

LO POSITIVO DE LA SECULARIZACIÓN EN LA HISTORIA

José ANDRÉS-GALLEGO



Lo positivo de la secularización en la historia por [José Andrés-Gallego](#) se encuentra bajo una Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported](#). Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.joseandresgallego.com>.

Resumen:

El autor traza un estado de la cuestión del concepto de “secularización” desde el punto de vista de los saberes especulativos. Examina después el origen de esa palabra -"secularización"- y los problemas conceptuales que plantea. La secularización sería, etimológicamente, la condición propia de todo lo que es del "siglo", o sea de todo. El "contemptus mundi" ha sido, a su entender, una ficción histórica, por eficaz que haya podido ser. El problema surge cuando la secularización se entiende epistemológicamente, como adopción de un método científico -de estudio del "siglo" (o sea del "mundo")- que no remite a la condición de realidad creada que tiene toda realidad. Y eso sucedió, sobre todo, desde el siglo XVII.

Abstract:

Status quaestionis on the “secularization” in philosophical and theological perspective, followed by a study on the origin of the word ‘secularization’ and the conceptual problems it raises. Etymologically, ‘secularization’ should be the real condition of all that is the "saeculum" or “mundus” (“the world”), that is to say the whole of the existents. The ‘contemptus mundi’ was, in his view, a historical fiction, however effective it has been. In “secular” Christian thought, the problem arises when secularization is understood epistemologically as adopting a scientific method of study of the world (the ‘saeculum’) which does not refer to all reality as a created reality. And that happen especially since the seventeenth century.

Keys:

mundo siglo secularización secularismo descristianización revolución científica método científico epistemología Descartes Leibniz Newton

world saeculum siglo secularism secularization scientific revolution scientific method epistemology dechristianization

A lo que sigue, en una vieja redacción, le daba el serio nombre de *intervención* sólo porque sirvió de guía para la que hube de hacer presente en un seminario que se reunió el 21 de mayo del año 2010 en una universidad española. Tiene, pues, un “vicio” de origen. Pero lo dejo así porque nunca se sabe; he comprobado muchas veces que, cuando digo lo que sé en función de lo que me piden –y no según mi propio planteamiento (que un italiano llamaría *discurso* y haría bien, con tal que no le diese el vicioso sentido que tiene esa palabra en el idioma que farfullamos los hispanos)-, me veo forzado a reordenar los cuatro datos que uno sabe en función de esos intereses distintos de los míos y eso conlleva que me haga preguntas que no me había hecho y descubra lagunas que tengo luego que colmar (si es que se dejan y a uno le cunde el tiempo).

Pues bien, el seminario se centraba en el papel de la religión en la cultura y, en mi caso, tuve que preguntarme si es o no positiva la *secularización*¹.

Los organizadores se fiaban tanto de mí (en aquellos días) que no se adelantaron a decirme lo que entendían por *secularización*. Y así nos fue... Este historiador que suscribe supuso que eran dos las preguntas que subyacían en el caso. La más general era la que atañía al papel de la religión en la configuración de la comunidad –toda comunidad humana- y su cultura (que era, en último término, lo que daba razón del seminario). La segunda apuntaba, en cambio, a la posible facies positiva –para la religión y la cultura, entendí yo- de la secularización (de la cultura y todo lo demás).

Así que comencé por el principio. Pero por el principio del final. No me pregunté sobre cultura y religión, sino sobre el origen del concepto que constituía mi coto. Lo que, en el año 2010, se entendía por *secularización* era lo que también solía llamarse *descristianización* y había quien disentía de ambos términos y prefería hablar de *desacralización*, para decir lo mismo.

Lo mismo, pero ¿qué? Ésa era la cuestión. Y el oficio de uno no es de *definidor*, sino de *storico*.

Entiéndame: estoy más que seguro de que el único modo de comenzar debidamente cualquier explicación de las que llaman *académicas* radica en *definir* –precisamente y en el sentido más estricto- el objeto que se propone examinar. Es la única manera (que tengo) de no caer en divagaciones ni, sobre todo, imprecisiones. Pero, a la vez, tengo en mucho el criterio de emplear –en lo posible- las palabras con que aquello se designaba cuando las cosas ocurrieron. Es el modo mejor (que uno conoce) de evitar los anacronismos.

Eso tiene consecuencias personales muy graves. Por ejemplo, he tenido que barrer de mi propio léxico la palabra *estado* cuando hablo de comunidades políticas anteriores al siglo XV. Nunca diría ya –y en consecuencia- que Atenas era una *ciudad-estado*.

No diría tampoco que tal o cual ciudad, ya que no *estado*, tenía *soberanía*, si tuviese que hablar de alguna urbe en tiempos anteriores a Bodino o –a lo sumo- a sus predecesores hispanos del XVI².

¹ *Vid.*, por ahora, José Manuel Castro Cavero, “Las religiones del futuro: aproximación a la teoría social de la religión en la obra póstuma de Niklas Luhman”: *Almogaren*, xliii (2008), 39-54.

Bastan esos ejemplos. No sé, en rigor (y créanme que digo la verdad), cómo llamar de manera inequívoca a eso que no sé si es propiamente una *desacralización*, pero que, con seguridad, no permite que se hable de *descristianización* como sinónimo de *secularización*. Equivaldría a descartar cualquier propuesta de *cristianismo secular*; cosa que –estoy seguro– no andaba por la mente de los organizadores de la jornada a que antes me he referido.

El punto de partida: la convergencia de (i) la secularización como política, (ii) la secularización de la filosofía, (iii) el desencantamiento de la realidad, (iv) la eficiencia económica y (v) la teología de la secularización

Tendremos que preguntarnos, por lo tanto –y primero de todo–, por qué se suele emplear ese término –*secularización*– como sinónimo de *descristianización*².

Si no el origen, la “formalización” de esa sinonimia tomó carta de naturaleza a mediados del siglo XX en Alemania, cuando Karl Loewith y Carl Schmitt afirmaron que muchas de las ideas centrales del pensamiento que ya se llamaba *moderno* y de la teoría política –como la de *progreso* y la de *libertad*– no eran sino formas *secularizadas* de expresiones religiosas, referidas a la teología de la historia, a la salvación de las personas o a los fundamentos de la comunidad.

En tal sentido, según pudo desprenderse de Loewith, la *secularización* sería una categoría propiamente *hermenéutica* de los tiempos modernos, en virtud de la cual la humanidad se habría convertido en el sujeto principal de la historia en lugar de Dios. Ésa era, como se sabe, una de las tesis más fuertes de su *Meaning in history: The theological implications of the philosophy of history* (1949⁴).

Aunque no se puede afirmar sin más que fuera ése el intento de Loewith y de Schmitt, cabría entender que, en consecuencia, se hablaba de una *expropiación ilegítima* de ideales cristianos –religiosos– por parte de la teoría política⁵. Y a eso replicó Hans Blumenberg que no era, en absoluto, una suerte de *expropiación* de ideas ajenas, sino un *levantamiento* de lo *secular* –en rigor, de lo *laico*– contra imposiciones culturales y sociales que impedían la libertad del pensamiento y una acción emancipada de toda determinación exterior. La *secularización*, en tal sentido, no sólo no condena, sino que *legitima* la *modernidad* como *tiempo nuevo* (siempre en el pensamiento de

² Se entenderá que no entre en el uso de la palabra *soberanía* en la lengua de los hispanos de los primeros tercios del siglo XVI, que comentó y documentó, años atrás, José Antonio Maravall. Intenté valorar su evolución historiográfica –como historiador de las teorías políticas– en “La cultura del barroco en la obra de J.A. Maravall”, en *Homenaje a José Antonio Maravall, 1911-1986*, Valencia, Consell de Cultura, 1988, pág. 139-150.

³ Intento avanzar, en perspectiva histórica, a partir del estado de la cuestión que va implícito en el planteamiento de Lluís Oviedo Torró, *La secularización como problema: Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1990, 316 págs.

⁴ Chicago, The University of Chicago Press, ix + 257 págs.

⁵ Para el caso de Loewith, Enrico Donaggio, *Una sobria inquietud: Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, Katz, 2006, 238 págs., y Richard Wolin, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003, 337 págs. Para el de Schmitt, Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 2001, 504 págs.

Blumenberg). No se trata, por tanto, de una *secularización* de ideas teológicas, sino de la *expropiación radical* de unas ideas por medio de la cual se sanciona completamente la distinción y el corte entre *lo sagrado* y *lo profano*⁶.

Die Legitimität der Neuzeit, de Blumenberg, data ya de 1966. El debate se reanudó, no obstante, y se reorientó en los años ochenta para referirse a la *secularización de la filosofía* –esto es: a la filosofía moderna como instancia secularizadora, que habría reducido hasta anular cualquier pretensión de sacralidad.

En realidad, con esto último, se reorientó ciertamente el debate sobre el concepto (y la palabra) *Säkularisation*, pero de tal manera que confluyó en un debate anterior –que venía desarrollándose entre los filósofos- en torno a si cabía una filosofía enteramente ajena a lo religioso o si no se podía prescindir completamente de las distinciones que introducía la instancia religiosa (tal como aseveraba –por ejemplo- el filósofo polaco Leszek Kołakowski, sobre todo desde su alejamiento del marxismo y de su posterior exilio en Oxford, de 1970 en adelante⁷).

Eso, a su vez, hundía las raíces en un tercer debate –en este caso, sociológico- en el que ya se había empleado –antes de que acabase el siglo XX- la raíz que estaba presente en la palabra *Säkularisation* -: me refiero al desarrollo de las teorías sobre la superación cultural de la religión que habían difundido, sobre todo, los seguidores de teóricos tan distintos como Augusto Comte, Karl Marx y en Émile Durkheim y había llevado expresamente, al terreno conceptual de la *secularización*, Max Weber, al examinar las causas del declive de las creencias en la cultura occidental y, sobre todo, de las actitudes respaldadas en el cristianismo.

Se refería a las actitudes éticas, desde luego, pero tanto o más a las científicas. Y eso abocaba a concepto que iba a hacer “historia”, el proceso de *desencantamiento*, o sea de pérdida de la dimensión sagrada de una buena parte de la realidad por obra del conocimiento científico; *desencantamiento* de la realidad que, con la imposición de valores propios de la *economía* y de la *política*, coexistían cada vez más difícilmente con las creencias y los comportamientos religiosos. Era la *racionalización* de la *existencia* de que hablara Max Weber⁸.

Con la *política*, por fin, había afluido un cuarto debate –en el que lo propiamente *ideológico* quedaba más claro (por su carácter militante)-: el de si la religión es, simplemente, *inútil*, por lo menos *innecesaria*, o incluso *improcedente*, alienante. A ese cuarto rubro –muy viejo- se le daría el nombre de *secularización* ya entrado el siglo XX.

⁶ Sobre todo ello, Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation: Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, París, J. Vrin, 2002, 318 págs.

⁷ Vid. Bogdan Piwowarczyk, *Lire Kolakowski: La question de l'homme, de la religion et de l'Église*, París, Cerf, 1986, 166 págs.

⁸ Vid. Enrique Serrano Gómez, *Legitimación y racionalización: Weber y Habermas: La dimensión humana de un orden secularizado*, Barcelona y Méjico, Anthropos, Universidad Autónoma e Iztapalapa, 1994, 302 págs.; Aníbal Romero, *Desencanto del mundo, irracionalidad ética y creatividad humana en el pensamiento de Max Weber*, <http://anibalromero.net/Desencanto.del.mundo.irracionalidad.etica.creatividad.humana.en.el.pdf///scan12501Weber>.

El dictamen sobre el desgaste de las *religiones de fraternidad* de que había hablado Max Weber hasta los mismos días de su muerte (1920⁹) adquiriría así una mayor complejidad: se relacionaba con el contraste entre esas religiones y los sistemas sociales de los países más desarrollados, donde se habían impuesto las *exigencias materiales* del orden *económico*; se relacionaba asimismo –y también por contraste- con la política, como *estrategia de poder*, y con la ciencia como *sistema autónomo de conocimiento*¹⁰.

Al cabo –quinta instancia-, el concepto refluiría en la propia teología protestante mediado el siglo XX y daría lugar a lo que dio en llamarse una *teología de la secularización*¹¹. Venía a afirmarse en ella la bondad de los procesos historicoculturales que habían conducido a *desacralizar* el mundo, y eso precisamente en virtud del impulso judeocristiano. Esto es: en los planteamientos impulsados por la obra y el prestigio del teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer –víctima de los nazis-, se diría que, en este *tiempo nuevo* que era el del siglo XX, se percibía *la experiencia de la indiferencia*, por tanto la *pérdida del fundamento* y, en consecuencia, la *inutilidad de la religión*. Lo cual, para Bonhoeffer, no sería nada negativo, sino un nuevo *modo* de la *manifestación de Dios* que consistiría, paradójicamente, en su ausencia (la *ausencia de Dios*) como reconocimiento (divino, se deduce) de que el mundo ha llegado a una *edad adulta*, que supone, en realidad, una *oportunidad* para la fe: ya no hace falta el *deus ex machina* y la fe en Dios aboca a la fe en el *Dios crucificado*¹².

Para unos (Friedrich Gogarten¹³), se trata de una *mundanidad del mundo* que habría surgido de la propia fe –en el sentido de que ofrecería a los hombres (por designio de Dios) la experiencia de la *libertad respecto al mundo*, y eso porque permitiría distinguir netamente lo *secular* de lo *salvífico* y daba pie a afirmar nítidamente la existencia de una dimensión *escatológica* por la que había que preocuparse sin duda. De esa manera –paradójica-, quedarían íntimamente vinculadas –por una distinción que hace posible esa experiencia- *Säkularisierung* y fe.

Para Gogarten, por lo tanto, el peligro está en confundir esa *Säkularisierung* con el *Säkularismus*, que expresaría la confusión entre la *mundanidad del mundo* y la cerrazón a la trascendencia hasta el punto de suponer una *autonomía soteriológica* en relación con Dios.

⁹ Me refiero a los *Ensayos sobre sociología de la religión* que se editaron compilados en esa misma fecha. Vid. J.A. Prades, *La sociologie de la religion chez Max Weber: Essai d'analyse et de critique de la methode*, 2ª ed. corr., Lovaina, Nauwelaerst, 1969, 292 págs.

¹⁰ En ese sentido, Nicholas Gane, *Max Weber and postmodern theory: Rationalization versus re-enchantment*, Londres y Nueva York, Houndmills y Palgrave, 2004, 194 págs.

¹¹ Vid. la visión de conjunto de David Martin, *On secularization: Towards a revised general theory*, reimpr., Adershot, Ashgate, 2006, x + 206 págs.

¹² Vid. José J. Alemany, *Realidad y fe cristiana: Una aproximación desde la teología de D. Bonhoeffer*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1979, 145 págs. Sobre la persona, Ferdinand Schlingensiepen, *Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945: Une biographie*, París, Salvator, 2005, 438 págs.

¹³ Friedrich Gogarten, *Destinos y esperanzas del mundo moderno: La secularización como problema teológico*, Madrid, Marova, 1971, 290 págs., y *¿Qué es cristianismo?*, Barcelona, Herder, 1977, 171 págs. Además, Ermanno Arrigoni, *Alle radici della secolarizzazione: La teologia di Gogarten*, Turín, Marietti, 1981, 150 págs.

Para otros (aquí, Paul Tillich, Harvey Cox), es en un mundo completamente *secular* –en el sentido de *desacralizado*- donde ha de hallarse el verdadero *humus* del cristianismo, que estaría llamado a fecundarlo y a darle un tono más fraterno, y eso porque, junto al *proyecto de Dios*, a los hombres les cabe un *proyecto profano* que es del que son responsables (como argumentaría Cox en *The secular city*, 1965, principalmente¹⁴).

En los años setenta, empezaron a tomar fuerza las réplicas que advertían que todo eso implicaba la aceptación –*acrítica*- de las condiciones que imponía un mundo históricamente *secularizado*, sin examinar previamente si esa *secularización* concreta había sido buena o mala. Y cuajaron, en el mundo católico, propuestas que podemos considerar –en el mejor sentido- *conciliadoras*. El fondo podría expresarse así: el relato bíblico de la *creación* es el relato de la *creación del siglo* (“saeculum”), en tanto que la *encarnación, muerte y resurrección* de Jesucristo implica el deslinde nítido entre *lo sagrado y lo profano*. La propia dinámica entre *creación y redención* implica, por lo tanto, una *mundanización* (Juan Bautista Metz¹⁵). Se trata ahora de *cristianizar lo profano* por la vía de *asumir la realidad del mundo* en relación con Dios (Edward Schillebeeckx¹⁶); realidad del mundo que habría abocado a una *desacralización* que, por serlo, implicaría que lo que llamamos *secularización* es, en realidad, una *laicización* (Karl Rahner¹⁷), pero no *indiferencia ante lo trascendente* (que es en lo que consiste el *secularismo*; no la *secularización*).

Para entonces, por tanto, el asunto ya se había asumido en la Iglesia católica y se había propuesto una *nueva evangelización* que partiera de la realidad de un mundo *desacralizado*. El camino, no obstante, no podía decirse que quedara expedito. De hecho, al mismo tiempo, ganó fuerza entre los católicos la *teología de la secularización* que podemos considerar originaria, la basada en Bonhoeffer, y sus derivaciones –ajenas a la intención del pastor alemán- en la *teología de la muerte de Dios*, la *teología feminista* y la *teología de la liberación* (por citar solamente tres líneas de desarrollo que han sido históricamente principales).

Sin duda, la más extrema es la primera –la de la *muerte de Dios*- sobre todo en aquellas propuestas de las que vino a deducirse que, en aquel paralelismo entre el *proyecto de Dios* y el *proyecto profano* a cristianizar, lo que debe mediar es el llamado *evangelio del ateísmo cristiano*¹⁸.

Pero mi ensayo se sitúa en otro punto, que es el más próximo al lugar en que dejó el asunto Rahner, y se ciñe, por otra parte, a lo que puede ser un replanteamiento de las raíces históricas del problema que –a mi entender- subyacen en el punto de partida de

¹⁴ Es muy útil, a mi entender, *El debate sobre la ciudad secular*, ed. preparada por David Callahan, Bilbao, Mensajero, 1971, 323 págs.

¹⁵ Johann Baptist Metz, *Teología del mundo*, 2ª ed., Salamanca, Sígueme, 1971, 206 págs.

¹⁶ Edward Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1971, 221 págs.

¹⁷ Karl Rahner y Franz König, *Secularización y ateísmo*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1969, 109 págs.

¹⁸ Vid. Christian Duquoc, *Ambigüedad de las teologías de la secularización: Ensayo crítico*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1974, 219 págs.

todo ese proceso que he pretendido resumir. A mi juicio, hay dos asuntos principales en los que cabe progresar: uno, deshacer el equívoco conceptual que hay en la base de la expresión en que se centra todo esto: *secularización*; en segundo lugar, señalar la importancia de la opción epistemológica que se impuso en el siglo XVII entre los cristianos –protestantes y católicos– a la hora de avanzar en los saberes experimentales; opción que lleva implícita la inoperatividad de que Dios sea acto de amor y, por lo mismo, uno y trino.

Luego, podrá replantearse el asunto en el terreno estrictamente teológico. Pero, primero, hay que saber hasta dónde han llegado –acaso sin advertir su alcance– los replanteamientos estrictamente historiográficos.

Lo que advierte la historia de esas palabras y conceptos

En el estado actual de las investigaciones que conozco –y a reserva, por tanto, de avanzar en la indagación de aquello a lo que voy a referirme (y les adelanto que, a mi entender, habrá que hacerlo), no hay más remedio que preguntarse si la palabra *secularización*, en el sentido fuerte actual, no es de origen protestante o, por lo menos, no se perfiló y adquirió la importancia que tiene como consecuencia de la Reforma protestante¹⁹.

¹⁹ Sobre lo que sigue, Hermann Lübbe, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Munich, Verlag Karl Albert Freiburg, 1965, pág. 23-24.

Por otra parte, *säkularisieren* aparece datada en 1650 como palabra tomada del francés *seculariser*, en tanto que *Säkularisation* dataría de 1791 y habría sido tomada también del francés *secularisation*, todo ello según Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, reelab. por Werner Betz, 6ª ed., Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1966, pág. 526. En la voz “Säkularisation/Säkularisierung: II. Geschichtlich”, de *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (= RGG), dir. por Hans Dieter Betz et al., 4ª ed. reelab., t. VII, s.l., Mohr Siebeck, s.d.////, col. 775-776, Hartmut Lehmann data, no obstante, *Säkularisation* en el siglo XVI (y remite a GGB 5, 1984, 792-800); pero reconoce que su acepción más amplia la adquirió a principios del XVIII por influencia del inglés *secularization* y del francés *secularisation*, que serían anteriores a la acepción (digamos) universal del alemán *Säkularisation*, datada a su vez a comienzos del mismo XVIII. En cambio, remite a 1803 la última palabra citada Ruch Schmidt-Wiegand en la voz correspondiente del *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (= HRG), dir. por Adalbert Erler y Ekkehard Kaufmann con la colab. de Ruch Schmidt-Wiegand et al., t. IV, Berlín, Erich Schmidt Verlag, 1990, col. 1263-1268. Sin duda, aunque no prestan apenas atención a la historia de la palabra, la visión más completa –de las que conozco– es la de Hans-Otto Binder, “Säkularisation”, y Ulrich Barth y Bernd Schwarz, “Säkularisierung”, en *Theologisches Realenzyklopädie*, dir. por Gerhard Müller, t. XXIX, Berlín y Nueva York, 1998, pág. 597-602 y 603-638.

Por su parte, en el *Studienwörterbuch Rechtsgeschichte und Römisches Recht*, dir. por Thomas Olechowski y Richard Gamauf, Viena, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 2006, se tratan conjuntamente las voces “Säkularisierung, Säkularisation” y no se aclara la fecha de uso de una y otra. Sobre esa base, llama la atención que se date en 1646, en los documentos redactados en las negociaciones de las que iban a ser paces de Westfalia, y que, en esos textos, tenga el sentido “desamortizador” que indicamos arriba. El sentido de “ampliación del concepto de señorío” aparecería datado, en cambio, en 1803, en la *Reichsdeputationshauptschluss* (la “Conclusión Principal de la Delegación Imperial Extraordinaria” aprobada entonces en la Dieta del Imperio).

En el *Nuevo dizionario di diritto canonico*, al cuidado de Carlos Corral Salvador *et al.*, Roma, San Paolo, s.d., pág. 635-636, sólo se contempla la “Secolarizzazione dei religiosi” en el derecho canónico vigente en la fecha de edición, en la voz que, con ese título, firma F.J. Egaña. Ese aspecto está especialmente bien tratado, desde el punto de vista histórico, por Hans-Wolfgang Strätz, “Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur”, en *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, dir. por

En efecto, la palabra alemana *Sekularisierung* fue la que se empleó en el siglo XVI para referirse al proceso en virtud del cual los prelados cristianos que optaron por Lutero reivindicaron como propio de la comunidad que regían o de sí mismos todo el conjunto de derechos que defendían o usufructuaban hasta ese momento no a título de propietarios, sino de prelados. Recuérdese que la Reforma protestante repercutió inmediatamente en el Imperio y que el problema político que primeramente supuso –en un orden lógico, por más que la historia de los sucesos concretos obligue a salvedades – fue el de la relación de obediencia entre el Emperador y no pocos de los príncipes con jurisdicción propiamente civil se redujera precisamente a eso, a lo civil, sin mezcla alguna con la confesión religiosa. En el Imperio, había un sinnúmero de principados (en el sentido latino de la palabra, la de *dominio de un príncipe*, “princeps”) eclesiásticos independientes –salvo en lo que atañía a reconocer al emperador como *primum inter pares*- y, por tanto, aquellos –de esos príncipes- que abandonaron la Iglesia católica quedaron justamente como *príncipes* seculares, o sea *temporales* (o de lo *temporal*) en lo que concernía a su pertenencia al Imperio. Desapareció el vínculo eclesial que los unía hasta aquel momento. El principio *eius regio eius religio* lo certificaría legalmente.

Fíjense que no se trató de una secularización que conllevara la independencia religiosa tal como hoy la entendemos. El hecho de que el proceso culminase con la imposición de ese principio (*cuius regio eius religio*) basta para hacer ver que, en la mayoría de los casos, esos príncipes que habían abandonado la mitra no renunciaron a la jurisdicción religiosa (o espiritual, si se prefiere). Lo que hicieron fue afirmar su propia soberanía también en ese orden y –esta vez- no sólo respecto al obispo de Roma, sino también en relación con el emperador, que seguía siendo católico.

Esto último deja ver que el equívoco de la palabra *secularización* predominaba en ambas partes. Según la doctrina cristiana inmediatamente anterior a la Reforma, los obispos vivían en el *siglo* (“saeculum”) igual que los laicos. El abandono del *mundo* (y, por tanto, del *siglo*) era lo que intentaban lograr los religiosos y la razón de que la doctrina estuviese ya claramente definida radicaba en la propia importancia del contraste que ya se ha adivinado probablemente. Se había impuesto el criterio de que existía un *estado de perfección* (en el sentido, sobre todo, de *status*, incluso *estamento*, al menos situación *canónica* en la que queda situada funcionalmente una persona) y que ése era el *status* de los religiosos precisamente, no en cambio el del obispo que no perteneciese a una orden religiosa. Pero la condición de obispo se adquiría por algo superior al derecho canónico e incluso a los *consejos evangélicos* respaldados por el compromiso que implicaban los *votos*: el del obispo era nada menos que un *sacramento*.

Santo Tomás lo había resuelto por la vía de distinguir entre *ordo* y *status*. Pero lo que ahora importa es que, con la Reforma, se llamó *secularización* a lo que, en puridad, era una pura y simple *reducción al estado laical* (sólo que impuesta por voluntad de los mismos que optaban por ello). En el fondo, latía el error de considerar lo *temporal* como lo que aleja de Dios por más que haya sido creado por Dios y que obliga al que pretende

Anton Rauscher, Munich et al., Verlag Ferdinand Schöningh, 1976, págs. 42-68; conjunto de estudios con el que hay que revisar, en realidad, todo lo indicado en esta nota.

ser un buen cristiano a arreglárselas de manera que sea la suya una vida que no dependa del tiempo y, en ese sentido, logre ser una vida *intemporal*.

No me parece aventurado afirmar que, en eso, latía una interpretación abusiva de lo que Jesucristo había dicho a sus discípulos más allegados –*que estaban en el mundo pero no eran del mundo*–; interpretación que había acabado por emplearse para justificar una forma de vida que, en realidad, tenía otro sentido: la *fuga mundi* de la que había hablado San Ambrosio en el siglo IV, expresada después y casi hasta nuestros días con las palabras *comptemtus mundi*, abandono del mundo²⁰.

En el posible equívoco, latía el propio concepto de *mundo*, el olvido de que la dimensión espacial y temporal –y, en este sentido, *mundana*– de todo hombre y de toda mujer es constitutiva de su forma de ser persona y que, por tanto, la frase consignada en los evangelios –*estáis en el mundo pero no sois del mundo*– tiene un significado distinto.

Tiene que ver quizá con la dimensión simultáneamente escatológica e histórica en que se sitúa –de manera ciertamente real, existencial– el que se incorpora a la *kénista* (la *èkklesía*) de los que siguen al señor de la Historia. Empleo esas palabras en vez de la de *Iglesia* para evocar mejor el carácter de *junta* (y junta, además, “civil”) que se daba a esos términos en sus respectivos idiomas –el arameo y el griego respectivamente– cuando alguien pensó en la posibilidad de emplearlas para denominar lo que hoy se llama *Iglesia*.

Ahora bien, ese planteamiento obliga a hacerse una pregunta: si es que, en tal caso, la afirmación de los protestantes de que el suyo era un acto de *secularización* puede entenderse como la afirmación (acertada) del carácter temporal que siempre habían tenido aquellos príncipes –eclesiásticos hasta entonces–, y eso por el mero hecho de ser personas.

Que no era así –que no era eso lo que pensaban– lo pone de manifiesto el hecho de que denominaran justamente *secularización* al cambio de *status* derivado de la negación de la autoridad del obispo de Roma, en vez de conformarse con la expresión canónica de *reducción al estado laical*.

Lo que ahora habría que preguntarse, por tanto, es si tenían alguna razón o adujeron algún motivo del que pueda desprenderse que entendían la dependencia del obispo de Roma como un nexo precisa y únicamente escatológico, lo que equivaldría no sólo a suponer que tenían una idea reductora de la autoridad pontificia, sino que iban más allá y negaban el propio carácter temporal (*secular*) de la Iglesia.

Es más lógico suponer que la denominación de que hablamos –*secularización*–, para dar nombre a ese proceso, tuvo que ver con algo que, aparentemente, podría considerarse secundario: el derecho de propiedad. En eso, sí: la condición de obispos –o

²⁰ Sobre esto y lo que sigue, Édouard Poussé, “Monde”, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire fondé par M Viller...*, fasc. LXIV-LXV, París, Beauchesne, 1977, col. 1619-1646. También, José Luis Illanes: *La santificación del trabajo: El trabajo en la historia de la espiritualidad*, 10ª ed. rev. y act., Madrid, Ediciones Palabra, 2001, pág. 62, y sobre todo –desde el punto de vista jurídico– Juan Fornés: *La noción de status en derecho canónico*, Pamplona, Eunsa, 1975, 349 págs., especialmente 31 (concepto romano de *status*), 37-38 (*ordo*), 58-59 (Tertuliano), 121-128 (santo Tomás), 149-161 (Suárez).

prelados de otra condición eclesiástica— que habían tenido aquellos príncipes los había mantenido hasta entonces -en el plano jurídico- en la calidad de administradores y usufructuarios de los derechos de la mitra. Pero la personalidad jurídica correspondía precisamente a la mitra, no a la persona que, en cada momento, fuera su titular. Eran derechos, por lo tanto, que no podía enajenar sin la autoridad del pontífice o de aquel en quien el papa hubiese delegado.

Eran, por eso, bienes de los que, en el romance castellano, recibían el nombre de *manos muertas* (y formas parecidas en otras lenguas): manos —diríamos más bien- que no podían morir porque carecían de vida, y carecían de vida porque no eran de carne.

Mientras dependieron de Roma, la finalidad de esos bienes fue la *salus animarum*, entendida al modo cristiano; modo que conciliaba o pretendía conciliar la necesidad de recursos que tenía el príncipe-obispo para mantenerse y ejercer como obispo y príncipe y el mandato prioritario de que diera de comer al hambriento y vistiera al desnudo.

Y no puede decirse sin más que es que los nuevos príncipes protestantes renunciaran a lo uno o lo otro: lo mantuvieron pero no tuvieron dificultad para concluir que lo que carecía de sentido era un concepto como el de *mitra* o similares. No es que la *salus animarum* dejara de ser la prioridad y que, por tanto, se desentendieran del hambre del hambriento o del vestido del que andaba desnudo (no digamos ya de su mantenimiento personal como príncipes en ejercicio del poder). Lo que hubo fue un planteamiento netamente distinto: por un lado, se partió de la base de que ni la salvación del Príncipe ni la del hambriento o la del desnudo dependían ya de las obras que hicieran (ni, por tanto, del ejercicio de la caridad entendida como beneficencia asistencial). Para salvarse, era suficiente la fe.

Las *obras* tenían que ver, sin duda, con la *caridad* y, por lo tanto, no dejaron de ser encomiables. Pero perdieron por completo, para los protestantes, su sentido *penitencial* y, por tanto, *salvífico*. Valdría la pena averiguar en qué medida eso debilitó realmente la beneficencia en los países protestantes, del mismo modo y por la misma razón por la que dejaron de *peregrinar* no sólo a Roma, sino a Santiago o Jerusalén (o cualquier otra parte). La peregrinación tampoco tenía que ver con la salvación, aunque siguiera en su posible sentido devocional.

La confusión entre el sacerdocio común de los cristianos y el sacerdocio sacramental y la disparidad de las soluciones

Por otro lado, se podía decir que —como rigurosa contrapartida- la *salus animarum* pasó a proponerse como tarea prioritaria de todos, en relación con la cual no había distinción sustantiva alguna: *todos somos pastores*, había exclamado Lutero.

Se refería —con razón- al sacerdocio común de los cristianos. Sólo que lo había llevado hasta la negación del sacramento del orden. Y esto último fue lo que dejó inermes a los católicos —por la vía del hecho- a la hora de argüir a favor de su propia propuesta. El carácter decisivo que tenía la relación establecida por Lutero entre el sacerdocio universal y la negación del Sacramento del orden se resolvió, por una parte, en Trento por la vía de la mera afirmación del Sacramento, sin decidirse a favor o en contra de reconocer que la plenitud del mismo se consigue con la consagración episcopal y no con la ordenación sacerdotal, y eso a la vez en que, por otro lado, se

abría paso el criterio pastoral de *evitar* la manifestación de la doctrina del *sacerdocio común* –sobre todo con esas expresiones verbales- a fin de que no hubiera lugar a equívoco alguno²¹.

Al revés, fue imponiéndose esa omisión al mismo tiempo en que se reforzaba la doctrina del *contemptus mundi* como requisito para situarse –por lo pronto, en sentido también social- en “estado” de perfección²².

¿Tuvo todo eso un alcance descristianizador que fuese realmente perceptible? La respuesta ha de ser afirmativa sin más que asomarse a los resultados. Pero no me parece que haya que apresurarse a sacar conclusiones y deducir que la dejación de la doctrina del sacerdocio universal por parte de unos (los católicos) y la negación del sacramento del orden por parte de los otros (los protestantes), supusieron, sin más, el abandono o el debilitamiento de las prácticas religiosas²³. Recuerden que lo que acabo de plantear se anudaría en el siglo XVII –desde los días y la propia persona de Galileo- con un formidable desarrollo científico que, ya en el siglo XIX, recibiría el nombre –equívoco sin duda (a mi entender) pero revelador- de “Revolución científica”. Pues bien, la bien o mal llamada *Revolución científica* del siglo XVII no tuvo nada que ver con planteamiento alguno que pueda considerarse ateo o agnóstico²⁴. Con alguna excepción, puede considerarse incluso obra de *cristianos*. Y hay que subrayar, además, que no faltaron precisamente en ella los católicos. Muy al contrario, a ellos se debería el impulso inicial –tanto si optamos por Copérnico como si preferimos a Galileo- y no pasa de mito –un mito más- el que los propios católicos llegarían a asumir como certero

²¹ Una muestra significativamente tardía de la interpretación del sacerdocio sacramental como prolongación del sacerdocio real de Cristo, sin referencia al sacerdocio universal de los fieles, en J. Grimal: *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 9ª ed., París, Beauchesne et ses fils, 1951, xvi + 402 págs. En el preámbulo, advierte expresamente que se remitirá con especial frecuencia a Bossuet por la particular importancia de su visión sobre el sacerdocio. Y lo hace en efecto, empleando la edición de Vivès. La primera edición de la obra de Grimal es de 1908 y, en las sucesivas, fue reelaborándola. De todas formas (y sin que ello me induzca a cambiar lo que afirmo arriba), la búsqueda de textos “católicos” posteriores a la Reforma hace ver que, sin duda, la idea se mantuvo, aunque no fuera con la misma fuerza que antes. *Vid.*, en este sentido, la recopilación de Paul Dabin: *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruselas, L'Édition Universelle, 1950, 643 págs., especialmente 7-9, 51-53, 294-302, 384-385, 454-505, 639-642.

²² Una introducción en el proceso, en C. Antoine: “États de vie”, en *Dictionnaire de théologie catholique*, t. v, 1ª parte, París, Leouzey et Ané editeurs, 1913, pág. 906-911.

²³ Valdría la pena considerar a partir de lo que sigue la propuesta interpretativa de Savio Carlos Desan Scopinho, “Existe un catolicismo de base leiga?: História do laicato na América latina e no Caribe (1498-1955)”: *Revista eclesíastica brasileira*, lxx, núm. 279 (2010), 602-627.

²⁴ Para una reevaluación adecuada de la llamada *Revolución científica*, como “producción” historiográfica del siglo XX –basada en una realidad más evolutiva sin embargo de lo que algunos han supuesto y, por otra parte, compuesta de realidades heterogéneas-, H. Floris Cohen: *The Scientific Revolution: A historiographical inquiry*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, xviii + 662 págs., especialmente 491-525. Sobre la diversidad de planteamientos que se dieron en realidad en esa coyuntura de la investigación científica, Steven Shapin: *La Revolución científica: Una interpretación alternativa*, Barcelona, Paidós, 2000, 280 págs.

en el siglo XVIII y, mucho más, en el XIX: el de la mayor preocupación y el mayor protagonismo de los protestantes en el desarrollo científico²⁵.

En el origen de ese mito, volvieron a implicarse las dos partes: fue un baldón asignado a la Iglesia católica –y, de rechazo, a los católicos- del siglo XVII en adelante y entre los protestantes. Pero lo hizo posible o, por lo menos, más fácil el hecho de que la mayoría de los científicos católicos –por piadosos que fuesen- asumieron, sin darse cuenta, los presupuestos epistemológicos de quienes no lo eran.

La afirmación que acabo de hacer requiere explicaciones y matices, primero por su alcance y, luego, porque acabo de decir que casi todos los científicos del siglo XVII europeo eran cristianos y, además, muchos de ellos expusieron su ciencia con referencia expresa a Dios. Y pensaban –no cabe duda alguna- en el Dios de los cristianos.

De no pocos de ellos, se sabe incluso que eran hombres piadosos.

¿Cómo cabe decir, en ese caso, que su ciencia no era cristiana (o que, al menos, no era católica y se trataba, en parte, de católicos)?

La prueba ha de venir por omisión y, por mor de brevedad, tendrá que reducirse a mero esbozo y conformarles con unos pocos hechos que me parecen especialmente elocuentes y que, además, directamente enlazan con lo dicho hasta ahora. El primero es éste: Descartes, católico y devoto de María la virgen, logró construir todo un sistema filosófico y no le hizo falta alguna apelar a la Encarnación ni a la Trinidad.

Eso puede parecer inocente. Pero es tanto como afirmar que se puede hacer justo eso –crear en la Encarnación y en la Trinidad- pero no hallar relación alguna entre ello y el saber que busca las últimas causas de las cosas. No se encontrará mejor prueba de que la Encarnación y la Trinidad fueron y son irrelevantes desde el punto de vista de la realidad (que, por otra parte, consideraba creación trinitaria el propio Descartes²⁶). Si ese sistema filosófico –que incluía la ciencia- llegaba a servir de base para el desarrollo de cada saber, es de temer que esos saberes “especiales” se desarrollarían igualmente sin necesidad de recurrir a la Encarnación ni a la Trinidad.

Y, a la hora de aplicarlos, tampoco haría falta.

En ese hecho y en su continuidad queda patente –a mi entender- la quiebra entre fe y ciencia que es, en último término, lo que me permite afirmar que los avances científicos capitales del siglo XVII se hicieron sobre base epistemológica ajena al cristianismo, incluso en el caso de que se mencionase a Jesucristo. Sin duda, el asunto venía de antes –concretamente de cuando se introdujo la distinción entre filosofía y teología (distinción que hoy puede ser incluso necesaria, pero cuyo origen histórico no hay que perder de vista, entre otras cosas porque es entonces cuando se debe valorar su procedencia o su improcedencia).

²⁵ Sobre el conjunto de problemas filosóficos que supuso esa coyuntura –y ese conjunto de personas, que dialogaron entre sí, aunque fuera indirectamente o por correspondencia-, el capítulo “Spinoza, Leibniz, Pascal, and Newton” de Robert Solomon y Kathleen Higgins, *A short history of philosophy*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1996, 352 págs.

²⁶ *Vid.* Richard Davis: *Descartes: Belief, scepticism and virtue*, Londres y Nueva York, Routledge, 2001, 371 págs.

Por otro lado, la reintroducción de la dialéctica trinitaria divina en el sistema cartesiano fue el formidable intento del también católico Malebranche. Pero el sistema que influyó fue el de Descartes y no el de Malebranche²⁷.

Me refiero, claro es, al saber científico, no sólo a la filosofía. Pero no debo ocultar la relación entre ambas y el hecho de que el siguiente hito esclarecedor permita comprender por qué afirmaba que fue cuestión de todos o casi todos los cristianos que se consagraron a la investigación científica. Pienso, claro es, en Leibniz y Newton. Es de sobra sabido que, por medio de Clarke en el caso de Newton, mantuvieron una correspondencia resonante y pública, auspiciada desde el poder, además, para que se le diera toda la resonancia que, con seguridad, merecería y que, en efecto, mereció. Pues bien, en la edición que leí en su día, era rara la página donde no se hablaba de Dios expresamente. Y de Dios como elemento explicativo imprescindible para entender la postura de uno y de otro²⁸.

Y no hablaban tampoco ni de la Encarnación ni de la Trinidad. Que Newton no lo hiciera es cosa comprensible; recuérdese que dijo que la Trinidad era una *quimera papista* y que *el papismo era la bestia, el Anticristo*, con el que había que terminar²⁹. Pero Leibniz no sólo creía que Dios es uno y trino, sino que la exposición de sus creencias trinitarias es semejante a la de los católicos cultos de su época.

Más aún: de los tres principales que he citado, más aún que Descartes, destaca la firmeza de Leibniz al exponer esa doctrina³⁰. Y, sin embargo, no le hacía ninguna falta para elaborar su propio sistema filosófico ni para explicar sus avances científicos.

Con toda seguridad, hubiese respondido que no era así, pero lo cierto es que una parte fundamental de sus creencias no eran “operativas” para otra cosa que no fuese saber algo de Dios y rezarle. Todo el resto de la realidad se entendía aparte.

Y no conozco excepción notable del siglo XVII en adelante. En el mejor de los casos, la Trinidad era una devoción aconsejable y una creencia exigida. En el peor, era una realidad a destruir.

²⁷ Sobre esto y lo que sigue, Richard Westfall, “The rise of science and decline of Orthodox Christianity: A study of Kepler, Descartes, and Newton”, en *God and nature*, ed. por D. Lingberg y R. Numbers, Berkeley 1986, pág. 230.

²⁸ *La polémica Leibniz-Clarke*, Edición y traducción de Eloy Rada, Madrid, Taurus, 1980, 174 págs. Sobre ella, Juan José Ipar: “Física vs. Metafísica: La controversia entre Leibniz y Newton”, *Alcmeon*, núm. 9 [2002]. Es accesible en www.drwebsa.com.ar/alcmeon/a09_05.htm, y, sobre todo, Alfonso Pérez de Laborda: *Leibniz y Newton*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977 y 1981, 2 volúmenes.

²⁹ Salvedades sobre su persistencia en ese tipo de afirmaciones, Thomas C. Pfizenmaier, “Was Isaac Newton an Arian?": *Journal of history of ideas* (1997), 57-80. Además, Roberto Malocchi, “Il mito del buon newtoniano: Scienza e filosofia della scienza da Newton a Laplace”: *ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, xxxv, núm. 2-3 (1982), 369-444.

³⁰ Vid. André Robinet: *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles, présentées avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants revus, corrigés et inédits*, París, J. Vrin, 1955, 525 págs.; Maria Rosa Antognazza: *Trinità e Incarnazione: Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Milán, Vita e pensiero, 1999, xi + 419 págs.

La pregunta que queda abierta

¿No es en eso en lo que persiste la ciencia más avanzada de hoy, incluida la que consiguen desarrollar los católicos? A veces, sus creencias se presentan como un obstáculo para la *aplicación* de los avances científicos; pero no son un elemento necesario para conseguir ese avance (fuera, claro es, de la teología y, sólo hasta cierto punto, en la filosofía).

Probablemente, Leibniz fue consciente de la carencia y ésta fue una razón para insistir como insistió en lo que otros filósofos ya se habían preguntado: por qué existe todo lo que existe si podría no haber existido. Pero no acertó a responder, que yo sepa.

Ahora valdría la pena disuadirles de que abandonasen de una vez la *Vulgata* que encadena la Revolución científica que no existió con la Revolución industrial que daría que hablar. No hubo tal vínculo. El desarrollo tecnológico inglés del siglo XVIII no fue “científico”, sino precisamente técnico, eminentemente pragmático. La superioridad económica anglosajona hay que explicarla, por lo tanto, a partir de otros hechos³¹.

Pero lo dicho basta ya para que me atreva a esbozar una respuesta a la pregunta más concreta de las dos que me hice al principio: la de si cabe hablar de una fase positiva en la secularización. Se entenderá probablemente que, sobre eso, concluya, que, en realidad, secularización *stricto sensu* es -a mi juicio- la adecuación a la realidad creada, que es -toda- histórica y, por lo tanto, “siglo”, constitutivamente *secular*. Pero también se entenderá que añada que la secularización no podrá apurar ese carácter enteramente positivo -ni siquiera, propiamente, *cumplirlo*- si no se es coherente también con la propia razón de ser de toda creatura: primero, por lo tanto, con su carácter radicalmente *contingente*; en consecuencia, que con su naturaleza, precisamente, de *creación*; al cabo, con la conciencia -en gran parte olvidada- de que nuestro descubrimiento científico es -siempre- el descubrimiento de un modo de *participar* del ser y que, por tanto, hay que recuperar -sólo para empezar- la idea de la *analogía* del ser; todo ello, claro está, sobre la base de que sea “operativo” para avanzar en el conocimiento que fuere, bien biológico, bien minero o histórico.

Y digo “sólo para empezar” porque, en cuarto lugar, lo que entendemos por analogía del ser sigue sin ser operativo si no lo es el hecho de que el ser al que somos análogos es uno y trino. Si él lo es, lo somos quienes somos sus imágenes. En realidad, lo es todo lo creado³².

La relegación de lo trinitario tiene que ver, según es bien sabido, con una “pérdida” cuyos aspectos formales se conocen bastante bien. Tienen que ver con la discontinuidad que pudo haber entre el hallazgo de Ricardo de San Víctor en el siglo XII (todo amor es

³¹ Lo recuerda Deirdre Nansen McCloskey, *Science bourgeois dignity, and the Industrial Revolution*, Munich, MPRA (<http://mpira.ub.uni-muenchen.de>), 2010, 34 ff. s.f. Debe verse con su propio *Creative language, creative destruction, creative politics*, ibidem, ib., 2010, 66 págs.

³² Javier Prades me llama la atención sobre Edith Stein, *Ser finito y ser eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1994, 549 págs. También, Hans Urs von Balthasar, *Teología de los tres días: El misterio pascual*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, 254 págs., y *Teodramática*, t. V: *El último acto*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, pág. 363-472 (cap. “Tercera parte: El mundo en Dios”).

trinitario y, por tanto, o Dios lo es o no existiría³³) y la cristianización de Aristóteles por Aquinas en el XIII, que llevaría –en la *vulgata* tomista- a supeditar el amor al ser y a concluir que sólo podemos llegar a conocer que Dios es Trinidad por revelación, de donde se dedujo, primero, la mera conveniencia de distinguirlo (y de hablar, por lo tanto, de un Dios uno y de un Dios trino como conocimientos de distinta naturaleza). Eso se plasmaría en los tratados de teología dogmática al distinguir, precisamente, entre el *De Deo uno* y el *De Deo trino*; distinción que fue reforzándose epistemológicamente (y en la sistemática expositiva) hasta relegar por completo el *De Deo trino* a lo que no cabe razonar, sino creer y nada más³⁴.

El camino de retorno no comenzó con fuerza hasta el siglo XIX y encontró las dificultades que simbolizan la figura de Rosmini... y su condena *post mortem*, en los años ochenta. Tendrían que pasar las oleadas antimodernistas de Pío X y Pío XII y situarnos, por lo tanto, en 1958, para que el camino empezara a ensancharse, y eso en la teoría (que es lo que es, al fin y al cabo, la teología). En la creencia de la mayoría de los cristianos al comenzar el tercer milenio, la Trinidad seguía sin terciar de forma alguna en el conocimiento científico: no se veía relación de ningún género.

También seguía en pie, no obstante, la pregunta de Leibniz: por qué existe cuanto existe si podría no existir.

No digamos lo que ocurría con la total intrascendencia epistemológica que atañía a algo que Josef Pieper había puesto de relieve muy entrado el siglo XX³⁵: que amar es alegrarse de que otro exista.

Cabría preguntarse –claro es- si un hallazgo científico cualquiera no es –de manera habitual y de hecho- algo que regocija a quien lo encuentra, y eso precisamente porque existen (ambos: el que halla y el hallazgo) y, según la respuesta que se diera, podría o no avanzarse un paso más.

Pero eso no es historia, sino futuro posible, y estas ideas tienen una razón de ser estrictamente histórica.

³³ Es llamativo que, en el mundo hispano, el rescate del olvidado Ricardo de San Víctor haya venido de manos –y lengua- catalanas: *Sobre la Trinitat*, Introducció i traducció de Josep Batalla, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1991, 239 págs.

³⁴ Sobre la trascendencia del proceso, los elementos históricos que aporta Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 6ª ed., Salamanca, Sígueme, 2001, 383 págs.

³⁵ En *El amor*, Madrid, Ed. Rialp, 1972, 222 págs. Siempre he creído que lo leí en Gustave Thibon: *Sobre el amor humano*, Madrid, Edit. Rialp también, 1978, 202 págs. Hay reed. reciente. Pero Fernando Fernández Rodríguez me saca del error. Lo dice y desarrolla Pieper.