no es sólo dogmática; es y debe ser también intelectual y social. No conviene que la vida externa de la Iglesia —la formación intelectual de sus sacerdotes, su liturgia, sus gustos artísticos, sus instituciones y costumbres— sea «puesta al día» cada mes o cada año. Quede esto claro. Pero siendo así, habiendo de ser así la vida de la Iglesia, hay hombres de tal manera temerosos de la novedad y la inseguridad del siglo, que necesitan defenderse, por encima de la tradición ineludible, con la envoltura de una tradición super-erogatoria, sobreañadida, perteneciente a una época o a un lugar muy determinados;

y metidos dentro de esa doble coraza, dicen, y a veces gritan: «Todo lo que hay más allá de mis costumbres es el error, el mal, la confusión.» Son con frecuencia buenos católicos y aman sinceramente a la Iglesia, pero acaso con igual frecuencia olviden que ellos no son y no pueden ser toda la Iglesia.

Llamo, por contraste, «arrojado» —o innovador, o problematizante— al intelectual católico que para existir íntima y socialmente como tal necesita desprenderse de toda tradición que no sea aquella a que por modo ineludible obliga la sincera permanencia a la Iglesia. En cuanto católico, él es tradicional, aunque aspire a serlo sólo **in necessariis**, como del imperativo de la unidad decía San Agustín. Pero tanto como tradicional quiere y necesita ser «arrojado», y suele serlo en doble sentido: porque se le arroja de los confines de aquella tradición sobreañadida que antes mencioné —con voluntad no infrecuente de arrojarle hasta de los confines de la misma Iglesia— y porque su vocación personal de aventura le inclina con fuerza al arrojo de vivir entre los bienes y los peligros de su irrenunciable morada temporal. Como respondiendo a la voz que el confinado lanza desde el interior de su doble armadura, el arrojado, desde su posición escotera y desamparada, dice así: «Todo lo que, salvada la necesaria fidelidad, no sea libre y creadora vida en el mundo, todo eso es rutina muerta, repetición inerte e ineficaz.» Y a veces procede, forzoso es reconocerlo, sin discernir con atención suficiente el límite que para el católico debe siempre existir entre la novedad y la tradición.

Creo que uno y otro modo de ser intelectual católico, el «confinado» y el «arrojado», son complementariamente necesarios en la vida histórica de la Iglesia. Sin católicos «confinados», todo el monte parece ser orégano; sin católicos «arrojados» —Santo Tomás y San Juan de la Cruz lo fueron en su tiempo—, todo el monte es erial. Pero antes de estudiar la posible convivencia de entrambos en la so-

ciedad actual, bueno será que examinemos las facilidades y las dificultades que esa sociedad ofrece u opone a la cabal realización de la vida intelectual católica.

II. Basta asomarse con los ojos abiertos a la ventana de la casa propia para advertir la notable diferencia que existe, desde el punto de vista del intelectual católico, entre la actual situación histórica del mundo y la que imponía el mundo en la segunda mitad del siglo XIX y los primeros lustros del XX. Esa diferencia atañe tanto a la conciencia de la instalación del hombre en el curso de la historia como al estilo con que ha de ser cumplida la obra intelectual; en términos de trabajo material, tanto al suelo sobre el que el pie se apoya como al aire con que la mano opera.

Hace seis u ocho decenios, cuando la tónica del mundo era el progresismo secularizado, el cristiano y, **a fortiori**, el católico, solían pasar por hombres «retrasados» o «reaccionarios». En cuanto modo de ser hombre, el cristianismo habría tenido su ocasión y su vigencia hasta el orto del mundo moderno, o a lo sumo hasta el siglo XVIII; pero desde que el ser humano pasó su minoridad, según la expresión famosa de Kant, y aprendió a pensar y obrar por sí mismo, el cristianismo sería no más que una experiencia histórica rebasada, caduca y en extinción. Duraría tan sólo mientras el grueso de los hombres se habituase a vivir racionalmente. Cambiarán las cosas de manera radical cuando en el siglo XX se quiebre en las almas la creencia progresista. Carente de una visión de la historia bien determinada y coherente, el hombre del siglo dejó de saber a ciencia cierta lo que es históricamente oportuno, y el cristianismo volvió a gozar de una opción a la actualidad. Sucesos como la «primavera litúrgica» de la Alemania del veintitantos o como la publicación de ciertos párrafos de **El espíritu de la letra**, de Ortega —valgan esos dos ejemplos tan dispares— hubieran sido poco concebibles veinte

años antes. Mas no porque el tenor del mundo se hubiese hecho cristiano en esos años, sino porque, roto el canon progresista de la oportunidad histórica y no sustituído por otro, todo podía ser actual, y así pudieron coexistir con análoga pretensión de actualidad la mencionada «primavera litúrgica» o el primer auge de la Acción Católica, el comunismo y el fascismo. A pesar del satélite artificial y del hundimiento del fascismo, no parece que las cosas hayan cambiado mucho.

Paralela a esa mudanza en la conciencia histórica, conexa con ella, se ha producido otra en el estilo de la obra intelectual. Hasta la guerra de 1914, el hombre del siglo —así parecía exigirlo el espíritu del tiempo— se movía en un plano preponderantemente «doctrinal», tocante a los saberes que suelen llamarse racionales o a su negación en nombre de una «Vida» antirracional, enemiga de la razón. Era el intelectual, a la manera racionalista o a la vitalista, el «hombre al uso que sabe su doctrina», del tan sabido verso de Antonio Machado. Para un hombre así, el tema religioso más inmediato había de ser, casi por necesidad, el de las relaciones entre la ciencia y la fe. Muy otro ha venido siendo el clima del mundo desde la postguerra de esa guerra decisiva. Si no temiese ser mal entendido, por el abuso que de la palabreja se ha hecho en estos últimos años, yo diría que desde entonces el hombre se mueve en un plano preponderantemente «existencial», relativo a zonas de la realidad humana y de la realidad en general previas a la razón doctrinal o científica, tocantes a la real incardinación de los saberes en la existencia concreta del hombre que los posee. Es verdad que el hombre de nuestro tiempo ha seguido haciendo ciencia, y a veces de modo portentoso: bastará recordar los nombres de Planck, Einstein, Heisenberg, Schrödinger, de Broglie y Fermi. Pero la ciencia de hoy ha perdido su pretensión de saber decisivo y absoluto. Léanse atentamente las conferencias de Planck

tituladas «La esencia del libre albedrío» y «Religión y ciencia natural», y ellas, a título de ejemplo fácilmente ampliable, convencerán de lo que ahora digo.

III. Vengamos ahora a nuestro problema: la situación del intelectual católico en la sociedad actual. ¿Cuál es? Toda situación ofrece al cristiano un determinado sistema de facilidades y dificultades en orden a la realización social de su vida religiosa. Pues bien: ¿cuáles son las facilidades y las dificultades que la actual situación del mundo ofrece u opone al intelectual católico?

Aquí sería muy pertinente una exposición sinóptica de los diversos exámenes de conciencia —de conciencia intelectual e histórica, claro está— que por todos y para todos han venido haciendo los pensadores de nuestro tiempo: Ortega, Jaspers, Huizinga, Zubiri, Rüstow, Marías y tantos más. Ese retablo nos permitiría contemplar con claridad e integridad el sistema de las dificultades y las facilidades que el intelectual católico encuentra hoy en el mundo. Menos ambicioso, voy a limitarme a un par de apuntes capaces de orientar y sugerir.

Todas las facilidades que el mundo ofrece hoy al intelectual católico pueden tal vez ser reducidas a la fórmula con que Merleau-Ponty resumía hace pocos años su análisis de nuestra situación espiritual: más que otra época cualquiera, nuestra época —decía Merleau-Ponty— ha hecho la experiencia de la contingencia. Contingencia del mal y del bien, contingencia del curso de la historia: el progreso ya no parece necesario con una necesidad metafísica. Contingencia, a la postre, del ser: «Ciertamente, los seres que llamamos hombres, definidos por los caracteres físicos que todos sabemos, tienen también en común una luz natural, una apertura al ser que hace comunicables a todos ellos y sólo a ellos las adquisiciones de la cultura. Pero esa chispa que encontramos en toda mirada humana se ve tanto en las más crueles formas del sadismo como en la

pintura italiana. Ella es la que hace que todo sea posible para el hombre, y hasta el fin. Respecto de la realidad del ser humano, nuestro tiempo se halla tan lejos de una explicación por lo inferior como de una explicación por lo superior.» Tan inaceptable parece explicar la «Gioconda», por la historia sexual de Leonardo, como explicarla por cierta noción divina de la cual Leonardo hubiera sido instrumento, o por cierta capacidad de belleza inherente a la naturaleza humana. El hombre actual, en suma, no puede aceptar lo absoluto, porque sólo conoce lo contingente.

Dejemos ahora el problema de si esta situación espiritual del hombre de hoy es superable o no. Aceptemos, por otra parte, la objeción inmediata: que no todos los hombres actuales son así, porque tanto los cristianos como los marxistas creen y piensan moverse más allá de la contingencia. Pero todo esto no impide que el juicio de Merleau-Ponty sea temáticamente certero para muchos hombres de este tiempo y aproximativamente válido —esto es lo decisivo— para expresar la tónica espiritual de nuestra situación histórica, el estilo o aire comunal del mundo en que nos movemos. Lo cual, ¿no vale tanto como afirmar que este mundo nuestro, precisamente por su «vacío de absoluto», ofrece facilidades específicas a la existencia social del intelectual católico? Para el hombre que estima contingentes y no más que contingentes sus saberes y hazañas, la realidad no puede ser sino una de estas dos cosas: o misteriosa o absurda. Ahora bien: con quien admite o se halla próximo a admitir lo misterioso, el cristiano puede dialogar de manera inmediata. Si con fruto o sin él, eso dependerá, ante todo, de lo que el cristiano mismo sea y diga.

Creo que la historia contemporánea del mundo occidental ofrece en número suficiente sucesos confirmadores de mis palabras. Cada cual podrá aducirlos en el interior de su mente; yo me conformaré recordando el auge del prestigio secular del Pontificado desde hace algunos decenios. El cuadro quedaría incompleto, sin embargo, si en

él no quedasen sumariamente consignadas las dificultades que nuestro mundo opone a la realización social de la vida intelectual cristiana. La predicción de Cristo en el Evangelio de San Juan —«En el mundo padeceréis opresión» (Jo., XVI, 33)— no deja de cumplirse hoy, y la violencia y la zozobra siguen siendo indisolubles compañeras de la franquía. ¿Cómo desconocer lo que para el cristiano, intelectual o no, es la vida allende el telón de acero? El mundo, en verdad, dista mucho de ser puro jardín —y distará siempre de serlo.

Me ocurre pensar que las dificultades opuestas por el mundo actual a la vida social del intelectual católico pueden ser referidas a este doble fundamento: por parte del mundo, la exasperación de la creencias seculares; por parte del cristiano, el temor, muchas veces excesivo, al libre despliegue histórico de las «potencias del siglo».

Alguien dirá para su coleto que invocando una exasperación de las creencias seculares contradigo lo anteriormente expuesto. ¿No habíamos quedado en que las creencias seculares del hombre actual han perdido vigor? El intelectual de 1880 —Helmholtz, Wundt, Renan, Berthelot o Cajal— **creía** en el valor absoluto de la ciencia humana; el intelectual de 1950 **cree** que se mueve y que no puede dejar de moverse en lo contingente. La atenuación de la creencia en el valor de lo humano es incuestionable. ¿Cómo, entonces, puede hablarse, con relación a nuestro tiempo, de una exasperación de las creencias seculares? Y sin embargo, así es. Acaece, en efecto, que en la realización social de sus creencias los hombres recurren a la violencia tanto más, cuanto menos íntima y vigorosamente creen aquello que dicen creer. Una sociedad que crea «de veras» que el progreso de la razón secularizada **va de soi**, no perseguirá a los cristianos: se limitará a hacer lo suyo y a sonreír, viéndoles creer irracionalmente en la transubstanciación o en el pecado original. Pero si esa sociedad ha empezado a creer sin firmeza y no ha dejado de creer del todo en la

inexorabilidad del progreso hacia el imperio de la razón natural, entonces —es seguro— sentirá que sus vacilantes creencias se crispan y exasperan ante la realidad de cuanto las contradice, vivirá la tentación de combatir con la violencia todo lo que le haga presente su propia debilidad interior, y a menudo cederá a esa tentación y será crispada y exasperadamente violenta. Lo que solemos llamar fanatismo —la expresión impaciente y violenta de una creencia— no es otra cosa, en el fondo, que una forma de la poca fe. Tengo por seguro que la persecución de los cristianos y el establecimiento de trabas a su operación social, hoy como ayer, bajo Kadar y bajo Nerón, no son sino consecuencia de la exasperación de una creencia secular que ha empezado a cuartearse. No sólo por esto, mas también por esto suele ser semilla la sangre de los mártires.

En las zonas donde las creencias seculares del mundo moderno perviven vacilantes y crispadas, la sociedad actual opone dificultades, a veces graves, a la vida del intelectual católico. Nada más patente, a mi ver. Pero a esas dificultades ¿no se añadirán en otras zonas las consecutivas al temor excesivo del cristiano a las fuerzas del mundo o, con otras palabras, a la escasez de su confianza en la virtualidad histórica del Cristianismo? A los cristianos nos ha dicho Cristo que las puertas del infierno «no prevalecerán» en el mundo. Debemos creer en ello como creemos en la realidad de la transubstanciación o en la del pecado original. A veces, sin embargo, flaquea nuestra fe en la verdad del **Non praevalebunt** y en la eficacia de las armas espirituales con que hemos de hacer cierta y real esa profecía hasta la consumación de los siglos, y caemos en la tentación de sobreañadir a nuestras armas espirituales otras de carácter peligrosamente secular. La Iglesia ha recibido del mundo moderno tres graves heridas: la Reforma, la secularización y el modernismo. Es razonable, por tanto, su actitud de recelo y cautela frente a ese mundo; es natural que el temor al peligro del mundo se haya hecho

más intenso en la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros lustros del XX. Pero tan razonable atenimiento al temor, al recelo y a la cautela, ¿no habrá suscitado en el alma de algunos católicos la tentación de poner excesiva confianza en los medios no espirituales de su operación en el mundo? Y ello, ¿no habrá aumentado con otras nuevas las dificultades que la sociedad actual opone a la vida, a la movilidad y a la eficacia del intelectual católico?

IV. Tales interrogaciones nos llevan como de la mano al punto final de mi reflexión: la situación del intelectual católico en la actual sociedad española, el sistema de facilidades y dificultades que ese intelectual encuentra **hic et nunc.** Más de uno pensará que acabo de cometer un grosero error. ¿Dificultades? ¿Acaso un intelectual católico puede hallar dificultades en la actual sociedad española? En esta sociedad, ¿no ha llegado a ser mínima o nula para el católico, intelectual o no, la «opresión del mundo»? Para responder a tan probables e inmediatas objeciones, volvamos a la distinción propuesta al comienzo, y contemplemos la situación de los intelectuales católicos, según sean «arrojados» o «confinados».

No sé lo que hoy sería una sociedad cristiana, católica, en la cual fuesen los católicos «arrojados» los que diesen el tono de su vida intelectual. Tampoco sé si una sociedad tal habrá existido alguna vez, aunque pienso que no debió de hallarse muy lejos de ella la de los siglos XIV y XV. Sí conozco, en cambio, una sociedad católica obstinada en convertir el «confinamiento» en norma: es la nuestra, hoy. Pues bien: en tal sociedad, el intelectual católico apenas puede ser «arrojado» más que en la primera de las dos acepciones que antes señalé. En doble sentido es «arrojado» un intelectual católico al que convenga tal epíteto —decía yo—: porque se le arroja allende los confines de la tradición secular sobreañadida a la tradición de la Iglesia, y porque su vocación personal le inclina al arrojo de vivir

entre los bienes y los peligros del mundo. Contra lo primero no puede quejarse: en cuanto católico, él no quiere más tradición que la de la Iglesia, y si acepta otra —y aunque la ame, además de aceptarla—, lo hace a conciencia del carácter aleatorio, contingente y revisable de todas las tradiciones seculares. Lo grave comienza cuando los católicos con vocación de «confinados» se afanan por vestir de fuerza la secreta y no confesada debilidad interna de su vida espiritual, y tratan de arrojarle, no sólo de la tradición sobreañadida, sino de la Iglesia misma. Será inútil que el «arrojado» diga: «Soy católico sincero, acepto el magisterio de la Iglesia, doy a la censura eclesiástica mis escritos cuya materia lo requiere.» Sí, será inútil; porque en una sociedad católica resuelta al «confinamiento», nunca dejará de tener eco y eficacia la voz de los «celosos» o «seguros» —así los llaman—, para quienes sólo dentro de tal o cual confín secular se puede ser católico; y así, el «arrojado» llegará a serlo **de facto**, ya que no **de iure**, de una vida católica oficial demasiado inquieta ante la perspectiva de no ser vida católica «confinada». Con lo cual nuestro hombre sólo podrá ejercitar su arrojo y su oblación en los sotos invisibles de su intimidad personal, allá donde no impera otro confín que el impuesto por la propia fe, o, a lo sumo, en el círculo recoleto de algunos cristianos de buena voluntad.

El intelectual católico «arrojado» conoce así la «opresión del mundo» en el seno de la actual sociedad española. ¿La conocerán también los intelectuales católicos «confinados»: el teólogo, el filósofo, el escritor o el hombre de ciencia que por vocación o por temor se esfuerzan por vivir recluídos dentro de una tradición secular sobreañadida a la de la Iglesia, y aun por convencer a todos de que esas dos tradiciones son mutuamente consustanciales? Me atrevo a sostener que sí. Impuesta por su misma situación, en medio de la facilidad externa y del triunfo ocasional, esos hombres sienten la desazón de un doble vacío, un vacío exterior y otro interior. Exteriormente les falta el mundo,

y con ello su razón de ser. Si es deliberado y voluntario, mi confinamiento supone la realidad de aquello frente a lo cual yo me confino. La vida monacal, valga este ejemplo, supone y aun exige un **saeculum** circundante, y menguado sería el monje empeñado en aniquilar ese siglo en el cual no quiere vivir; más aún, una parte de la alegría del monje proviene de la compañía que le presta, en cuanto sigue existiendo, aquello a que él ha renunciado. Pero si el «confinado» se obstina en la aniquilación virtual del mundo, desconociéndolo o vetándolo, ¿podrá evitar el resto de una existencia en desazonante soledad? La iracundia condenatoria y falsamente apostólica de muchos de nuestros «celosos», ¿será, por ventura, la desazón de un «confinamiento» en soledad, carente de verdadera razón de ser y crispado por buscarla? Vacío exterior y, por añadidura, vacío interior, porque la mente del intelectual, como el organismo de cualquier hombre, necesita alimentos frescos para seguir viviendo saludablemente. ¿Es verdadero intelectual aquel en quien lo nuevo no despierta un deseo encandilado y vehemente de examinarlo según la verdad? «Deléitase el hombre por modo sumo —decía Santo Tomás de Aquino, intelectual de raza— con las novedades que encuentra o aprende» (**Summa**, I-II, q. 32, a. 8). Y sin ese deleite, agrio y dulce a la vez, su pobre alma termina siendo —acaso en medio del halago oficioso— vacío y soledad.

Dije antes que estos dos modos de ser intelectual católico, el «confinado» y el «arrojado», son complementariamente necesarios en la vida histórica de la Iglesia. ¿Será posible que uno y otro dialoguen o disputen en conviviente caridad? Sin querer viene a las mientes la cimera y tan sabida consigna de San Agustín: **In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.** Todos la repetimos y todos parecemos aceptarla con ademán beato. Mas para que esa **caritas** que proclama San Agustín sea en nosotros verdadera —y por tanto operativa— es preciso que acep-

temos la total realidad de aquello con lo cual hemos de ser caritativos; tanto, pues, la **unitas** a que obliga lo que para todos debe ser necesario, como la **libertas** que pide lo que para algunos o muchos puede ser dudoso. Sin esa libertad efectiva en lo dudoso —dicho de otro modo: sin campo suficiente para que el arrojado pueda libremente ejercitar su arrojo y su oblación—, nuestra caridad será tan sólo un piadoso nombre de nuestro amor a lo que es como nosotros; en último extremo, de nuestro amor a nosotros mismos. ¿No será la vida de muchos de nuestros «confinados» aquel seductor «abismo — donde me enamoraba a mí mismo» que tanto dolía a Quevedo? Lo que llamamos «amor al prójimo», ¿acaso no es con demasiada frecuencia una simple forma proyectiva de nuestro «amor propio»? He aquí un punto de meditación que siempre debiera estar presente en el alma de cuantos, por llamarse cristianos, deben saber que han nacido y renacido para el amor.