

DIÁLOGO FILOSÓFICO

N.º 122

Mayo/Agosto 2025



JACQUES MARITAIN, UN PENSADOR PARA NUESTRO TIEMPO

El estado de la cuestión: M. LÓPEZ CASQUETE DE PRADO.
Reflexión y crítica: J. M. MARGENAT, I. SÁNCHEZ CÁMARA.
Ágora: L. BUENO OCHOA, E. LOPES **Didáctica:** L. ZANÓN /
M. RAMOS VERA. **Informaciones.**

Diálogo Filosófico

**Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.**

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además, publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo, acepta el envío de reseñas que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

Director: Antonio Jesús María Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Juan Jesús Gutierrez Carrasco (Universidad Pontificia Comillas, ESCUNI Centro Universitario de Educación), Alberto Lavín Fernández (IE University), Mario Ramos Vera (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M.ª Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid), Isabel Beltrá Villaseñor (Universidad Francisco de Vitoria), Alicia Villar Ezcurra (Universidad Pontificia Comillas), Pilar Domínguez (Universidad Autónoma de Madrid), Clara Fernández Díaz Rincón (Colegio Fray Luis de León. Madrid), Félix González Romero (IES Nicolás Copérnico. Madrid).

Administración:

M.ª Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO
Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)
Teléfono: 610 70 74 73
Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com
www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+,
ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA,
The Philosopher's Index, International Philosophical Bibliography,
International Directory of Philosophy.

Edita:

DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS SUSCRIPCIÓN EN PAPEL (2025)

Número suelto: 16 euros (IVA incluido)

Suscripción anual: España: 34 euros (IVA incluido)
/ Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: imagen sin título tomada de internet.

I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

Diálogo Filosófico

Año 41

Mayo/Agosto

II/25

Presentación..... 135

El estado de la cuestión

LÓPEZ CASQUETE DE PRADO, M.: *Jacques Maritain y España: en el bando de la paz*..... 136

Reflexión y crítica

M. MARGENAT, J.: *Maritain y otras hermenéuticas posconciliares* 159
SÁNCHEZ CÁMARA, I.: *Nota sobre la filosofía del derecho de Jacques Maritain* 179

Ágora

BUENO OCHOA, L.: *La actio popularis ante la justicia como valor superior del ordenamiento jurídico*..... 197
LOPES, E.: *As Virtudes Sociais Na Regra de Bento de Núrncia* 217

Didáctica

ZANÓN, L., RAMOS VERA, M.: *Teorías de la justicia, pobreza y exclusión. ¿Tiene sentido la filosofía práctica para los estudiantes de trabajo social?*..... 243

Informaciones

Crítica de libros	257
AMOR PAN, José Ramón: <i>Bioética en tiempos del COVID-19</i> (Fabio Scalese).	
BALLESTEROS SÁNCHEZ-MOLINA, Víctor: <i>La vida pensada. Filosofía para responder las preguntas de ayer, hoy y siempre</i> (Jesús Sáez Cruz).	
GRACIA, Diego: <i>El animal deliberante</i> (Ildefonso Murillo).	
Noticias de libros.....	265

Reflexión y crítica

Maritain y otras hermenéuticas posconciliares

Maritain and other postconciliar hermeneutics

Josep M. Margenat*

Resumen

En 1966 *Le Paysan de la Garonne* de Jacques Maritain, apenas un año después de la conclusión de un concilio que había hecho suyo el «proyecto maritainiano» tras la etapa piana (1924-1958), chocó a muchos. Cuarenta años después, la cuestión seguía abierta. La apuesta por una hermenéutica de la continuidad en el fondo con cambios en las formas, es decir una hermenéutica de la reforma, frente a la de ruptura o la del inmovilismo contrario a cualquier reforma, hacían ver la «actualidad» de la posición de 1966. El artículo presenta el estado de la cuestión, inclinándose por una lectura actual (maritainiana) favorable a la reforma.

Abstract

Maritain's *Le Paysan de la Garonne*, just a year after the conclusion of a council that had adopted the «Maritainian project» after the Piana period (1924-1958), shocked many. Forty years later, the question was still open. The commitment to a hermeneutics of continuity in substance with changes in forms, that is, a hermeneutics of reform, as opposed to those of rupture in discontinuity or of immobility contrary to any reform, revealed the «actuality» of the 1966 position. The article presents the state of the matter, leaning towards a present reading (maritainian), favorable to the reform.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, hermenéutica, Maritain, reforma, teilhardismo.

Keywords: Second Vatican, Hermeneutics, Maritain, Reform, Teilhardism.

* Eugenio Nasarre de Goikoetxea (1946-2024) fue uno de los primeros maritainianos a quien conocí en 1986 en el curso de verano de la Menéndez Pelayo de Santander, dirigido por J. Ruiz-Giménez y P. Cerezo, a quien traté después en Roma y al que ahora recuerdo con memoria agradecida.

1. Lecturas del Paysan de la Garonne

En noviembre de 1966 el libro de Maritain *le Paysan de la Garonne* provocó un importante debate. Para muchos pareció que apenas un año después del final del concilio, uno de sus reconocidos inspiradores rechazaba lo que llevaba proponiendo desde hacía años; otros no pensaban lo mismo. Parece forzoso y útil hacer un pequeño resumen, aunque sea complicado, y dar cuenta de lo ocurrido en lo que se esconden más matices de lo reconocible a primera vista.

En plena recepción conciliar, Maritain no eludió los desafíos eclesiales difíciles. Su libro pretendía decir «las verdades del barquero» o llamar a las cosas por su nombre. En 2007 se reeditó el libro con nuevo título *Le feu nouveau*¹. Las más de setenta mil copias de las diez primeras ediciones se habían agotado². La edición de 2007 iba acompañada de un prefacio y un dossier, ambos bajo la responsabilidad de Michel Fourcade. El 31 de diciembre de 1965, ¡sólo 23 días tras el final del concilio!, Maritain había firmado una nota en que glosaba el subtítulo *Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*. En el título se menciona el Garona, el río que pasa por Tolosa de Lengadòc, el lugar a donde se había retirado Maritain, río que para él evocaba al río Danubio. El campesino de aquellas tierras centro-orientales europeas, un «campesino del Danubio», es alguien que afronta un problema y dice las verdades con crudeza. En ese momento, Jacques Maritain, que vivía en la pequeña comunidad tolosana de los *Petits frères de Jésus*, la congregación surgida bajo la inspiración de Charles de Foucauld, se dispone a introducir «les pieds dans le plat» y decir con sencillez «su» verdad.

Según Fourcade, editor de *Le Feu nouveau*, éste fue una de las piezas más importantes y precoces, no sin controversia, en el debate sobre las hermenéuticas conciliares: continuidad o ruptura. Más allá de la polémica reactiva, el libro está orientado prospectivamente para una renovación interior a la que está dedicada una gran parte del

¹ Cf. MARITAIN, Jacques: *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra, 2007. (En castellano *El campesino del Garona*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967). Cf. MARITAIN, Jacques et Raïssa: *Oeuvres Oeuvres complètes*, 17. Academic Press-Saint Paul, Friburgo (Suiza)-París, 2007, pp. 353-354. El número 55 de *Cahiers Jacques Maritain* (2007) 77-122 estaba consagrado en parte a intervenciones en el coloquio de Estrasburgo (15-16 de noviembre de 2006). La segunda jornada fue dedicada a «Vatican II et sa réception autour du *Paysan de la Garonne*». La *Revue des sciences religieuses* también publicó esos textos.

² Cf. MOUGEL, René: «*Le paysan de la Garonne: gèneses et lignes de fond*», en *Cahiers Jacques Maritain* 55 (2007), pp. 81-96 (especialmente, pp. 95-96).

ensayo. Se trata de un verdadero «fuego nuevo» al que se consagran siete capítulos y cuatro anexos. Los dos primeros hacen de necesaria función introductoria. En el segundo se alude a la *Lettre sur l'indépendance* de 1935 y a su actualidad. El capítulo tercero trata del mundo y en él hay una referencia a la Constitución Pastoral del Concilio *Gaudium et spes*. El capítulo cuarto pivota sobre el encuentro interreligioso y trata de la amistad fraternal. En el capítulo siguiente se aborda la cuestión de la verdad y de la liberación de la inteligencia; en ese contexto hay unas páginas sobre el teilhardismo. Los dos últimos capítulos tratan del reino de Dios, de la Iglesia y de la contemplación. Los anexos se refieren a un texto de san Pablo puesto en relación con uno de Teilhard de Chardin, a dos cuestiones epistemológicas y al tema de la Iglesia.

Pocos años antes de la segunda guerra mundial, un filósofo italiano, Antonio Gramsci describía la situación de la lucha por la hegemonía en el catolicismo italiano. A continuación, me refiero a algunos de los análisis de Gramsci que pueden ayudarnos a hacernos una idea sobre la «querelle du Paysan» en 1966 y el retorno sobre la justa hermenéutica del Concilio abordada por papa Ratzinger en 2005.

Antonio Gramsci en uno de *I quaderni dei carcere* (1934-1935) distinguía las tres tendencias «orgánicas», las fuerzas que luchaban por la hegemonía en la Iglesia católica («de force che si contendono l'egemonia nella Chiesa romana»): «cattolici integrali, gesuiti e [cattolici] modernisti»³. En esa lucha, integristas y modernistas ¡cuántas veces! se han encontrado en el mismo campo. Gramsci consideraba a los «integrali» –que podríamos llamar integristas– como filojansenistas, de gran rigor moral y religioso –a los que a su vez los jesuitas acusaban de «hipocresía jansenista»– puesto que hacían el juego a los modernistas, con una indiferencia aparente en la mayoría del clero y con éxitos no despreciables entre los fieles, aunque Gramsci afirmaba que «la cohesión de la Iglesia es mucho menor de lo que se piensa, no sólo por la creciente indiferencia de la masa de los fieles por las cuestiones puramente religiosas y eclesiásticas». La lucha contra el modernismo ha desmoralizado al clero joven –añade Gramsci– que no duda en pronunciar el juramento antimodernista, al tiempo que continúa con sus propias opiniones. Un párrafo, añadido al margen por Gramsci, sobre Turín antes de la primera guerra mundial, es muy significativo. El filósofo sardo, por otra parte, anotaba la acogida

³ Cf. GRAMSCI, Antonio: *Note sul Machiavelli*. Riuniti, Roma, 1977, pp. 372-401 (Quaderno 20).

benévola que recibían las tendencias modernizantes, islámicas y budistas, y la concepción de la religión «como un sincretismo mundial de todas las religiones superiores: Dios es como el sol, las religiones son sus rayos conducentes todas al único sol, etc.»⁴. El político comunista en la prisión concluía: «Verdaderamente Pío XI es el papa de los jesuitas»⁵, aunque ni siquiera éstos son del todo homogéneos; basta citar los nombres de Billot y Tyrrell, ambos jesuitas, cada uno en la antípoda posición opuesta del otro, un integrista y un modernista.

Para un análisis del libro, que no puede ser exhaustivo, me detendré tan sólo en cuatro cuestiones que estimo centrales.

1.1. La verdad sobre el mundo

Para Maritain, en este tiempo extraño («notre drôle de temps»), el mundo en un sentido es lo diferente de Dios: «hay que elegir entre ser amigos del mundo o amigos de Dios»⁶. Maritain se refiere a los nuevos doctores que enseñan fervorosamente «que no hay nada más bello y más urgente que ser *amigos del mundo*, de este mundo amado que evoluciona tan brillantemente hacia la liberación final por la superación *cristiana* de la cruz», citando a continuación un largo párrafo de *Humanisme intégral* (1936). El mundo es el dominio «del hombre, y de Dios, y del diablo (...)». Al mismo tiempo que la historia del mundo está en marcha, «el trigo que crece» hacia el reino de Dios, crecen también los hierbajos, enredados con el trigo, hacia el reino de la reprobación⁷. En el libro desarrolla esta convicción. El mundo no es neutral ante el reino de Dios, pues sólo hay dos posibilidades: hacer germinar el reino, *otro mundo*, o combatir el reino. Ésta no es una posición dualista. Maritain es totalmente contrario al maniqueísmo, «una ofensa al Padre; la lógica de las sectas gnósticas impregnadas por este espíritu pide en resumen que el Dios creador sea considerado como un Dios malo»⁸, una blasfemia contra la razón. Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino afirma la verdad onto-sófica, afirma: *ens et bonum convertuntur*, la existencia es el

⁴ Ibid., p. 374.

⁵ Ibid., p. 377.

⁶ Todas las referencias al *Paysan*, tomadas de MARITAIN, Jacques: *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra, 2007; aquí p. 74.

⁷ Ibid., pp. 74-75.

⁸ Ibid., p. 78.

acto por excelencia⁹. La misión temporal del cristiano consiste en la predisposición para entregar la vida, para «hacer pasar al mundo algo de este Evangelio, de este reino y del Jesús que el mundo detesta y cuyo aguijón le es tan necesario»¹⁰, para cooperar desde la mutua libertad, una vez que queda claro que lo espiritual y lo temporal son totalmente distintos. Esta distinción no impide la cooperación que el cristianismo ejerce por medio de la animación de la calidad de este mundo y de su *surélévation*¹¹. Otra vez *distinguer pour unir*.

1.2. Gaudium et spes¹²

Para Maritain la Constitución Pastoral del Concilio es, en su línea general, «un documento de una gran sabiduría y de una lealtad admirable» que nos propone una «mise à jour» de la actitud de la Iglesia en relación con el mundo en sus verdades esenciales secularmente invariables. De ahí surge la insistencia sobre la persona humana, la primacía (*le primat*) de la persona sobre la comunidad. Maritain advierte que en el tiempo que viene, cada vez más, la Iglesia se convertirá en «refugio y sostén (quizá únicos) de la persona»¹³. A continuación, critica la expresión «personalista y comunitaria» utilizada por Mounier a quien cita: «una *tarte à la crème* para el pensamiento católico y la retórica católica francesas»¹⁴. Más adelante titula un apartado «de rodillas ante el mundo», pues muchos cristianos hoy se arrodillan ante

⁹ Ibid., p. 79.

¹⁰ Ibid., p. 80.

¹¹ Ibid., p. 84.

¹² La literatura sobre este tema es inmensa. Remito al exhaustivo y profundo estudio de TURBANTI, Giovanni: *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»* del Vaticano II. Mulino, Bolonia, 2000, así como al interesante texto de NEBEL, Mathias: «La antropología de *Gaudium et spes*», en *Revista de Fomento Social* 73 (2018), pp. 141-168.

¹³ Ibid., p. 95.

¹⁴ Ibid. En el original *tarte à la crème*, banalidad, simpleza. Para las relaciones entre Maritain y Mounier, cf. GUÉNA, Sylvain: «Ouverture d'une correspondance: l'édition intégrale de la correspondance Maritain-Mounier», en *Notes et documents* 39 (2018), pp. 55-64. Guéna destacó que nos encontrábamos ante itinerarios contradictorios y expresivos de la complejidad epocal. Ambos eran críticos del capitalismo y comprendían la fe cristiana de manera encarnatoria. Maritain subrayaba que «...vuestra única fuerza verdadera, como os he dicho tantas veces, es la fe y el evangelio y es preciso que eso se note. (...)». La cuestión es Dios o ateísmo, una verdadera parte-aguas a un lado o a otro».

el mundo, hecho que se manifiesta de mil formas. La palabra mundo puede entenderse de muchas formas. Hay un breve comentario entre paréntesis, incisivo¹⁵. Más adelante Maritain llama la atención sobre el espectáculo ofrecido por creyentes cuya fe en Dios necesita ir aparejada a una apasionada fe en el mundo.

La confusión grave en que han derivado los dos sentidos de la misma palabra «mundo» –mundo «mundano» y mundo en que se ha encarnado el Espíritu, mundo «pneumático»– hace problemático su uso, pues hay una verdad «ontosófica» sobre las estructuras naturales del mundo, considerado como algo en sí bueno, y hay una verdad «religiosa» o «mística» sobre el mundo considerado en su relación ambigua con el reino de Dios y la Encarnación. Hay un mundo que ha de ser salvado y un mundo que es adversario y odia a Cristo y a sus discípulos. La confusión entre ambas acepciones de la palabra conlleva un error y la afirmación de un mundo ilusorio. La realidad es más consistente que ese mundo ilusorio, no lo que nosotros imaginemos o queramos. «De hecho, Dios es infinitamente trascendente; de hecho, hay un orden sobrenatural que es el orden de la gracia; de hecho, hay un acontecimiento que se llama Encarnación de la Palabra eterna, hay Otro mundo que es el reino de Dios ya comenzado». El mundo mundano no asume ni elimina al reino de Dios, pues rechaza todo esto. Es un mundo recortado en sí mismo. Ante ese mundo y su falso dios que es su emperador¹⁶ doblamos la rodilla. Este es el error de los cristianos desorientados. Estamos, según Maritain, en un cambio de rasante: de luchar contra el mundo, adversario de los santos, hemos de pasar a una entrega en favor de un mundo oprimido por la injusticia y la miseria, sin olvidar seguir luchando contra el mundo adversario de los santos. Maritain explica que ha sostenido lo mismo desde mitad de los años 1920 –su libro fundamental de distanciamiento del movimiento Action française fue *Primaute du spirituel* en 1927, aunque ya desde 1926 en *Une opinion sur Charles Maurras et la devoir des catholiques* había tomado sus distancias–. Acaba ese párrafo con un par de citas largas de su *Philosophie de l'histoire* (1959): «[l]a misión temporal del cristiano es el esfuerzo para extirpar tales males [millones de personas sufren hambre y desesperación] y para edificar un orden social y político cristianamente inspirado, en

¹⁵ Ibid., p. 94. On a «jamais vu un savant s'agenouiller devant le monde (à moins que par chance il ne soit jésuite, mais alors ce n'est pas un pur savant, c'est un apologiste déguisé)».

¹⁶ En el original, en minúscula, dios, y en mayúscula, Emperador.

el que la justicia y la fraternidad sean cada día mejor servidas. (...) el cristiano puesto que no es del mundo, siempre será un extranjero en el mundo (...) incomprensible por el mundo. El mundo no puede entender nada de las virtudes teologales»¹⁷.

1.3. La amistad fraterna

La amistad fraterna entre todos los hombres, puesto que todos son miembros de Cristo, al menos en potencia. Éste es el punto culminante de la posición maritainiana, como él mismo aclara¹⁸. Entre hombres divididos puede haber acuerdo y cooperación «[e]n razón del amor fraterno y de la divina caridad a los que todos somos llamados y que debemos *suponer* que cada uno tiene en su corazón (...), es en razón de esta misteriosa realidad sobrenatural por la que los hombres, por divididos que puedan estar en sus más profundas convicciones, pueden y deben cada uno mirar a los ojos de los otros con respeto y con el deseo de una verdadera comprensión mutua y estar preparados para ayudarse sinceramente unos a otros»¹⁹. Así podemos ver hasta qué punto era verdadero que el fuego nuevo de la renovación esencial era una renovación interior que llevaba a una manera de ver y a una manera de amar conformes al Evangelio, con tres características esenciales: primado absoluto del *agape*, del amor fraternal; el criterio de verdad sobre la praxis, sobre las obras de misericordia y del amor fraterno; en tercer lugar, el apostolado misionero, la más alta obra de caridad que se pueda concebir, pues brota del amor. En su apoyo cita dos textos de san Juan de la Cruz, autor bien conocido en los ambientes maritainianos franceses.

1.4. El teilhardismo

Las páginas dedicadas a Teilhard de Chardin y a lo que Maritain llamó el «teilhardismo», fueron de las que más polvareda levantaron²⁰.

¹⁷ MARITAIN, Jacques: *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra, 2007, p. 108.

¹⁸ Ibid., p. 119.

¹⁹ Ibid., p. 121.

²⁰ Ibid., pp. 172-191 así como ya en el dossier preparado por Michel Fourcade, especialmente las páginas 367-374, 495-507, con el título «Les racines intellectuelles de la crise», y en cierta forma las páginas 363-366.

El epígrafe «Le besoin de fables ou de fausse monnaie intellectuelle» presenta a Teilhard de Chardin como origen de la gran Fábula y de la Falsa Moneda intelectual²¹.

En ese tiempo, Maritain escribe en marzo de 1966, que la necesidad de fábulas era enorme con causas profundas. Hay fabricantes ingenuos de «falsa moneda» y charlatanes. Aunque Maritain no la identifique, pues sólo alude a ella sin nombrarla²², la ley de Gresham es muy conocida. En un mercado donde coexisten dos o más monedas, el dinero malo desplaza al bueno, mientras corre la moneda falsa. La «revolución de los precios», estudiada por Earl J. Hamilton, provocó en el siglo XVI que los mercaderes prefiriesen guardarse la «buena moneda» (el oro) y utilizar, intercambiando, la moneda de menos calidad, la «mala moneda». Las precisiones y matices histórico-económicos no son de este lugar; la expresión «falsa moneda» se ha generalizado. Maritain afirma que la moneda falsa de la inteligencia ha expulsado a la buena moneda, al menos por un tiempo, que a los gnósticos cristianos puede haberles parecido corto. A finales del siglo II, los padres apologistas reaccionaron contra la gnosis, la «falsa moneda» de entonces. Los gnósticos musulmanes, entre ellos el andalusí Ibn Arabî, como estudió el islamólogo Louis Gardet, afirmó un mundo como emanación de la divinidad que manifestaba Dios, al mismo Dios y que retornaba a Dios. Para Maritain hay una *analogía* lejana entre Ibn Arabî y algunas perspectivas de Teilhard de Chardin, a quien Maritain reconoce una fe pura, una ingenua tenacidad y un apasionado pensamiento «pour le vrai»²³.

Maritain salva la consistencia de Teilhard de Chardin, pues ha sido una gran suerte que el «teilhardismo» comenzase en él y, sin embargo, desconfía del movimiento generado en él. Maritain reconoce que Teilhard de Chardin era epistemológica y existencialmente un realista en las antípodas del idealismo y de la ideosofía²⁴. Teilhard de Chardin aceptó siempre con certidumbre inamovible la realidad del mundo. Sin ser del todo consciente, era un tomista. Maritain afirma que el defectuoso estudio de Tomás de Aquino, a través de Suárez, que pesaba sobre Teilhard de Chardin para quien «la “foi au monde”

²¹ Las mayúsculas en el original.

²² En una nota a pie de página, se refiere a la falsa moneda exprés hecho con atención de engañar. Cf. MARITAIN, Jacques: *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra, 2007, p. 175.

²³ MARITAIN, Jacques: *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra 2007, p. 177.

²⁴ *ibid.* pp. 178-179.

et la foi en Dieu» fueron los dos polos de su pensamiento, de forma que habló de dos tipos de fe, apostando por un «mejor cristianismo», un «metacristianismo» al que se refirió Étienne Gilson como una religión nueva en la que Dios dejase de ser el «gran propietario neolítico» para ser el «Alma del mundo», el Dios al que se aspiraba en aquel momento religioso y cultural de 1966²⁵.

Maritain entiende que Teilhard de Chardin haya querido concordar la fe en Dios uno y trino y en la Palabra encarnada con un poderoso sentimiento religioso ambiental de la presencia de Dios en el mundo. Llama a esta «Presencia²⁶ de inmensidad» un sentimiento de mística natural, que en un alma inundada por la gracia puede tener visos de mística sobrenatural, por mezclada que esa mística estuviese con una exaltación humana y pone el ejemplo del libro de Teilhard de Chardin, *La messe sur le monde*. Para Gilson²⁷, referencia que recoge Maritain, el mensaje de Teilhard de Chardin fue más «una manera de sentir» que una doctrina, una forma de «gnosis cristiana»²⁸. El teilhardismo como ideología «se presenta como una doctrina (...), pero lo que importa en Teilhard en sí mismo es una experiencia personal, a decir verdad, incommunicable»²⁹.

Gilson en su estudio sobre Teilhard de Chardin citaba un texto de éste en que el jesuita exponía su convicción: «[s]i la preocupación general de la teología en los primeros siglos de la Iglesia fue la determinación intelectual y mística de la posición de Cristo en relación a la Trinidad, su interés vital en nuestro tiempo es el análisis preciso de las relaciones de existencia e influjo entre Cristo y el Universo»³⁰.

²⁵ Ibid. p. 179.

²⁶ La mayúscula en el original.

²⁷ Cf. GILSON, Étienne: «Le cas Teilhard de Chardin», en *Seminarium* 4 (1965), p. 735. GILSON, Étienne: «Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente», en *Seminarium* n.s. 4 (1965), pp. 716-717, citado respectivamente en MARITAIN, Jacques: *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra, 2007, pp. 180 y 182, notas a pie nº 28 y 31.

²⁸ La cita de Gilson en MARITAIN, Jacques: *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra, 2007, p. 181.

²⁹ Gilson defendía que la experiencia religiosa de Teilhard de Chardin contaba mucho más que la doctrina, cf. MARITAIN, Jacques: *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra, 2007, p. 187.

³⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Christianisme et évolution. Suggestions pour servir à une théologie nouvelle*, citado por MARITAIN, Jacques, *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra, 2007, p. 183, tomando el párrafo de Gilson (Le cas Teilhard), quien a su vez lo tomaba de Cuénot.

Maritain, utilizando la expresión de Gilson, habla de una «transposición completa» cristológica pasando de un Cristo-Redentor a un Cristo-evolucionador, un Cristo «fuerza cósmica origen y fin de la evolución», que según Claude Cuénot³¹ integra el cristianismo en la cosmogénesis, que así se identifica con una cristogénesis. El principio interno de la teología ya no es el del Redentor de Adán, sino un «principio-evolucionador» (*príncipe évoluteur*) de un universo en movimiento. En el Evangelio, Jesús de Nazaret es alguien diferente del «germen concreto» del Cristo Omega. Cuénot, al que cita Gilson, concluye «nos sentimos un poco como ante una tumba vacía: nos han robado a Nuestro Señor y no sabemos dónde lo han dejado»³². No se trataba de que Teilhard de Chardin –aclara Maritain– pretendiese sustituir al Jesús de los evangelios, el Cristo histórico, por un Cristo con una función física universal, un Cristo cósmico en el que, por otra parte, no creía ningún sabio, según Gilson; sino de identificar ambos, Cristo histórico y Cristo cósmico. Maritain se pregunta «qué puede decirnos [este Cristo] acerca de lo esencial, el misterio de la cruz y la Sangre redentora»³³.

La nueva gnosis es, como todas según Maritain, una «pobre gnosis»³⁴. Para ello se refiere a una carta escrita por Pierre Teilhard de Chardin a su prima, Léontine Zanta (1876-1942), en la que afirmaba que no se trata de «superponer Cristo al mundo, sino de “pan-cristianizar” el Universo». En esa misma carta, que tiene la ventaja de ser un escrito más personal, por ello más espontáneo y menos filtrado, Teilhard de Chardin se pregunta por esa «inversión de perspectivas» y si este Cristo es todavía el Cristo del evangelio, y continúa: «Y si no lo es, ¿de ahora en adelante qué sostiene lo que intentamos construir?»³⁵.

Maritain concluye este apartado de forma tajante: «la experiencia religiosa del padre Teilhard no es transmisible (...) pero el teilhardismo es transmisible»³⁶. La «gnosis teilhardiana», la vuelta a un cristianismo fundado no en la Trinidad ni en la Redención, sino en la evo-

³¹ Claude Cuénot (1911-1992), hijo del notable biólogo amigo de Teilhard de Chardin, Lucien Cuénot, se convirtió en un incansable divulgador del pensamiento teilhardiano.

³² Cf. MARITAIN, Jacques: *Le feu nouveau (Le paysan de la Garonne)*. Ad Solem, Ginebra, 2007, p. 184.

³³ Ibid., p. 185.

³⁴ Ibid., p. 186.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid. p. 188, reitera esa convicción en p. 190.

lución cósmica y su confianza en el «metacristianismo», han recibido del Concilio un duro golpe, pues «ha ignorado total y perfectamente este esfuerzo hacia el “mejor cristianismo”», a lo que Maritain añade que Teilhard de Chardin no fue bien comprendido y apoyado ni por sus amigos, ni por sus adversarios, ni en principio por él mismo. Para Maritain, se trataba de un «poeta» capaz de aportar una claridad en la oscuridad, no un saber racional de tipo científico, filosófico o teológico. Admiramos su audacia y su belleza que abre el espíritu a la llama de la fe viva que ardía en el alma del poeta. El privilegio de la poesía reside en traspasar esta llama invisible. Haber comprendido esto hubiese ahorrado al mundo cristiano en general y, en particular, a la obra de Teilhard de Chardin las desafortunadas preocupaciones y errores a que fue sometido esta confianza de un «mejor cristianismo».

Junto a los méritos que cabe reconocer a lo logrado por la admiración hacia Teilhard de Chardin, cabe afirmar que la «gnosis teilhardiana» se manifestó bellamente a través de la poesía que, sin ser sobrenatural, proviene también del padre de la luz. En el dossier reactivo ante el teilhardismo, Fourcade recoge, en primer lugar, lo que él llama la ambigua querencia de Teilhard de Chardin en los años 1936-1939 para el darwinismo social, a pesar de las exégesis posteriores sobre Teilhard de Chardin, realizadas por el jesuita y amigo de éste, Henri de Lubac (1891-1991) y otros a principios de los años 1960. En 1967 Claude Tresmontant, de quien Maritain admiraba su ensayo sobre Teilhard de Chardin, escribía al filósofo de Tolosa constatando la «caída del pensamiento metafísico y teológico en la Iglesia de Francia» y cómo había puesto el dedo en la llaga, aunque también le echaba en cara que no había tratado con justicia la obra de Teilhard de Chardin³⁷, algo que también diría a Maritain el jesuita discípulo y amigo, Michel Riquet. Tresmontant creía admitir con Maritain que efectivamente no se había hecho un esfuerzo suficiente para una filosofía de la naturaleza en el tomismo, que no se limitase a los comentarios eruditos de los historiadores. Al menos Teilhard de Chardin había llamado la atención sobre la necesidad de esa aproximación. Incluso hubo que esperar nuevos escritos de Lubac en 1977 y con carácter póstumo en 1992. El jesuita Michel Riquet, antes mencionado, reconocía el valor del *Paysan*, aunque escribió a Maritain:

³⁷ Ibid., p. 498. «Il me semble aussi que vous ne rendez suffisamment justice à son oeuvre».

«habéis tratado la obra del padre Teilhard, más o menos, como el padre Messineo trató la vuestra»³⁸.

En cuatro textos (memorandum) redactados por Maritain a petición de Pablo VI en marzo de 1965 se plantean ya los grandes temas del *Paysan*: la verdad, la libertad religiosa, el apostolado de los seglares y la lengua vulgar y la litúrgica³⁹. Jacques Maritain se había mantenido en una discreta posición con respeto al Concilio. No obstante, Pablo VI le pidió su opinión sobre algunas cuestiones y el 27 de diciembre de 1964 el secretario del Papa, Pasquale Macchi, y el filósofo Jean Guitton tuvieron una larga reunión de resultados de la cual surgieron los cuatro escritos enviados al Papa en marzo de 1965. En el primer memorándum, Maritain propone y pide al Papa una encíclica sobre la verdad que continúe con lo que León XIII dijo sobre santo Tomás para «acabar con la caricatura de tantos autodenominados tomistas (...) y de los antitomistas»⁴⁰.

2. Las hermenéuticas conciliares

Un jurista, eclesiólogo y profesor de historia de la Iglesia italiano habló hace años de «Maritain e Pio XII. Due “progetti storici” a confronto»⁴¹. También creo que podemos confrontar ambos momentos: 1924-1958 y 1958-2013 a los que podríamos denominar «tiempo piano» y el «tiempo conciliar y postconciliar», más expreso durante los pontificados de Pablo VI (1963-1978) y de Benedicto XVI (2005-2013). También Ratzinger para proponer una justa hermenéutica utilizó imágenes de san Basilio de Cesarea, conocido también como Basilio el Grande (330-379), tras el concilio de Nicea y comparó la lucha entre las hermenéuticas con una batalla naval. Aunque el tema

³⁸ Ibid., p. 500.

³⁹ Cf. MARITAIN, Jacques et Raïssa: *Oeuvres complètes*. Universitaires-Saint Paul, Friburgo (Suiza)-París, 1999, vol. 16, pp. 1085-1130, así como MOUGEL, René: «*Le paysan de la Garonne* : genèse et lignes de fond», en *Cahiers Jacques Maritain* ... 55 (2007), pp. 85-89.

⁴⁰ Ibid., p. 88.

⁴¹ Cf. ACERBI, Antonio: *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni* (1979). Vita e pensiero, Milán, 2^a 1984, p. 94 (así titula el capítulo segundo «Due “progetti storici” a confronto»). En ACERBI, Antonio: *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*. Vita e pensiero, Milán, 1991, el autor ha seguido la misma pauta, con un enfoque más cronológico y sin una tan explícita referencia a proyectos históricos diferentes. Sobre Acerbi, cf. MARCOCCHI, Massimo: «Antonio Acerbi (1935-2004), in memoriam», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 14 (2005), pp. 487-489.

de las hermenéuticas conciliares surge en la inmediatez del Concilio, es tan amplio que difícilmente podemos abordarlo aquí con alguna profundidad y rigor.

Ratzinger proponía regresar a las fuentes benedictinas⁴², lo que relacionaba con la proclamación en 1964 por Pablo VI de Benito de Nursia. También Maritain en 1966 hablaba de la inspiración santa y evangélica de san Benito. El Papa en 2008 decía que el santo monje seguía siendo un verdadero maestro en cuya escuela podemos aprender el arte de vivir el verdadero humanismo. Según Étienne Gilson, también con sus importantes escritos, Maritain fue, y sigue siendo, un guía para aquellos a lo que su amigo historiador de la filosofía le invitaba: las grandes obras no se hacen *en el tiempo*, sino *para el tiempo*⁴³.

Nos limitaremos, pues, al conocido discurso Benedicto XVI en 2005 quien, cuarenta años después del final del concilio, vislumbraba una doble tensión entre la no innovación y la ruptura. En dicho discurso el Papa se inclinaba, en continuidad con su pensamiento de los anteriores cuarenta años, por la que llamó una «hermenéutica de la reforma en la continuidad»⁴⁴. En su discurso de 22 de diciembre de 2005, el papa Benedicto XVI dijo:

«Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? (...) Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas (...). La “hermenéutica de la discontinuidad y de

⁴² Benedicto XVI en la audiencia general de 9-IV-2008 «San Benito de Nursia» (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm / consulta electrónica: 30 -I-2025).

⁴³ Cf. carta de 29-I-1953 de Gilson a Maritain, en *Correspondence* 1923-1971, París, 1971, pp. 181-185, citado por COSTABILE, Amedeo: «Jacques Maritain e Benedetto XVI tra la giusta ermeneutica del Concilio e il ritorno a san Tomasso: la nuova cristianità ritrovata», en *Notes et documents* 35 (2012), p. 36.

⁴⁴ Para este tema, cf. BLANCO SARTO, Pablo: «¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger», en *Teología y vida* 54 (2013), con interesante bibliografía con comentarios en las notas; ESPINOSA-ARCE: «Juan Pablo “Signos de los tiempos” en *Gaudium et Spes*. Redacción, hermenéutica y teología», en *Revista Espiga* 15 (2016) ; RICHI ALBERTI, Gabriel: «A propósito de la “hermenéutica de la continuidad”. Nota sobre la propuesta de B. Gherardini», en *Scripta theologica* 42 (2010) 59-77 y el citado de URIBARRI BILBAO, Gabino: «La *Introducción al cristianismo* de Joseph Ratzinger como hermenéutica del Vaticano II», en *Scripta theologica* 53 (2021), pp. 305-332 con importante aportación bibliográfica.

la ruptura” a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna (...). Es claro que este esfuerzo por expresar de un modo nuevo una determinada verdad exige una nueva reflexión sobre ella y una nueva relación vital con ella; asimismo, es claro que la nueva palabra sólo puede madurar si nace de una comprensión consciente de la verdad expresada y que, por otra parte, la reflexión sobre la fe exige también que se viva esta fe. En este sentido, el programa propuesto por el Papa Juan XXIII era sumamente exigente, como es exigente la síntesis de fidelidad y dinamismo (...). Cuarenta años después del Concilio podemos constatar que lo positivo es más grande y más vivo de lo que pudiera parecer en la agitación de los años cercanos al 1968. Hoy vemos que la semilla buena, a pesar de desarrollarse lentamente, crece, y así crece también nuestra profunda gratitud por la obra realizada por el Concilio»⁴⁵.

Para el Papa, la «hermenéutica de la reforma»⁴⁶, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, es la única defendible y la única que garantiza un cambio necesario. El concilio inició y fundó una auténtica reforma de Iglesia en una doble dimensión: apuesta por una nueva síntesis humanista y, por ello, podríamos decir por un nuevo humanismo, así como encuentro con la modernidad manteniendo lo singular, la oferta extraña que representa la fe cristiana: lo común y lo diferente. En el discurso de clausura de 7 de diciembre de 1965, el santo padre habló de esta «nueva síntesis». La música y algún concepto eran muy maritainianos, la letra sin duda de Pablo VI⁴⁷:

⁴⁵ Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm / consulta electrónica: 30 -I-2025).

⁴⁶ Para todo lo que sigue me ha sido muy útil un artículo que considero inspirador y muy importante: COSTABILE, Amedeo: «Jacques Maritain e Benedetto XVI tra la giusta ermeneutica del Concilio e il ritorno a san Tomasso: la nuova cristianità ritrovata», en *Notes et documents* 35 (2012), pp. 34-45.

⁴⁷ En la web de la santa sede, en la versión latina figura un largo título: «Homilia ad patres conciliares habita a summo pontifice, missae concelebratione peragente, in ultima oecumenicae synodi publica sessione, in qua declaratio de libertate religiosa, decreta de activitate missionali ecclesiae et de presbyterorum ministerio et vita, constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis approbata et promulgata sunt». Esta enumeración no figura en los textos en inglés, italiano y portugués (<https://www.vatican.va/paul-vi/content/speeches.html>, consulta electrónica: 30-I-2025).

«Quiero destacar el significado religioso de este concilio, vivamente interesado en comprender el mundo moderno. Nunca como en esta ocasión la Iglesia ha sentido la necesidad de conocer, acercarse, comprender desde dentro, servir y evangelizar la sociedad en que vive y, por así decirlo, seguirla de cerca en su rápido cambio. Esta actitud, marcada por diferencias y rupturas entre Iglesia y sociedad profana en los últimos siglos, en el pasado, particularmente en el siglo actual, inspirada siempre por la esencial misión salvadora que tiene la Iglesia, ha estado presente con fuerza a lo largo de todo el concilio, hasta llegar a sugerir en algunos la sospecha de que un relativismo ante el mundo exterior, la historia huidiza, la moda y necesidades contingentes, el pensamiento ajeno, ha estado dominando a personas y actuaciones del concilio ecuménico a costa de la fidelidad debida a la tradición y con daños de la orientación religiosa el propio concilio. // La Iglesia del concilio se ha ocupado mucho de sí misma y de su relación con Dios y del hombre como se presenta hoy: el hombre vivo, ocupado de sí, convertido en único centro de interés, incluso diría principio y razón fundante de toda realidad. (...) La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. (...) Humanistas moderados que renunciáis a la transcendencia, conceded al concilio este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo, pues también nosotros, más que otros, somos promotores de lo humano».

Podríamos decir que en este discurso se produce la primera hermenéutica del concilio en su conjunto. Su mensaje es el de un nuevo humanismo, un humanismo del *hominem novum*, del *hominem integrum*, «pues para conocer al hombre, el hombre verdadero, es necesario conocer a Dios»⁴⁸.

3. Una reforma sin cisma

Así tituló Yves Congar la segunda parte de un libro que estaba llamado a ser un clásico de la eclesiología del siglo XX, *Verdadera y fal-*

⁴⁸ Ibid. Traducción propia a partir del original latino, con variantes respecto a *Concilio Vaticano II Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*. BAC, Madrid, 1970, pp. 1107-1115 (aquí números 6-8 y 15, pp. 1109-1110 y 1112).

sa reforma en la Iglesia. En la reciente redición española⁴⁹, González de Cardedal explica la historia del cambio de título en la primera edición española en 1953. Remito a sus páginas y a su sorpresa. Quizá algún dato más de índole política nos pudiera ayudar a comprender la falsificación consciente de un título que se escribía en plural y anteponía las «falsas» reformas en la Iglesia. Una reedición más reciente⁵⁰ ha suprimido el epígrafe con que Congar encabezaba la segunda parte de su libro y que es el título de la tercera parte de este artículo. ¿Por qué? Parece que es un asunto que sigue inquietando; parece que alguien aconsejó a Pablo VI que no hablase en su encíclica programática *Ecclesiam suam* (1964) de reforma, sino de renovación de la Iglesia. Así hizo, desarrollando tres partes: conciencia, renovación y diálogo⁵¹. Los anticuerpos de sospecha ante el conciliarismo y el reformismo, generados en los siglos XV y XVI (entre la convocatoria del concilio de Constanza y el final del de Trento, en 1413 y en 1562 respectivamente), seguían muy vivos cuando sonaban las palabras concilio y reforma. En el meollo de la cuestión late la pregunta que hemos intentado ir resolviendo en este escrito.

Las posiciones de Joseph Ratzinger a lo largo de los años, y en diciembre de 2005 como Papa, fueron variando, pero poco. Para Gabino Uríbarri la *Introducción al cristianismo* supuso una inicial hermenéutica del concilio⁵². En años inmediatamente anteriores, en sendas conferencias en Münster y en Bamberg el joven profesor hizo notar sus dificultades para la recepción conciliar. La sucesiva discusión con el teólogo Walter Kasper puso de relieve esa cuestión epistemológica clave. En el libro de 1968, que hemos mencionado, Ratzinger ya establecía el contenido esencial de lo que luego él llamará «hermenéutica de la continuidad». Lectores inteligentes de *Distinguer pour unir* o *Les degrés du savoir* (1932), la obra epistemológica esencial del filósofo de Meudon, fueron tanto el muy maritainiano Montini, como el mencionado Ratzinger, quienes se refirieron a la necesidad de «pensado-

⁴⁹ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario: «prefacio» a CONGAR, Yves: *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Sígueme, Salamanca, 2014, pp. 17-23. La primera edición en castellano es del Instituto de Estudios Políticos (IEP), Madrid, 1953, sobre París 1950.

⁵⁰ CONGAR, Yves: *La reforma en la Iglesia. Criterios históricos y teológicos*, Sígueme, Salamanca, 2019. Con nueva traducción de Luis Rubio Morán.

⁵¹ La conscience, le renouvellement, le dialogue. Me permito remitir a MARGENAT, Josep M.: *Dialogue. Le projet historique de Paul VI. Réflexion de théologie politique*. Centre Sèvres, París, 1996.

⁵² URÍBARRI, Gabino: «La *Introducción al cristianismo* de Joseph Ratzinger como hermenéutica del Vaticano II», en *Scripta theologica* 53 (2021), pp. 305-332.

res de reflexión profunda»⁵³. Tanto en 1967 como en 2009 se hacía notar la falta de esos pensadores.

4. Conclusión: hermenéutica frente a deconstrucción

Hermenéutica y deconstrucción, reforma o ruptura, continuidad y nuevo comienzo, tensión entre *ressourcement* y *aggiornamento*⁵⁴ se entremezclan. En 1981 hubo un famoso debate entre Gadamer y Derrida. Mientras Gadamer pensaba que la construcción del consenso, mediante la comprensión, la comprensión y el diálogo eran posibles y necesarios, Derrida defendía la necesidad de romper con el pasado.

Maritain, lo hemos visto, era partidario de distinguir para unir (*distinguer pour unir*), Ratzinger, de otra forma, también. De hecho, en la encíclica *Spe salvi* (2007) hay un párrafo bien significativo de una enorme prudencia por parte de Ratzinger: nuevo inicio en la continuidad. Retornando a la pregunta kantiana ¿qué podemos esperar?, el papa afirma que:

«Es necesaria una autocrítica de la edad moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza. En este diálogo, los cristianos, en el contexto de sus conocimientos y experiencias, tienen también que aprender de nuevo en qué consiste realmente su esperanza, qué tienen que ofrecer al mundo y qué es, por el contrario, lo que no pueden ofrecerle. Es necesario que en la autocrítica de la edad moderna confluya también una autocrítica del cristianismo moderno, que debe aprender siempre a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces. (...) La ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede

⁵³ Cf. BENEDICTO XVI: *Caritas in veritate* (2009), n. 19. PABLO VI : *Populorum progressio* (1967), n. 20. En el primer documento, el papa escribía: «[P]ablo VI señaló que las causas del subdesarrollo no son principalmente de orden material. (...) el pensamiento [que] no siempre sabe orientar adecuadamente el deseo. Por eso, para alcanzar el desarrollo hacen falta “pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo”».

⁵⁴ O'MALLEY, John: *¿Qué pasó en el Vaticano II?* Sal Terrae, Santander, 2012, pp. 59-67.

convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. (...) // (...) no cabe duda de que un “reino de Dios” instaurado sin Dios –un reino, pues, sólo del hombre– desemboca inevitablemente en “el final perverso” de todas las cosas descrito por Kant: lo hemos visto y lo seguimos viendo siempre una y otra vez. Pero tampoco cabe duda de que Dios entra realmente en las cosas humanas a condición de que no sólo lo pensemos nosotros, sino que Él mismo salga a nuestro encuentro y nos hable. (...) // Preguntémonos ahora de nuevo: ¿qué podemos esperar? y ¿qué es lo que no podemos esperar? Ante todo, hemos de constatar que un progreso acumulativo sólo es posible en lo material. Aquí, en el conocimiento progresivo de las estructuras de la materia, y en relación con los inventos cada día más avanzados, hay claramente una continuidad del progreso hacia un dominio cada vez mayor de la naturaleza. En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones. No están nunca ya tomadas para nosotros por otros; en este caso, en efecto, ya no seríamos libres. La libertad presupone que en las decisiones fundamentales cada hombre, cada generación, tenga un nuevo inicio. Es verdad que las nuevas generaciones pueden construir a partir de los conocimientos y experiencias de quienes les han precedido, así como aprovecharse del tesoro moral de toda la humanidad. Pero también pueden rechazarlo, ya que éste no puede tener la misma evidencia que los inventos materiales. El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella. (...) // Una consecuencia de lo dicho es que la búsqueda, siempre nueva y fatigosa, de rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación; nunca es una tarea que se pueda dar simplemente por concluida. No obstante, cada generación tiene que ofrecer también su propia aportación para establecer ordenamientos convincentes de libertad y de bien, que ayuden a la generación sucesiva, como orientación al recto uso de la libertad humana y den también así, siempre dentro de los límites humanos, una cierta garantía también para el futuro»⁵⁵.

⁵⁵ Benedicto XVI: *Spe salvi* (2007), nn. 22-25.

Gadamer aceptaba que el diálogo es un proceso lento en el que siempre se aprende algo del otro. Para que exista diálogo tiene que haber comunidad y diferencia como también afirmó papa Montini en *Ecclesiam suam*. Sólo así se puede superar la distancia y se evitan la absorción o la falsa unanimidad. Para que exista diálogo debe haber un retorno al significado de las palabras olvidadas. El diálogo da cabida a la diferencia y respeta la pluralidad. La hermenéutica de la continuidad tiene peligros, pues puede retrasar o bloquear la aparición de lo nuevo. La hermenéutica de la continuidad que idealiza el consenso democrático, el acuerdo a partir de un diálogo sincero.

El riesgo de la comprensión es que acabe siendo en demasía una comprensión legitimadora. La advertencia de Derrida en la estela de Nietzsche, es aquí oportuna. La deconstrucción –o la disrupción– puede provocar los integrismos, pero el exceso de comprensión puede anular la innovación. No es posible una comprensión (*Verstehen*) sin una fusión hermenéutica (*Horizontenverschmelzung*)⁵⁶.

Como podemos observar, las posiciones son más que dos y sólo aparentemente se contraponen. Integristas y modernistas en los años 1920 y 1930 podían coincidir en sus tomas de partido como he señalado al principio. La hermenéutica de la ruptura en la discontinuidad puede ejercer el mismo juego que la hermenéutica de la rígida inmovilidad. Los extremos se alimentan entre ellos. Lo entreveía Antonio Gramsci, desde fuera de la Iglesia, aunque con aguda percepción de lo que significaba el catolicismo en la Italia de 1934. Una excesiva discontinuidad favorece un repliegue refractario a cualquier cambio o se ancla en una afirmación y repetición retórica de fórmulas huecas y agostadas que producen aparente seguridad.

La posición de Maritain en el inmediato posconcilio reafirma la que expresó en *Primaute du spirituel* (1927) y en *Humanisme integral* (1936). Podríamos sintetizarlas para nuestra perspectiva. En primer lugar, la necesaria des-mundanización del proyecto cristiano, bien sea con un fundamental reparo al «politique d'abord», en los años 1920 y 1930, bien sea con una toma de distancia de la gnosis pseudocristiana en los años 1960. Maritain defendió un cristianismo evangélico encarnado, sobre el que aún no hemos terminado de reflexionar, superando estrechos límites indicados (políticos o pseudomísticos). En segundo lugar, la apuesta maritainiana por la distinción sin confusión o fusión ni separación o extrañamiento, significa

⁵⁶ HABERMAS, Jürgen: «Raison et société chez le premier Habermas», en *Archives de Philosophie* 82 (2019), pp. 3-139.

ir manteniendo la espera escatológica en un presente que no agota todas las posibilidades, pero que tampoco es miméticamente prolongado en un futuro previsible. En tercer lugar, la fe cristiana quiere mantener su carácter de «oferta extraña» no asimilable. En cuarto lugar, hay una enconada lucha por la hegemonía en medio de este tiempo de cambio que a la vez es un tiempo de incubación (*Inkubationgeist*), del futuro próximo. La hegemonía, a la que Gramsci desde una posición ajena al cristianismo se refería como estrategia de los jesuitas, no es ni la de los integristas, ni la de los modernistas. Unos y otros pretenden una hermenéutica válida, pero ambos se equivocan. Unos pretenden bloquear cualquier cambio para captar la novedad, otros defienden un permanente salto adelante que no tiene en cuenta la continuidad histórica de una realidad compleja (*Lumen gentium* n° 8). La pretensión de unos y otros lleva al mismo bloqueo, el de la ruptura. Con la elaboración rigurosa de Congar hemos accedido a una convicción fundamental: no hay cambio sin continuidad, no hay continuidad sin cambio. Pretendiéndolo o no, las posiciones extremas impiden el cambio en la continuidad. Maritain abrió una reflexión y un debate necesario para abordar esa cuestión.

Sólo una hermenéutica de la reforma, de la continuidad en la discontinuidad, puede garantizar la renovación sin ruptura, la reforma sin cisma. Ésta fue la posición de Maritain en *Le paysan de la Garonne*, ésta fue la lectura que el papa Benedicto XVI hizo a los cuarenta años del Vaticano II en el discurso a la curia en diciembre de 2005. Ésta es también nuestra invitación: transitar sólo la hermenéutica de la continuidad, de la reforma en las formas con una fidelidad creativa al fondo, una reforma sin cisma. En última instancia parece que ésta es la posición que Erich Przywara adoptó en su *Analogia entis. Metaphysik* de 1932. El lenguaje teológico no puede ser ni unívoco ni equívoco o disruptivo. Sólo el lenguaje analógico nos permite el acceso a Dios y al diálogo de salvación que Él ha iniciado. De eso se trata: de *un nuevo estilo de vida de santidad*. Eso es lo que propuso Maritain desde los años 1930 y en 1966, tras el concilio.

Recibido el 30 de enero de 2025

Aprobado 30 de junio de 2025

Josep M. Margenat
Universidad de Loyola
margenat@uloyola.es

Condiciones generales de colaboración

I) DIÁLOGO FILOSÓFICO solicita los artículos de las secciones *El estado de la cuestión* y *Reflexión y crítica*. Las condiciones de presentación de los mismos son las siguientes:

1. **Extensión y características de *El estado de la cuestión*:** Entre 20 y 25 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de investigación que presente de manera panorámica y objetiva un problema, con amplia información de corrientes y posturas diversas, así como de bibliografía, pero sin que prevalezca la posición subjetiva del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.
2. **Extensión y características de *Reflexión y crítica*:** Un máximo de 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de posicionamiento personal en discusión con alguno de los temas tocados en *El estado de la cuestión*, donde aparezca la subjetividad del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.

II) DIÁLOGO FILOSÓFICO acepta trabajos inéditos en las secciones *Ágora* y *Didáctica*, así como en las subsecciones *Acontecimientos* y *Crítica de libros*. La publicación de dichos trabajos está exclusivamente sujeta a decisión del Consejo de Redacción de la revista, que en el caso de los artículos procederá por un sistema de evaluación ciega según el juicio de dos evaluadores externos, y de un tercero si hay desacuerdo. El periodo de embargo es de 12 meses. Tratándose de artículos para *Ágora* o *Didáctica* tendrán preferencia aquellos cuyo contenido no sea meramente histórico y expositivo, sino que reflexionen de manera original sobre los problemas reales o dialoguen creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas.

DIÁLOGO FILOSÓFICO establece las siguientes normas de entrega de los originales:

1. **Extensión máxima:** 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio.
2. **Caracteres:** latinos en presentación normal. La letra negrita se usará sólo para el título del artículo y el nombre del autor, nunca en el cuerpo del texto.
3. **Resúmenes:** uno en español y otro en inglés con extensión máxima de 100 palabras cada uno. Se acompañarán de cinco palabras clave en el trabajo. En español e inglés, Título en inglés.
4. **Citas literales:** se abrirán y cerrarán con comillas de ángulo (»). Si dentro de la cita hay otra citación se usarán comillas voladas (”). Para una citación dentro de esta última se emplearán comillas simples (‘’).
5. **Guiónes largos y paréntesis:** el guión largo (–) tiene un empleo similar al del paréntesis. Deberá haber uno de apertura y otro de cierre y, en ambos casos, irá pegado –y no separado– a la palabra que le sigue o precede. Si una parte de un texto entre paréntesis debe ponerse a su vez entre paréntesis se usarán corchetes ([]).
6. **Referencias y citas bibliográficas a pie de página.** Diálogo filosófico permite dos modos de citación MLA y APA.

• APA 7:

– Remite al lector a la bibliografía final. Las citas deben ir entre paréntesis con el nombre del autor, año de publicación y la página o páginas correspondientes. Ejemplo:

- (Koselleck, 1995, p.335) o (Koselleck, 1995, pp.335-337).

– La bibliografía se citará por orden alfabético, teniendo en cuenta el apellido del autor, que siempre aparecerá en versalita.

• MLA:

– Remiten al lector a una nota a pie de página que contiene toda la información de la fuente. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1997, p. 20.

– Si se presenta bibliografía al final del artículo, se citarán las fuentes conforme al modelo señalado. Ejemplo:

- DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1987.

7. **Bibliografía:** si el artículo incluye una bibliografía al final, se citarán las fuentes conforme a los criterios tipográficos y ortográficos expresados en el apartado 6.

8. **Consignación de originales:** es imprescindible enviar una copia en papel a la redacción DIÁLOGO FILOSÓFICO, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). También es necesaria una versión electrónica del trabajo, en formato word o rtf, enviada en disquete o por vía e-mail. En ambas formas de presentación deberán constar dirección postal, teléfono y correo electrónico institucional del autor. Las normas editoriales en uso imponen también que al final del artículo se haga constar la institución para la que el autor trabaja.

9. **Relación posterior con la revista:** DIÁLOGO FILOSÓFICO dará acuse de recibo de los trabajos no solicitados. Tratándose de un artículo, más adelante se comunicará al autor el fallo del Consejo de Redacción acerca de su publicación. En caso de ser aceptado, el Consejo de Redacción no se compromete a notificar al autor en qué número de la revista será publicado.

10. **Obligaciones y derechos:** el autor de un trabajo destinado a DIÁLOGO FILOSÓFICO se obliga a no enviarlo a ninguna otra publicación. Si se detecta su aparición en otro medio se procederá inmediatamente a su exclusión del proceso de selección o publicación. A su vez, el autor de un trabajo publicado en DIÁLOGO FILOSÓFICO recibirá 20 separatas del mismo y un ejemplar del número en el que figura.

11. **Críticas de libros:** Deben hacerse constar los datos bibliográficos completos del volumen recensionado, incluyendo el número de páginas y sin notas a pie de página. Se privilegiarán las críticas de libros sobre las recensiones laudatorias. Se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

12. **Noticias relativas a congresos:** DIÁLOGO FILOSÓFICO agradece el envío de información acerca de congresos de filosofía y, eventualmente, pequeñas crónicas firmadas para la subsección *Acontecimientos*. En las crónicas se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

