



LA FILOSOFIA EUROPEA (1830-1870) Y EL CONCILIO VATICANO I

PATRICIO PEÑALVER SIMO

INTRODUCCION

La tarea de historiar la filosofía de la etapa que ahora estudiamos presenta a la vez una dificultad y un aliciente.

La dificultad procede de la complejidad del panorama de las ideas en dicho momento de la vida occidental, y especialmente europeas, y de la extraordinaria riqueza y heterogeneidad de los factores sociales y de evolución económica. Estos elementos hacen de ese tiempo una época especialmente difícil de reducir a un esquema interpretativo apropiado. Pero es que, además, nuestra misma proximidad impide tener la suficiente perspectiva para advertir las líneas maestras. Y, por fin —y quizá aquí reside la mayor dificultad— el hecho de encontrar nosotros en las luchas de esa época las raíces de nuestras propias polémicas hace que nuestra visión del siglo anterior no consiga liberarse de un alto índice de subjetividad y solo en muy poca medida logre alcanzar el necesario carácter de interpretación común. Se trata de un fenómeno peculiar de la historiografía filosófica —que ya ha sido señalado en algunas ocasiones—: la filosofía del s. XIX nos aparece hoy historiada en versiones e interpretaciones a veces muy diversas, como si no hubiera sido alcanzada una comprensión histórica suficiente.

Pero a la vez, de esas mismas circunstancias procede también un aliciente. El historiador se encuentra ante un material verdaderamente primario e intocado, sobre el que elaborar una interpretación. Faltan aquí los tópicos historiográficos y las tradiciones interpretativas que muchas veces facilitan, pero que otras

oscurecen e inmovilizan la que debiera ser fluente y progresiva —según el cambio del sujeto historiador— comprensión historiográfica de un tiempo determinado.

En nuestro caso de ahora vamos a tratar de dar una visión crítica de las tendencias dominantes, para intentar buscar luego en la diversidad de las corrientes lo que pueda haber de común en ellas en cuanto a la actitud filosófica y sus objetivos; examinaremos luego las relaciones e implicaciones entre el proceso teológico y el desarrollo filosófico, para analizar en fin —teniendo en cuenta la ocasión para la cual ha sido escrito este trabajo— la actitud de la Iglesia Católica con relación a los filósofos de la época.

I. LAS ETAPAS DE LA HISTORIA SOCIAL

Al poner nuestra atención en el panorama filosófico en el que se prepara y desarrolla el Concilio Vaticano I, se advierte pronto que tenemos ante nosotros una etapa bastante claramente delimitada, que puede por tanto tomarse como el ámbito temporal que abarcará nuestro estudio. Nos referimos al período comprendido entre los años 1830 y 1870.

En efecto, el momento de 1868-73 constituye una articulación muy característica en la historia general del siglo XIX. Hasta esas fechas el proceso de las ideas y los cambios sociales a lo largo de la centuria puede describirse como una continuada resistencia de reacción frente a la carga de ideas sociales nuevas que la Revolución Francesa había puesto en el horizonte de las gentes europeas de fines del XVIII. El momento culminante inicial de la reacción tiene su expresión en el hecho político del Congreso de Viena (1815), que logra aunar a los Príncipes contra las repercusiones de una nueva mentalidad, difusa pero irrefrenable, que amenaza destruir los valores y las estructuras del Antiguo Régimen. Sin embargo, junto al éxito político de la reacción, va a aparecer un fenómeno de desarrollo de enorme influencia como factor de cambio social, cuyo proceso no podemos ya perder de vista a lo largo del siglo si queremos explicar la línea de los acontecimientos. Nos referimos al nacimiento de la técnica industrial. En la primera veintena del siglo surgen, en efecto, nuevas técnicas industriales en el campo textil, de las fundiciones y de las máquinas de vapor, culminando en 1825, con el ferrocarril. Esto va a traer consigo por lo pronto el comienzo de la época de las grandes industrias que sustituyen al anterior capitalismo de mercaderes; pero aquella primera revolución industrial va a dar también ocasión a que se reemprenda el proceso de las ideas revolu-

cionarias, contra las que se había instaurado en Europa un sistema de entente internacional, configurado por Metternich, cuyo objetivo anti-revolucionario se declaraba explícita y claramente en el documento de la "Santa Alianza". El proceso revolucionario da un paso adelante con la revolución de 1830, en Francia, que puede considerarse el símbolo de la burguesía romántica, larga en los ideales y corta en las realizaciones, y que en gran parte se sentirá pronto rebasada por los socialistas. En nuestro país, esto ocurrirá con el retraso de unas décadas; como ha dicho V. Rodríguez Casado (en sus "Conversaciones de Historia de España", Barcelona, 1963, II, p. 161), en España el s. XVIII termina con la muerte de Fernando VII, en 1833. Sólo entonces puede decirse que se presentan con efectividad las ideas de la Revolución francesa del 89; y es a lo largo del reinado de Isabel II cuando puede decirse que surgen —hacia 1848— movimientos atribuibles a esa típica burguesía romántica, mezcla de oportunismo y de utopía.

Pero en esa fecha, 1848, se advierte en distintos países europeos que hay que contar con un elemento nuevo: los obreros son conscientes de su fuerza y empiezan a mostrarse capaces de una acción más eficaz que la de los revolucionarios románticos: las convulsiones de Francia en esas fechas pueden ser calificadas como revolución socialista. Sin embargo, el camino va a ser todavía largo, y la reacción no se hace esperar: en 1852, Napoleón III está en el poder. Hay que esperar a 1868-73, para que pueda afirmarse que el camino de una nueva mentalidad social está abierto definitivamente. La instauración de la III República Francesa es una consecuencia política de la nueva situación. Incluso en España se acusa la capacidad convulsiva de las nuevas fuerzas, en fenómenos bien sintomáticos —como el de la I República—; pero aquí el proceso continúa más lento y problemático, con la vuelta de la línea "moderada", a partir de 1874, con la Restauración. Sin embargo, en la historia general europea, el 70 puede tomarse como un fin de etapa, pues a partir de él será ya un hecho irreversible la presencia de unas concepciones sociales que van a determinar muy específicamente nuestro mundo contemporáneo; es la acción de los marxistas y del sindicalismo revolucionario. Esta acción se desencadena en la nueva situación de la segunda revolución industrial (apoyada en las nuevas fuentes de energía: el petróleo, la electricidad y el gas), y precisamente como contrapunto al fenómeno socio-económico del gran capitalismo financiero que entonces comienza. Es también entonces cuando se produce el hecho político general más significativo de la vida europea: el triunfo, con Bismarck, del nuevo ideal nacionalista, que caracterizará asimismo nuestro tiempo, al menos hasta 1940. Todo ello nace, como de-

timos, en 1870, que resulta así una fecha tope significativa. Es el período anterior a ella el que aquí nos interesa.

Por otro lado, y desde el punto de vista de la historia de la teología, la fecha es también expresiva de una articulación decisiva en la actitud y el pensamiento teológicos, señalada por la celebración del Concilio Vaticano I, fruto de una línea de orientación del Magisterio mantenida a lo largo del prolongado pontificado de Pío IX, que comienza en 1846. Pero dicho pontificado forma continuidad con el que precede, de Gregorio XVI (1831-46), constituyendo por tanto ambos —a juicio de Hocedez, en su “Histoire de la Theologie au XIX siècle”— el período medio de la teología en dicha centuria, caracterizado por el florecimiento de los estudios teológicos, que salen así de su crítica situación anterior. Al mismo tiempo, la sucesión de Pío IX por León XIII, en 1874, significa el comienzo de una etapa diferente, con planteamientos y actitudes muy distintas. Parece, pues, que es el período 1830-70 (tomando esas fechas límites con cierta flexibilidad) el que, por ser el tiempo de preparación del Concilio y corresponder además a una etapa homogénea en la historia general de la sociedad, debe ocupar nuestra atención.

Y es ahora, en este contexto, cuando podemos preguntarnos por la situación de la filosofía.

II. LAS TENDENCIAS FILOSOFICAS DOMINANTES

En esta etapa de las décadas centrales del s. XIX las corrientes de pensamiento son tan plurales y heterogéneas que sólo puede hacerse una descripción mínimamente esclarecedora de las mismas, introduciendo en el conjunto una ordenación en grupos de tendencias, caracterizados cada uno por un determinado modo de entender la tarea y objetivo de la filosofía. Nos parece que todo el panorama queda bien asumido en cinco apartados: la explicación por la razón, la explicación por la tradición, la crítica del orden socio-económico, la explicación por la ciencia y la explicación por la decisión existencial; y habría que añadir un apartado más, recogiendo otras tendencias que en el contexto del período aparecen como marginadas, pero que más tarde revelarán virtualidades insospechadas.

a) *La explicación por la razón*

El grupo de tendencias más importante desde el punto de vista de su valor especulativo, y por tanto de más significación para la historia de la filosofía, es el amplio conjunto de autores y corrien-

tes que deriva históricamente de Hegel. La tesis nuclear de la filosofía hegeliana es una identificación de realidad y pensamiento, pero entendiendo la realidad en su acepción más abarcativa, es decir incluyendo lo singular concreto y lo histórico deviniente; esta realidad enriquecida exige una razón amplificadora en capacidades y funciones, y efectivamente la "Vernunft" hegeliana rebasa con mucho la clásica noción de razón como facultad, para convertirse en la Idea dinámica que configura en su movimiento la multiforme realidad. La novedad que esta posición trae a la historia del espíritu consiste en que ahora se pretende que la razón —ampliada "metafísicamente"— lo asuma todo, incluso el campo tradicionalmente reservado a la fe. Más que de una negación de lo religioso, se trata de una asunción de lo religioso por la Razón. La religión sigue teniendo su lugar en el orden de la representación, pero el momento superior, el del concepto, es de la filosofía. Esto es, sin embargo, lo que no debe olvidarse: en el pensamiento de Hegel permanecen encerradas, como dos virtualidades, la dimensión religiosa y la dimensión racional. Hasta tal punto que toda la problemática que se suscita en la escuela hegeliana a raíz de la muerte del maestro arranca de la discusión en torno a ese punto concreto; la cuestión estaba en ver si el sentido de la filosofía hegeliana consiste en proporcionar una justificación especulativa a las creencias religiosas o, si por el contrario consiste en sustituir la religión por la filosofía. La primera interpretación es la que mantuvieron desde el principio los más inmediatos discípulos de Hegel, que luego fueron conocidos como "la derecha hegeliana", y también como los "viejos hegelianos". Göschel, Conradi, Gabler y el teólogo de la Escuela de Tubinga, Federico Christian Baur, fueron los primeros, constituyendo una generación que desaparece hacia 1860; todos ellos utilizan el hegelianismo para abordar especulativamente temas como la naturaleza de lo sobrenatural o la inmortalidad del alma. Sucesivamente aparecen otros autores de esta misma línea, que todavía viven en 1870: Bruno Bauer, en su primera época, iniciador de la "Revista de Teología Especulativa", en 1836, que polemizó contra la recién nacida corriente de la "izquierda"; Rosenkranz, el biógrafo de Hegel; y los historidores Erdmann y Kuno Fischer.

Junto a esta tendencia, que se consideraba "ortodoxa" y que políticamente se mantenía afin al régimen oficial prusiano, empieza a surgir, en la segunda generación aludida, un movimiento crítico que pretende acentuar la dimensión "naturalista" de Hegel. Es la "izquierda hegeliana", que puede considerarse comienza con la publicación, en 1835, de la "Vida de Jesús" de David Federico Strauss, para quien los contenidos religiosos son *mitos* que expresan esperanzas o impresiones de una sociedad determinada;

en 1872, Strauss sigue insistiendo (“La antigua y la nueva fé”) en negar el pretendido carácter sobrenatural de lo cristiano, al mismo tiempo que afirma la religión como un sentimiento de referencia y veneración hacia el Todo del Universo. En el mismo sentido, Bruno Bauer, en su segunda época, niega toda “Jenseitigkeit” (“allendidad”). Tanto uno como otro siguen siendo, sin embargo, políticamente conservadores.

Contemporáneo de los anteriores, Luis Feuerbach, en la misma línea de “izquierda hegeliana”, va radicalizando más y más la dimensión humanista frente a la teísta, viéndose así conducido a una postura contrapuesta a la de Hegel. Ya en 1839, él mismo es consciente de su evolución en la “Crítica de la filosofía hegeliana”; unos años después, publica sus dos obras más importantes, “La esencia del cristianismo” y “La esencia de la religión”, en las que lo religioso es entendido como la conciencia que el hombre tiene de la infinitud de la especie humana; la infinitud, por tanto, está en el hombre, ponerla en ese otro que llaman Dios es simplemente una ilusión. Feuerbach, que ya había explicado en “Principios de la filosofía del porvenir” que la tarea de la filosofía es “considerar lo finito como no finito”, acaba, en sus últimos escritos, próximos ya a 1870, insistiendo en que los fundamentos de toda moral y de toda política son exclusivamente antropológicos, y no teológicos. Sin embargo, desde 1845, Feuerbach era criticado a fondo, como falta de proyección activa, por un joven hegeliano alemán, entonces residente en París: Carlos Marx. No hay inconveniente en considerar a Marx como la última resonancia de la “izquierda hegeliana”, pero las instancias que a él le movieron fueron bastante más complejas, por lo que reservamos para más tarde el referirnos a su pensamiento.

b) *La explicación por la tradición*

Si el hegelianismo constituyó el esfuerzo más considerable —y con mucho, el más valioso especulativamente— para superar los límites en que había encerrado al hombre la razón analítica de Kant, no fué, sin embargo el único. Otro intento que apunta al mismo objetivo hay que consignar, que, aunque muy inferior en su valor especulativo, va a tener amplia resonancia en vastos sectores del mundo intelectual europeo. Nos referimos al movimiento de la filosofía de la fe, que surge en Alemania a fines del siglo XVIII y que llenará luego, a lo largo del XIX, una gran parte de las corrientes intelectuales de Francia, Italia, e incluso Inglaterra.

El núcleo inicial es un grupo de discípulos de Kant, que hacen la crítica del maestro, reprochándole haber introducido el dualismo de naturaleza y espíritu, y escindido al hombre en sensibilidad

y razón. Son Hamann y Herder, contemporáneos de Kant, y autores de las que ellos titularon "Metacríticas" a la Crítica de la razón pura. Frente a la cauta razón analítica del iluminismo, propugnan un órgano de conocimiento mucho más capaz y abarcativo, que sería la fe; en ella se nos revela de un modo inmediato, intuitivo, el todo universal en el que van incluidos los hechos de la naturaleza, las configuraciones de la tradición y las mismas manifestaciones divinas. Todo va junto en esta especie de sentimiento panteísta, del que no están lejos el sentido de la armonía de Schiller y la idea goethiana del Dios-naturaleza.

Pero estas doctrinas, grandiosamente poéticas y de perfiles difusos, no son las que tendrían eco en los países latinos. La actitud central de las mismas es revivida desde una posición cristiana por otro pensador alemán, Federico Enrique Jacobi, que muere en 1819, pero al que debe considerarse como un precursor de la eclosión tradicionalista, espiritualista y ontologista, que dominará buena parte de las corrientes intelectuales en los países latinos. Jacobi insistirá en el valor superior de la fe, frente a la finitud instrumental de la razón; pero la fe es entendida aquí como el sentimiento de lo incondicionado, es decir como el acceso al "Dios desconocido" que nunca alcanzará la razón. Más aún, la certeza de Dios es primaria, y desde ella alcanzamos el conocimiento de nuestra propia existencia.

Habría que citar también, como precursora de las abundantes tendencias anti-racionalistas que van a aparecer entre 1830 y 1870, la línea de pensamiento conocida con el nombre de Escuela Escocesa, que, en conexión con la ética armonista de Shaftesbury y Hutcheson, arranca de mediados del siglo anterior, pero cuyo último representante, Dugald Stewart, vive hasta 1828. La noción central es la aprehensión de la existencia del yo como una intuición originaria que no se deriva del conocimiento sensible; aquí está el comienzo de una serie de especulaciones sobre la reflexión, la conciencia, el espíritu. Tres autores introducen en Francia estas ideas, ya antes de 1830: Laromiguière, Royer-Collard y Jouffroy.

Pero la fuente más importante del espiritualismo que se extiende por todas partes es un pensador francés que muere en 1824: Maine de Biran, que habla de un sentido íntimo o conciencia, que es al mismo tiempo apercpción de sí mismo y revelación interna de Dios.

Con todos estos elementos resulta historiográficamente explicada la generalizada situación que encontramos hacia 1850. En Francia, después de Chateaubriand, De Bonald y de Maistre, representantes los dos últimos de una actitud tan netamente contrarrevolucionaria que les lleva incluso al replanteamiento de la teocracia, la figura filosóficamente más significativa es Roberto La-

mennais († 1854). En su discutido “Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión”, contrapone a la razón altanera del iluminismo las creencias de la fe —reafirmadas por la autoridad de la Iglesia católica—, que constituyen para el hombre el único fundamento. La misma Iglesia, sin embargo, desaprobó estas ideas y Lamennais insistió en que las creencias son como una “razón común”, constitutiva de una “auténtica tradición universal”, con la que podía no coincidir la de la Iglesia. No lejos de esta línea, siguen más tarde las ideas de Bautain y de Bonnetty, también desaprobadas por la Iglesia, sobre las relaciones entre la razón y la fe.

Contemporáneamente, la influyente figura de Victor Cousin, que ocupa cargos políticos importantes y que es el filósofo oficial en la monarquía de Luis Felipe, no tiene un pensamiento creador, pero —aparte del valor de sus estudios historiográficos— consigue una notable significación como mantenedor y difusor de aquel “espiritualismo” que llega a ser una de las tendencias dominantes a mediados de siglo. El centro de su método filosófico es la conciencia, pero lo que con ello desea es configurar una especie de doctrina permanente —desde Sócrates a Descartes y a Madame Staël—, que luego resulta más bien una ideología superficial y ecléctica útil para justificar determinados valores admitidos de la religión, la moral y la política; el mismo era consciente de ser su filosofía “alianza natural de todas las buenas causas”.

En Italia, el panorama es muy parecido, y Pascual Gallupi († 1846) es el “espiritualista” más próximo a Cousin y a los escoceses, con su correspondiente teoría de la conciencia. Dentro del mismo clima intelectual, pero especulativamente mucho más valiosa, aparece entonces la figura de Antonio Rosmini († 1855). Partiendo también de la reflexión sobre la conciencia, busca la certeza intrínseca que nos vendrá dada en un contacto intuitivo originario, y encuentra que tal intuición inmediata es precisamente —contra todo subjetivismo— la idea del *ser*. Dada la formación aristotélico-escolástica del autor, era natural que Rosmini viera en el fondo de esa intuición del ser, ante todo, una revelación de Dios; no es que el hombre vea “en Dios” todas las cosas, sino que Dios le ofrece un aspecto de su infinitud, que viene a ser como una iluminación racional: la idea del *ser*. En esta línea de intuicionismo metafísico-teológico, Vicente Gioberti († 1852) da un paso más; para él, en la intuición originaria lo que al hombre se le presenta como objeto es la Idea, que es primariamente el ser real y absoluto, es decir, Dios; desde estas concepciones es lógico entender que la tradición es la vía por la que se revela la verdad. También Gioberti, como tantos otros pensadores de la época, tuvo una activa intervención en la vida política de su país. En el plano intelectual, la Iglesia puso en guardia, algunos años después, con-

tra los errores posibles del ontologismo en general; y más tarde (1887), llegó incluso a reprobar algunas afirmaciones de Rosmini.

En España, donde en aquel período se carecía de algo que pudiera llamarse vida filosófica, son precisamente algunos autores afines a estas tendencias los únicos que tienen valor significativo. El más creador es sin duda Jaime Balmes, que muere muy joven en 1848; y también Martí de Eixalá, Llorrens y Barba, todos procedentes de la Universidad de Cervera. En ellos vuelven a reproducirse las mismas instancias filosóficas que acabamos de ver en otros países latinos: unos contenidos básicos aristotélico-tomistas reinterpretados desde las nociones centrales de la conciencia, el sentido íntimo y la revelación de lo infinito en la tradición. En Hispanoamérica hay que citar, entre estos espiritualistas, al chileno Andrés Bello, de importancia no inferior a muchos de sus coetáneos europeos.

c) *La crítica del orden socio-económico*

La primera revolución industrial, en los comienzos del XIX, promueve el planteamiento de una cuestión que, aunque ya había suscitado la atención de algunos teóricos de la economía en el siglo anterior, nunca había sido abordada con la pasión y la amplitud con que ahora se hará. Nos referimos a la crítica que se emprende en torno al orden socio-económico, y que va a ser como un proceso teórico-social cuyos avances serán paralelos a los sucesivos pasos que se darán en 1830, 1848 y 1870, en la escalada de la revolución social. La novedad es que, frente al optimismo de las concepciones económicas del iluminismo (Adam Smith, fisiócratas), para el que hay un orden natural de la vida económica, dentro del cual se produce providencialmente la armonía de los intereses particulares y colectivos, por lo cual solo hay que dejar hacer a la espontaneidad de la iniciativa individual, lo que ahora en cambio se pone de relieve son las incoherencias, dificultades e injusticias del orden económico generalmente aceptado y la necesidad, por tanto, de reformarlo. Esta instancia de reformismo social determina toda una serie de corrientes de pensamiento, que si no son las más importantes del período en cuanto a su valor de elaboración teórica, sí lo son como respuestas activas a problemas reales. En este carácter radica la indudable fuerza y el arraigo que llega a alcanzar el positivismo, sistema de ideas que hacia 1860 parece tener la hegemonía intelectual de la época. Y también es a ese carácter de proyecto de acción social a lo que se debe la enorme virtualidad resonadora que el pensamiento de Marx ha revelado en el siglo XX. Bajo todas las corrientes que reunimos aquí subyacen los dos mismos factores básicos: el afán de reformar el orden so-

cio-económico, y la convicción de que esa reforma puede y debe acometerse actuando efectivamente sobre los hechos y circunstancias externos; se comprende bien que el surgimiento de esta convicción estaba en conexión con aquella nueva confianza en la ciencia y la técnica, que es otro de los rasgos típicos del espíritu de la época.

El fenómeno aparece en las primeras décadas del siglo, en dos focos distintos, simultáneamente: los utilitaristas ingleses y los reformadores sociales franceses.

El utilitarismo inglés comienza con los planteamientos aporéticos de dos economistas. Tomás Roberto Malthus († 1834), con su observación sobre el desequilibrio que se produce entre crecimiento de población y medios de subsistencia, y su consiguiente propuesta de una abstinencia sexual para controlar los nacimientos. Y David Ricardo, contemporáneo del anterior, con sus análisis críticos en torno al precio del salario y al plus de beneficios que revierte siempre al capital. Paralelamente a estos teóricos de la economía, aparecen dos reformadores políticos, cuya labor teórica hace de la moral una especie de ciencia positiva, entendiendo que en el dominio de la ética lo que cuentan son los hechos, los comportamientos, el placer y el dolor y los resultados; el conjunto y los mecanismos de todos esos factores es la "utilidad", que es el criterio que debe venir a sustituir tantas nociones abstractas de la ética clásica (dignidad, derecho natural, libertad). Nos estamos refiriendo a Jeremías Bentham y a James Mill.

Pero al mismo tiempo que el utilitarismo, surgen en Francia una serie de filósofos sociales, con tal intención reformadora que incluso les lleva, a veces, a ensayar sus soluciones en la práctica. Unos propugnan una nueva organización colectivista, regida por científicos y expertos (Saint-Simon) o estructurada en "falansterios", según un cálculo de las relaciones de atracción entre los hombres (Fourier). Otros, en cambio, como Proudhon († 1865), vuelven a fundamentar todo el proyecto de reestructuración de un orden social más justo en la conciencia y la dignidad del yo individual, desde cuya libertad puede realizarse el esfuerzo de la "revolución". Lo común a todos es la configuración de una interpretación filosófica de la historia humana, fundamentadora y al mismo tiempo justificativa de los proyectos reformadores.

Pero es el positivismo la corriente más importante en extensión, entre las que van a hacerse cargo de estas exigencias. Y su figura central que recoge en verdadera síntesis personal todas las motivaciones e instancias del movimiento, es sin duda Augusto Comte († 1857). Quizá no haya obras tan representativas del espíritu del siglo como su "Curso de filosofía positiva", que comenzó a aparecer en 1830, y el "Sistema de política positiva", que empieza a publicar-

se en 1851. En Comte tenemos por lo pronto una interpretación del proceso histórico de la humanidad (teoría de los tres estados sucesivos: teológico, metafísico y físico o positivo); ahí mismo encontramos su confianza en la ciencia, como un saber que descubre leyes en el campo experimental de los hechos; también hallamos en él el afán por una reestructuración más adecuada de la convivencia humana, y la convicción de que ello solo será posible a partir de una ciencia positiva que todavía no existía y cuya realización él mismo acomete: la física social o sociología, que consiste en el estudio científico de los fenómenos sociales. En Comte encontramos además la teorización del proyecto político de un "régimen sociocrático" regido por filósofos-sociólogos, que actuarían como expertos "consagrados al sacerdocio de la Humanidad" determinando incluso el desarrollo que deberá corresponder a cada ciencia en función de su utilidad para el hombre. La completa arquitectura de este diagrama de la convivencia humana no puede menos de hacer pensar en Hegel; pero más aun lo recuerda el esfuerzo final del pensador francés en la última parte del "Sistema", por unificar toda la doctrina, desde el concepto central de la Humanidad, que es entendida como el Gran Ser, hasta los detalles del culto positivista y el esquema de la moral del altruismo. El único discípulo de Comte, puramente epigónico, y que sigue manteniendo su ampuloso sistema, fue Laffitte († 1903). El discípulo más fecundo, Emilio Littré, casi de la misma edad que el maestro, acaba prescindiendo de la pretenciosa religión de la Humanidad y reduciendo el positivismo a su verdadera significación: una concepción de la realidad en la que solo cabe lo que puede ser científicamente verificado.

Esto mismo ocurre con el autor central del positivismo inglés, John Stuart Mill (†1837). Hay bastante paralelismo con las pretensiones de Comte, y se sabe que Stuart Mill estudió con mucho interés el "Curso de filosofía positiva". Efectivamente, encontramos en el autor inglés una lógica o teoría de la ciencia, una sociología y hasta un esbozo de religión de la humanidad. Pero en todos los aspectos, la continua autolimitación a que le somete el radical empirismo al que siempre fue fiel, evita a Stuart Mill la caída en la retórica "para-metafísica" comtiana y le mantiene alejado de cualquier dogmatización. Esto es especialmente notable en las concepciones morales contenidas en ensayos como el titulado "Utilitarismo"; la fundación de la moralidad en el progresivo y empírico avance hacia el sentimiento de unidad de la felicidad propia y de la ajena quedará como una de las más finas aportaciones del positivismo.

Uno de los caminos que se ofrecía al positivismo, el de reducir radicalmente todo el estudio de la vida espiritual humana al

método de las ciencias de la naturaleza, es el que intenta proseguir Hipólito Taine († 1893), primero en su método analítico aplicado a la crítica literaria y estética, y después en su estudio sobre la inteligencia, en el que todo lo psíquico es explicado por la dinámica de imágenes procedentes de las sensaciones. Contemporáneo de Taine, Ernesto Renan aplica la metodología positivista al hecho religioso, para interpretar el cristianismo como un fenómeno puramente humano explicable históricamente y sin necesidad de recurrir al factor sobrenatural. Resulta expresivo observar que en 1865 estamos ante una "Vida de Jesús", la de Renan, que, al recordarnos aquella otra "Vida de Jesús" que treinta años atrás escribiera David Strauss, hace pensar en la continuidad de unas preocupaciones especulativas que aun no han desaparecido.

Pero el positivismo va a producir todavía una figura que, recogiendo en síntesis todos los elementos típicos del tiempo, se propondrá configurar otro gran sistema explicativo universal, al modo comtiano: Heriberto Spencer († 1903). Los elementos con que se encuentra Spencer en 1860, cuando empieza a publicar su extenso "Sistema de filosofía sintética", son muy variados; por lo pronto, está en el ambiente la enseñanza de un profesor de la Universidad de Edimburgo, Guillermo Hamilton († 1856), que afirma la "creencia" como el único modo de acceso a lo infinito o Absoluto, el cual queda totalmente fuera de la posibilidad de ser conocido; esta noción de lo absoluto incognoscible será recogida por Spencer. Pero, por otro lado, la teoría científica del transformismo biológico ha llegado a su culminación con Darwin. Spencer, fiel a una de las más comunes actitudes de los filósofos de la época, concibe la realidad como algo intrínsecamente deviniente e intenta explicar ese dinamismo esencial mediante la categoría de "evolución". El mundo de la naturaleza material, el de las instituciones sociales, el mundo de las creaciones del hombre, la realidad entera, todo se explica como un progreso evolutivo en la dirección que va de lo simple a lo complejo. Pero hay que añadir que para Spencer ese desarrollo evolutivo es, tiene que ser, la manifestación cognoscible de una realidad no relativa y esencialmente misteriosa e incognoscible. El fuerte impacto que las concepciones científicas han ejercido en Spencer ha disminuido la fecundidad intelectual de su sistema interpretativo, porque al concebirse la historia como un proceso largo, gradual y necesario, disminuye el papel del hombre y nos alejamos de la mentalidad de reforma social, para recaer en una especie de optimismo progresista afín al de la Ilustración. Da la impresión de que estamos ante una situación regresiva.



Para terminar la referencia al amplio y heterogéneo movimiento positivista, añadiremos que en nuestro país no tiene ningún eco apreciable, pero sí en cambio en toda Hispanoamérica, aunque con el característico retraso en relación con la cronología europea. En México, Gabino Barreda y Justo Sierra. En Cuba, Enrique José Varona. En Argentina, José Ingenieros. Y en Uruguay, Carlos Vaz Ferreira, en su primera época. En la historia ibero-americana, el movimiento positivista sirvió para respaldar y justificar toda la serie de proyectos de acción histórico-política que siguieron al momento de la emancipación.

Pero, junto a la larga lista de los positivismos, hay otro movimiento de reforma social, que encara la cuestión con una decisión única y que va a tomar fuerza de la misma revolución en marcha, contrastando las teorizaciones en las luchas y avatares de los movimientos obreros. Nos referimos a Carlos Marx, al que aludimos más arriba como continuador polémico de la "izquierda hegeliana", que acaba por hacer saltar e incluso invertir todos los contenidos hegelianos, apoderándose, sin embargo, del método dialéctico. Después de una primera etapa en Alemania, trabaja en París y luego en Bruselas y nuevamente en París, en relación directa con los movimientos socialistas obreros y en contacto ya para siempre con Federico Engels, solo dos años más joven que él. La publicación del "Manifiesto comunista", que ambos redactaron en 1848 es la expresión de su voluntad de acción, sintonizando con la situación revolucionaria que se está produciendo en Europa en ese momento. En la rica actividad de escritor que vive entre 1843 y 1847, Marx deja bien patente que su intento es transformar el mundo —y no solo interpretarlo—, y para ello construye una interpretación filosófica de la historia, según la cual ésta se entiende "no como una acción puramente abstracta de la autoconciencia del alma del mundo o de cualquier otro espectro metafísico de tal género, sino como una acción totalmente material, empíricamente comprobable"; por ello, la actividad por la que el hombre se inserta y determina la historia es la actividad productiva. El estudio de las relaciones de producción en el régimen establecido que realiza en 1867 en "El Capital" lleva a Marx a esperar una destrucción de la sociedad capitalista, por una necesidad dialéctica de contradicción interior. Esta filosofía socio-económica de la historia, que se denomina "materialismo histórico", es esencialmente "humanista"; el carácter "naturalista" que frecuentemente se le ha atribuido procede de no haberse distinguido suficientemente en ella los elementos que introdujo Engels.

Pero casi tan significativos como sus afirmaciones son en Marx los objetivos de sus ataques. En ellos se hace patente nuevamente

el núcleo y sentido de sus pretensiones de reforma social. Hace la crítica de Bruno Bauer y la "izquierda hegeliana", porque se movían todavía en un estéril y abstracto idealismo. Critica a Feuerbach, porque no acaba de salir de una actitud puramente teo-rética. Va contra Proudhon, porque intenta partir de un yo interior. Y Engels criticará a Dühring —un positivista social alemán— porque su reformismo retórico y superficial es más contemporizador que transformante.

El pensamiento y la actividad de Marx —que vive y trabaja en Londres durante 34 años, hasta su muerte en 1883— se proyectan en nuestro siglo, con contenidos concretos a veces muy distintos de los originarios, pero con una continuidad en ciertas actitudes centrales que permite calificar a la filosofía de Marx como la más representativa, entre las del s. XIX, en cuanto a su capacidad inspiradora de reforma social.

d) *La explicación por la ciencia*

En más de una ocasión hemos tenido que aludir, en estas páginas a la repercusión que los métodos y resultados de la ciencia han tenido en la marcha de la filosofía en las décadas del 30 al 70. La principal idea que la ciencia suministró fue el uso de la categoría de "evolución", que fue expuesta en forma científica en la teoría del transformismo biológico, en la "Filosofía zoológica" (1809) del francés Lamark, y posteriormente en los "Principios de geología" (1833) del inglés Carlos Lyell, hasta llegar al éxito inusitado del "Origen de las especies" (1859) de Carlos Darwin. Pero estos autores no dieron a sus investigaciones ningún alcance consciente, en la filosofía del período.

Otros científicos, en cambio, contemporáneos de Darwin y posteriores a él, menos valiosos desde el punto de vista de sus especialidades, dan alcance filosófico a los resultados de la ciencia natural, con lo que adoptan necesariamente una postura materialista. Algunas de las obras de estos autores tuvieron un enorme éxito popular, desproporcionado para su escaso valor especulativo. Tal fue el caso de la aparición, en 1855, de "Fuerza y materia" de Luis Büchener, y muchos años más tarde, en 1899, el de la publicación de "Los enigmas del mundo" de Ernesto Haeckel.

t) *La realidad como decisión existencial*

Pretendemos recoger bajo este epígrafe no un grupo de tendencias —realmente no puede hablarse de tendencias— sino más bien algunos autores aislados que en las décadas que estudiamos se presentan como un contrapunto a las corrientes dominantes. Dichos autores no llegan ni siquiera a constituir línea de alguna

continuidad: ellos solo expresan —sin eco, pero con energía— algunas de las dimensiones para las que el espíritu del siglo permaneció habitualmente ciego.

Nos parece justificado referirnos bajo este título a Schopenhauer († 1861), a Kierkegaard († 1855) y, aunque quede ya fuera de nuestro objetivo cronológico, a Nietzsche († 1900).

Schopenhauer es el más violento adversario del idealismo metafísico de Fichte, Schelling y Hegel. Sus intuiciones básicas van por otro lado, y se apoyan en una interpretación muy particular de Kant. El mundo es “representación”, lo que quiere decir que nos es dado como engaño y apariencia. Ahora bien, pero ésta es radicalmente algo incompleto, perpetuamente inquieto e incabado; esa insatisfacción es el origen del dolor, del que la Voluntad sólo puede liberarse mediante la absoluta negación de sí misma. Es evidente que no encontraremos en el centro de la centuria nada semejante; habrá que esperar al último tercio del siglo para encontrar a alguien —Nietzsche— que sintonice con estas ideas.

Kierkegaard, que había conocido en la Universidad de Copenhague la filosofía hegeliana, polemiza contra ella a partir de su obra “O lo uno o lo otro”, publicada en 1843. Al sistema dialéctico opone el danés la alternativa existencial que se realiza en la vida concreta y que exige una elección. Cuando Kierkegaard critica la identificación hegeliana de realidad y racionalidad y le enfrenta la verdad como subjetividad, no está proponiendo una tesis antagónica a la del idealismo; está planteando una problemática nueva, tanto que no será comprendida en su época, ni mucho después. Sólo nuestro Unamuno y más tarde algunos de los existencialistas retomarán aquella aporética de la subjetividad, y a partir de ella intentarán en alguna ocasión hacer incluso una ontología.

Finalmente, si hemos citado a Nietzsche, es sólo para indicar cómo en él se compendia todo el conjunto de instancias que habían permanecido sin respuesta en el s. XIX y a las que él en cambio responde constituyéndose así en un símbolo precursor de una nueva mentalidad. Es significativo el hecho de que Nietzsche parta de Schopenhauer, por quien tuvo en su juventud auténtica devoción. La genialidad, la desproporción, la vida exuberante y peligrosa, la actitud trágica, lo dionisiaco, son los conceptos entre los que discurren sus reflexiones. Es explicable que despreciara el sentido de la cultura alemana del tiempo y muy sintomático que personificara en David Strauss aquel filisteísmo de la cultura que tanto le exasperaba. No puede darse en fin un más completo antagonismo frente a la equiparación hegeliana de realidad y razón.

El período que estamos describiendo no se reduce, sin embargo, a las que hemos visto como tendencias dominantes y a los autores voluntaristas o “existenciales” a los que acabamos de aludir. Hay, además, otras corrientes menores, que en la panorámica de la época resultan marginadas, pero cuya existencia sería un error desconocer. Se trata de pensamientos que se han mantenido desconectados de las motivaciones racionalistas, tradicionalistas o espiritualistas del romanticismo, y que en cambio tratan de empalmar con las tradiciones filosóficas anteriores a Kant. Son pues tendencias “realistas” en una u otra forma, que no tendrán resonancia cultural hasta 1900, cuando la fenomenología encauce la vena realista que surge en la filosofía del s. xx.

Habría que empezar por citar a Herbart y a Fries, que discuten en el primer tercio del siglo con el idealismo dominante, desde una concepción metafísicamente realista. Y también podría incluirse aquí al mismo Schelling († 1854), quien en su última época, después de la muerte de Hegel, emprende en sus cursos de la Universidad de Berlín aquella nueva reflexión que llamó “filosofía positiva” porque apuntaba a investigar la condición positiva del ser, que es sin duda la existencia real del mundo y de la voluntad incondicional de Dios. Esta autonomía de la realidad se contrapone a la identidad hegeliana de pensamiento y ser, aunque Schelling la envuelve en un clima teosófico revelador de que él, a pesar de su “realismo”, seguía inmerso en el espíritu del romanticismo.

Al margen del espíritu romántico trabaja, en cambio, en filosofía el checo Bernardo Bolzano († 1848), quien desde la perspectiva metafísica critica el conceptualismo kantiano. Pero su aportación más notable son las investigaciones sobre la objetividad de las proposiciones lógicas, que realiza en su importante “Teoría de la ciencia”, aparecida en 1837. Muchas de las ideas que desarrollarán luego Meinong y Husserl están ya en Bolzano, cuyo pensamiento quedó pronto completamente olvidado.

Por la década de los 60, aparecen algunos trabajos sobre Aristóteles, cuyo autor, Franz Brentano, se hizo por entonces sacerdote. Brentano publicó sus obras más importantes a partir de 1874, pero lo hemos nombrado aquí por ser uno de los más característicos ejemplos de una concepción de la filosofía que no es ya la habitual en el s. xix. Con su idea de una filosofía fundada sobre presupuestos metodológicos precisos, es decir convertida en una verdadera “ciencia”, Brentano se aleja definitivamente de aquellas metafísicas omnicomprendivas a que nos tenía acostumbrado el romanticismo.



Finalmente, hay que aludir en este apartado a las corrientes escolásticas. Esta filosofía no había desaparecido nunca del todo porque seguía siendo lo que se enseñaba en los centros de la Iglesia católica, pero como pensamiento vivo y creador pasaba, desde el s. XVIII por un momento de extrema decadencia. De esta situación se saldrá definitivamente hasta alcanzar la indiscutible revitalización actual, desde el impulso promovido por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris* (1879); pero antes hay que anotar otro renacimiento escolástico (con autores realmente notables como Luis Taparelli († 1062), Gaetano Sanseverino († 1865) y, más tarde, Mateo Liberatore; y con la aparición de la revista “*La Civiltà Cattolica*”) que al reforzar las bases filosóficas y teológicas en los medios eclesiásticos, hizo posible en la Iglesia el movimiento de ideas que culminó en el Concilio Vaticano I. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, hay que decir que este renacimiento escolástico es fundamentalmente un “neotomismo” científicamente serio, pero que no pasa de la exégesis de las tradiciones escolásticas y no representa avance especulativo apreciable. En esta línea, pero ya al final del período estudiado, tiene importancia europea nuestro Zeferino González († 1894); y en las polémicas frente al Krausismo, Juan Manuel Ortí y Lara († 1890).

III. CARACTERES ESENCIALES DE LA ACTITUD FILOSOFICA

Si de la descripción de las diversas corrientes de pensamiento que ocupan el panorama filosófico entre los años 1830 y 1870 pasamos a buscar los que pudieran ser caracteres generales de la actitud filosófica en dicha época, nos encontramos con una serie de rasgos típicos, de los que algunos son comunes a la mayoría de las tendencias y otros son específicos de determinadas corrientes. Es obvio que ya en la descripción desarrollada en el extenso apartado anterior han quedado implícitamente esbozados esos rasgos, pero examinarlos ahora globalmente nos proporcionará justamente la visión crítica que pretendíamos.

La característica más importante en los filósofos del período, la más común a tendencias a veces muy diferentes en sus contenidos concretos, es sin duda la pretensión omnicomprendivamente afirmadora con que la filosofía se vive. La filosofía confía en sí misma y en sus amplias capacidades explicativas. Por eso, es el momento no solo de los grandes y completos sistemas, sino de los sistemas que lo explican todo. No hay diferencias de niveles, campos o regiones que podrían ser tratados ontológicamente con métodos peculiares. La explicación debe hacerse con una fórmula su-

ficientemente amplia para abarcarlo todo Esta pretensión es común a todas las tendencias: la diversidad sólo se da en los modos de llevarla a cabo. La mecánica de las actitudes especulativas es siempre la misma: consiste en someter determinados conceptos a una amplificación que los convierte en "trascendentales", es decir, capaces de configurar explicaciones totales. Unas veces es la razón la que se amplifica hasta transformarse en instrumento metafísico que no deja residuos (idealismo hegeliano) o en el esquema directivo de un mundo sin grietas en el que todo está previsto (positivismo de Comte o Stuart Mill). Otras veces, lo que se amplifica es la tradición, que se transforma entonces en la opresión y vehículo de un Absoluto que la inteligencia analítica no puede alcanzar pero que la fe reconoce (tradicionalismos, fideísmos). Otras veces, la categoría potenciada es la conciencia, el lugar de la reflexión, el sentido interior, la intimidad, el sujeto espiritual, al cual se considera como la clave de todas las explicaciones y el origen de todas las transformaciones (espiritualismos). En otras ocasiones se amplifica el alcance de los conceptos científicos, bien convirtiendo los resultados de la ciencia natural en tesis metafísicas, que consecuentemente son materialistas (materialismo de Büchner o de Haeckel), bien utilizando una categoría científica para construir sobre ella una especulación filosófica (evolucionismo de Spencer). Otras veces, finalmente, se dota de alcance explicativo universal a una dimensión antropológica concreta, como son los factores económicos (materialismo histórico de Marx).

De esta primera característica procede un segundo rasgo no menos generalizado: el filosofar de este período no es sensible a la problematicidad. La realidad es amplísima, incluso tiene una dimensión de infinitud, cuyos últimos principios aparecen como alejados y poco accesibles a nosotros. Pero la realidad no es para estos hombres ni siquiera mínimamente problemática. Por eso, los temas de la voluntad y de la existencia no son nunca tratados a fondo; y por ello también a pensadores como Schopenhauer o Kierkegaard no se les entiende y quedan olvidados, sin llegar a constituir líneas de pensamiento. Lo que con frecuencia se señala como rasgo común del pensamiento de estos años, su "romanticismo", significa exactamente la unión de estas dos características: realidad ancha hasta la infinitud y ausencia de problematicidad.

Un tercer rasgo del pensamiento decimonómico, que lo determina de una manera esencial, es la toma de conciencia respecto a un problema nuevo: la necesidad y la posibilidad de emprender una revisión del orden socio-económico. No se trata de una característica formal sino de una temática que se advierte como nueva y que estaba motivada por los avatares de la historia social de la época. Se encuentra en pensadores de ideas muy distintas: en los

teóricos sociales franceses, en los economistas ingleses, en los positivistas hasta Stuart Mill, en algunos escritores católicos y sobre todo en las teorías antropológicas y sociales de Marx. Debe advertirse que lo peculiar no es, sin embargo, haber detectado la cuestión sino haberla asumido, pronunciándose teóricamente contra el pretendido carácter "natural" del orden social establecido y a favor de un nuevo orden que los hombres tenían que construir.

En suma, el clima de ideas del s. XIX, sobre todo en las décadas centrales que hemos estudiado se nos presenta con un perfil general bien preciso, a pesar de las diversidades. Ha pasado el optimismo de la Ilustración, con su cautela empírica y su razón analítica y sin convicciones ontológicas. Ahora es, por el contrario, el momento del entusiasmo y de la audacia intelectual; el hombre confía en sí mismo y se atreve filosóficamente a afirmar. Precisamente la década del 70 presenciará la llegada de una nueva situación: la dimensión de problematicidad que hay en el fondo de todo lo humano hace una nueva aparición y con ella otra vez la cautela y la moderación en la capacidad afirmadora. Por eso se empieza volviendo a Kant.

IV. LA IGLESIA Y LAS CORRIENTES FILOSOFICAS

La ocasión con que ha sido escrito este trabajo —el centenario del Concilio Vaticano I— nos inclina a terminarlo con estas consideraciones sobre la actitud que la Iglesia Católica adoptó en esta época con relación a la filosofía.

Dicha actitud se puede ver reflejada con toda precisión en la abundante documentación que a este respecto se produce en los pontificados de Gregorio XVI y Pío IX. Pero para calibrar en su justo alcance el sentido de muchos juicios y orientaciones, no se debe olvidar la intención de los redactores de esta documentación. También es necesario distinguir la diferencia de valor que hay que atribuir a las encíclicas, alocuciones y declaraciones, a los Decretos del Santo Oficio, o a las Constituciones del Concilio.

No se trata de salvar apriorísticamente y en todos los casos la actitud de la Iglesia, sino de comprender las dificultades de su misión y los equívocos con los que puede encontrarse. Es claro que el Magisterio de la Iglesia consiste en la fijación de los términos y modos para el entendimiento del depósito de la Revelación, en todo lo referente a la fe y la moral. Se trata de salvaguardar, con fidelidad, exactitud e integridad, aquel depósito. Pero esa función se cumple —se tiene que cumplir— con un lenguaje humano, culturalmente determinado, que en algunos casos será incluso un len-

lenguaje filosófico concreto. Las limitaciones que el uso de ese lenguaje —cualquiera que sea— ocasiona en las declaraciones de la Iglesia son evidentes, pero también inevitables. Contra ellas sólo cabe esforzarse en llegar, a través de las expresiones, a la afirmación nuclear que la Iglesia sostiene, sin olvidar que esa afirmación no es filosófica, ni científica, ni técnica, sino religiosa, es decir referente a Dios y a lo divino presente en el mundo y en los hombres.

Ahora bien: puede ocurrir que a veces los elementos científicos, filosóficos o técnicos del lenguaje empleado desfiguren al menos aparentemente, el perfil de la afirmación magistral, bien por una inevitable adherencia de la que es consciente el redactor, o bien por una interferencia de afirmaciones filosóficas opinables —y por tanto discutibles— inconscientemente aceptadas por el autor de la declaración, sea en la tesis mantenida, sea en su demostración o fundamentación.

Pues bien, el s. XIX fue una época que predisponía especialmente a provocar estos equívocos y dificultades, tanto por las tendencias filosóficas dominantes como por esa característica audacia afirmadora propia de todos los hombres de aquel tiempo, y de la que, como es natural, participan también quienes encarnan la Iglesia. En sus rasgos generales, la actitud de la Iglesia respecto al pensamiento de este período podría describirse en los siguientes puntos:

a) Se emplea con bastante frecuencia un lenguaje cortante y rotundo en los juicios, que no debe atribuirse solo ni principalmente al temperamento de dos redactores ni a la adopción de una posición más bien defensiva —porque en muchos casos no es así— sino a la audacia y seguridad intelectual que puede presenciarse en todos. Son expresiones que hoy nos resultan chocantes, aunque no haya por qué escandalizarse de ellas. Se habla de ir “contra las novedades”, se pone en guardia contra “doctrinas vanas, fútiles, inciertas y no aprobadas”, y se hacen referencias a “falsas y perversas opiniones” o a “pestilenciales doctrinas”.

b) Como se trata de un tiempo de eclosión de las capacidades explicativas del hombre, y como la misma “infinitud” resulta explicada, la Iglesia desconfía conscientemente de esta pretendida sabiduría humana total e insiste continuamente en que hay dos niveles distintos —el de la fe y el de la razón— y que entre ellos se da una cierta conexión. Esta insistencia es la mejor aportación que la Iglesia ha hecho a la cultura de la época rectificando precisamente lo que era una actitud intelectual generalizada. Por eso, se entiende que la Iglesia condene por un lado la tesis de que la razón puede explicar lo sobrenatural (al modo como podía entenderse en Frohschammer) y desaprobe por otra parte la separación de

fe y razón (contenida en algunas tesis de Bautain) o la fe sin conexión con lo racional (al modo de Bonnety). En esta dirección, se explica también que la Iglesia sintiera la necesidad de establecer dogmáticamente la posibilidad del acceso racional a Dios y salvaguardar al mismo tiempo la autonomía de la fe mediante la declaración de la infalibilidad pontificia (Constituciones del Concilio Vaticano I).

c) La preocupación que acabamos de señalar, de mantener entre el plano de la razón y de la fe una distinción a la vez que una conexión, es sin duda uno de los motivos históricos que aconsejaron a la Iglesia el mantenimiento del tomismo como la filosofía que debía tener prioridad en la enseñanza y en la elaboración teológica. Tampoco debe olvidarse que esta preferencia se debe también al peso de una larga tradición siempre difícil de sustituir y más todavía en aquel momento en que no había elementos para intentarlo. Lo que también resulta evidente es que en el balance de aquellas décadas el papel de los católicos en el esfuerzo intelectual de la época es extremadamente pobre, por lo que no puede extrañar la escasa resonancia afirmativa que en las declaraciones de la Jerarquía tiene todo el rico —a pesar de sus errores— pensamiento filosófico de aquellos años.

d) El mismo fenómeno es todavía más patente y más grave en lo que se refiere a la indudable lentitud con que la Iglesia católica se hace eco de una preocupación para la que otros muchos sectores intelectuales estaban ya bien sensibilizados: la exigencia y la posibilidad de una reforma del orden socio-económico. La ausencia, entre los católicos, de planteamientos especulativos de envergadura sobre la realidad social, tanto en lo económico como en lo político explica que sea sólo en 1891 cuando se produzca, con la *Rerum Novarum*, la primera declaración sistemática de la Iglesia en este orden de cosas. Es inútil intentar hacer el recuento de las observaciones aisladas que hacen escritores católicos como Balmes y Ortí y Lara, y referirse a los esforzados y valiosos movimientos de promoción social como son los creados por Alberto de Mun, Tour-du-Pin o el Cardenal Mermillod. Las limitaciones, que no hay porqué ocultar —y de las que todavía no hemos podido liberarnos del todo— no afectan en absoluto a los valores auténticos del cristianismo, cuyas exigencias siguen reclamando de nosotros una más fina fidelidad.

PHILOSOPHIA EUROPAEA (1830-1870) ET CONCILIUM VATICANUM I

Periodus quae consideratur magnam unitatem, sub aspectu idearum et culturae, complectitur. Doctrinae philosophicae quae dominantur facile ordinari possunt in directiones quasdam clare definitas. Alia, "explicationem per rationem" quaerens, a Hegel proficiscitur et in duas partes dividitur: "orthodoxam" et eam quae dicitur "sinistra hegeliana" ad Feuerbach usque pervenientem. Alia, quaerens "explicationem per traditionem", a philosophia Fidei germanica, Schola Scotica, ideis contra-revolutionariis De Maistre et Bonald atque ab anthropologia Maine de Biran procedit, includitque tum spiritualismum Cousin tum etiam Rosmini ontologismum. Tertia reformationem socialem intendit, eiusque assecrae sunt utilitaristae anglici, gallici reformatores societatis, positivismus et marxismus incipiens. Sunt praeterea qui tendentias scientificas sequuntur, aliquantum materialismo imbuti. Habentur denique ii philosophi qui traditiones prae-kantianas continuant: sunt auctores plus minusve "realistae" (Bolzano, Brentano, etc.).

Optimismo Illustrationis iam transacto, summa idearum saeculi XIX, diversitatibus uniuscuiusque tendentiae minime obstantibus, definita lineamenta ostendit. Notae omnibus circulis communes sic determinari possunt: absoluta fiducia erga philosophiam; sensibilitas deminuta relate ad realitatem; conscientia de necessitate ordinis socialis oeconomici praesentis reformandi novique instituendi.

Auctor vero de habituine Ecclesiae circa ideas philosophicas huius periodi, in parte postrema articuli, pertractat. Positio Ecclesiae praecipue analysi subiicit iuxta quam magisterium a quadam postulata sapientia humana universali prudenter cavet, indesinenter loquendo de duobus ordinibus diversis cognitionis —fide nempe et ratione—, simulque patefaciendo harmonicam connexionem quae inter utrumque ordinem existit. Etiam in articulo agitur de modis expressionis magisterii saeculi XIX deque influxu quem circa eos adiuncta historica exercent.