

# El Cristianismo medieval y moderno

*por* CHARLES GUIGNEBERT

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
México

# **BREVIARIOS**

*del.*

**FONDO DE CULTURA ECONÓMICA**

126

**EL CRISTIANISMO MEDIEVAL Y MODERNO**

**Primera edición en francés, 1927**  
**Primera edición en español, 1957**  
**Primera reimpresión, 1969**

**Traducción de:**

**NÉLIDA ORFILA REYNAL**

**Título original:**

*Le christianisme médiéval et moderne*

© 1927 Ernest Flammarion, Paris

D. R. © 1957 FONDO DE CULTURA ECONOMICA  
Av. de la Universidad, 975 - Mexico 12, D. F.

**Impreso en Mexico**

## PRÓLOGO

Este libro prosigue y concluye el proyecto anunciado por *El cristianismo antiguo*; el de hacer comprender, en sus rasgos esenciales, la vida histórica de la religión cristiana. Parte de los umbrales de la Edad Media y llega hasta nuestros días. Para evitar cualquier equívoco, se me perdonará repetir que no me jacto en absoluto de haber dicho, ni siquiera sumariamente, todo lo necesario para que se distingan los diversos aspectos del enorme y complejísimo asunto que intento abarcar. Sólo he tratado de señalar, tal como los veía, los más destacados, a mi juicio. Supongo también que son los principales, a los que se subordinan los demás. Tuve, con mucha frecuencia, que exponer mis opiniones excesivamente abreviadas; lo lamento, pero no pude sustraerme a las trabas aceptadas de antemano. Espero que la claridad del conjunto no haya sufrido demasiado por las compresiones a que hube de someter el detalle y que, a falta de un riguroso encadenamiento de los hechos —a veces me veo obligado a mencionarlos simplemente, sin poder explicarlos—, el lector comprenderá fácilmente la sucesión de las ideas que he procurado desprender de esos hechos. Para compensar los inconvenientes de la brevedad, indico, al pasar, algunos libros provechosos en los que el lector curioso de ver más allá de lo que yo le he podido mostrar encontrará con qué satisfacer su curiosidad.

*10 de noviembre de 1919.*

**PRIMERA PARTE**

**LA EDAD MEDIA, LA TEOLOGÍA  
Y LA IGLESIA**

## I. LA ALTA EDAD MEDIA<sup>1</sup>

- I.—Por qué nos ceñiremos de aquí en adelante al tema de la *Iglesia occidental*.—Cristalización de la Iglesia oriental.—Separación de las dos Iglesias: sus consecuencias.
- II.—*San Agustín*: fin de la Antigüedad y comienzo de la Edad Media.—Extensión y profundidad de su influencia.—Afirma el principio de *autoridad* de la Iglesia.—Necesidad de ese principio para los simples que ven en él la garantía de su fe.—Realidad del movimiento y de la vida dentro de ese marco supuestamente inmóvil.
- III.—*Qué son ios fieles a principios del siglo V*.—El paganismo fundamental bajo la apariencia cristiana.—Entrada de los bárbaros en la fe; caracteres de su cristianismo.—• Servidumbre y poder de la Iglesia en los siglos vi y vii.—Qué es realmente la religión de la Alta Edad Media.—Culto de los santos y de las reliquias.—Supervivencias paganas diversas.—La dogmática pasa a segundo plano.—Relación de esta religión con las costumbres y la cultura de la época.
- IV.—*Esfuerzo de restablecimiento*: los monjes y los grandes jefes de pueblos.—Carlomagno; Alfredo el Grande; los Otones.—Sentido y alcance del *renacimiento carolingio*.—La excepción y la anticipación personificada en *Escoto Erígena*.—Distinción de la religión de los doctores y la del pueblo: inconveniente presente y peligro para el porvenir.—Acción de la fe de los simples en la misma época.
- V.—*La decadencia carolingia y el desorden feudal*.—Repercusión en la religión, la vida cristiana y la Iglesia.—La vida del clero.—La fe y la práctica de los fieles.—Reacción de la Iglesia contra la anarquía feudal.—El movimiento monástico: Cluny.—Su acción en la vida eclesiástica y en la constitución del poder papal.

### I

De aquí en adelante consideraremos únicamente la Iglesia occidental. La Iglesia oriental tiene su historia propia, que obedece al espíritu particular que la anima, a la lengua que habla, a las circunstancias en que

<sup>1</sup> Bibliografía en G. Ficker y H. Hermelink, *Das Mittelalter* (2c volumen del *Handbuch der Kirchengeschichte* de G. Krieger). Tübingen, 1912.

se desenvuelve su existencia; y su influencia en la vida religiosa de Occidente, desde el principio de la Edad Media, se reduce a muy poco.

Los orientales, en los primeros siglos de la era cristiana, poseían el genio de la especulación religiosa, el gusto y el sentido de la discusión teológica, a la que, por otra parte, se prestaba muy bien su idioma flexible y matizado. Fueron los fundadores y los padres de la dogmática fijada en sus grandes lincaamientos a comienzos del siglo v, después de tantas disputas encarnizadas. Pero terminaron por enredarse en su propia sutileza; y, sobre todo, al condenar a Orígenes, sus escritos y sus métodos (a principios del siglo v), se cerraron, sin advertirlo, la más amplia vía que pudiera seguir su especulación-, la misma que seguía desde hacía más de un siglo. Dispersaron su pensamiento en los detalles y lo gastaron en disputaciones miserables, hasta tal punto que no tardó en empequeñecerse a la medida de sus preocupaciones ordinarias. Juan Damasceno, en quien parece revivir, al promediar el siglo viii, el espíritu de los grandes doctores de antaño, constituye, en el desierto de su tiempo, una excepción tanto más notable cuanto que es única. Diríase también que, desde el día en que pierden el contacto habitual con los latinos, prácticos y ponderados, los bizantinos no saben más que girar sobre sí mismos. Ese contacto tonificante no lo pierden, a decir verdad, por su culpa. La dislocación del Imperio de Occidente y su desmembramiento por los germanos parecen hundir de nuevo al mundo latino en la barbarie y la gente de Occidente olvida el griego; de ordinario ni el propio obispo de Roma lo sabe ya. En el gran desorden en que se agitan conquistadores y conquistados, las relaciones regulares y continuas, inclusive las intermitentes y pasajeras, de un extremo al otro de la cristiandad, se tornan muy difíciles. Finalmente, la germanización de Occidente le da un espíritu nuevo que no se aviene con el de los orientales y que éstos desprecian. Durante algún tiem-

po, Italia sigue siendo un terreno en el que todavía se encuentran los dos mundos, pero los bizantinos, por haber mostrado ser amos demasiado rudos, se ganan la enemistad del obispo de Roma que no cesa hasta no verlos expulsados.

A partir del siglo vm las relaciones proseguidas entre los dos grupos de cristianos se concertaron para enemistarlos: por una parte, los patriarcas de Constantinopla no soportaban las pretensiones del pontífice romano. En el siglo ix, uno de ellos, Focio, rompía la unión; en 1054, otro, Miguel Cerulario, aprovechándose a la vez de divergencias doctrinales —como la que tenía por objeto *la procesión del Espíritu Santo*<sup>2</sup>— y de las diferencias en los usos litúrgicos —como la que constituye la comunión con pan común (uso oriental) por oposición a la comunión con pan *ácimo*, no fermentado (uso occidental)— hizo el cisma definitivo. Se entiende que esa ruptura entre las dos mitades de la Iglesia, una de las cuales había realmente fundado y modelado la fe, no se cumplió sin que la otra sufriera con ello notable daño. La Iglesia de Occidente\* no había poseído nunca el verdadero genio teológico, el fecundo espíritu de invención dogmática, a la vez profundo y amplio que hizo evolucionar el símbolo de los Apóstoles hacia el de Nicea y el de Constantinopla. Espíritu generador de inquietudes y de disputas, sin duda, pero también agente de progreso incesante, es decir, de adaptación ininterrumpida de la fe a las necesidades cambiantes de la conciencia religiosa de los hombres. Completamente penetrada del espíritu romano, jurídico y práctico, la Iglesia de Occidente casi no se había interesado, por sí misma, más que en cuestiones de moral, conducta de la vida, disciplina y organización; y hasta puede decirse que fue siempre en relación a esas preocupaciones esenciales como consideró los debates doctrina-

<sup>2</sup> ¿El Espíritu Santo procede realmente del Padre o del Padre y del Hijo? Los orientales sostienen la primera opinión, los occidentales la segunda.



les de Oriente llegados hasta ella. En lo sucesivo, no procederá de otro modo y sus audacias de pensamiento, cuando no provengan de iniciativas aisladas, la llevarán muy rara vez fuera de los problemas que la preocuparon siempre de preferencia. Lo principal de su esfuerzo teológico, que no hay que negarle, tiende a la *apología* y también a la *demonstración* de las verdades adquiridas fuera de ella, mucho más que a su desarrollo evolutivo. *Dogmatizará*, por así decirlo, la inmovilidad y aunque le era imposible, por definición, hacer positivamente lo contrario, pudo, es de creerse, evitar la imprudencia de comprometer su porvenir, lo que le habría pasado si hubiera continuado sufriendo la influencia del movedizo pensamiento de Oriente, que, **proclamando** su inquebrantable apego a la tradición, la modificaba sin cesar. Jamás ningún esfuerzo pudo reanudar el lazo que se había **roto**.

Por otra parte, las fricciones recíprocas engendradas por las cruzadas, la toma de Constantinopla, en 1204, y la explotación del Imperio griego por los barones de Occidente, a continuación de la cuarta cruzada, la recuperación por los bizantinos de sus tierras y de sus ciudades, menos de sesenta años más tarde, fueron otras tantas causas de antipatía compartida. Entretanto, los griegos acababan de decidirse, después de muchas tergiversaciones (12 de diciembre de 1452) a proclamar en la iglesia de Santa Sofía el pacto de unión concluido en Florencia desde hacía ya trece años, cuando Mahoma II apareció ante los muros **de** Constantinopla y tomó la ciudad el 29 de mayo de 1453. Por voluntad del sultán, alegremente obedecido ese día, el compromiso de Florencia fue pronto denunciado y la Iglesia griega, dividida en grupos étnicos poco coherentes, hizo bastante en adelante con subsistir bajo la dominación turca, sin procurar encontrar de nuevo la tradición perdida de su antigua actividad teológica. *En* cambio, toleró las exigencias **impuestas por la fe de los simples cuya tristeza con-**

solaba y cuyas esperanzas mantenía: se hizo ritualista cada vez más minuciosamente; se paganizó al mismo tiempo, se hizo lo menos intelectual posible, y, reducida al estado de religión de poblaciones inmóviles, vivió sin moverse y sin pensar. Sólo en nuestros días se manifiestan en ella, y en las Iglesias orientales desprendidas de ella, algunos serios síntomas de despertar. Durante toda la Edad Media, no obró casi sobre la fe occidental más que para turbarla, si, como hay motivos para creerlo, una por lo menos de sus herejías, la de los paulicianós, procedente, a mediados del siglo vil, de una iglesia de Armenia, apegada al credo del antiguo heresiarca Marción, ganó poco a poco las regiones de Occidente, y si debe verse en ella una **de** las fuentes del albigeísmo.

## II

Puede decirse que la historia antigua del cristianismo occidental termina con San Agustín, porque no solamente la época en que vivió este gran doctor ve cumplirse los acontecimientos decisivos que trastornan de arriba abajo el mundo romano de Occidente y señalan su fin, sino también porque en su obra inmensa, producto de un alma inquieta y de un espíritu en constante actividad, se concentra o se explicita, se aclara o se ordena, por la influencia profunda, aunque no siempre visible, de los principios platónicos, todo el pensamiento cristiano de los cuatro primeros siglos. En su espíritu se ponen a prueba todas las ideas difundidas antes de él en la Iglesia y su doctrina marca un alto, es una suerte de descanso en la ascensión valorativa de la fe. Por eso es igualmente exacto decir que procede de San Agustín toda la evolución medieval del cristianismo teológico de Occidente. Representa en verdad el eslabón entre el pensamiento cristiano antiguo y la especulación escolástica. Pero su influencia no finaliza con la ruina de **la** Escuela. Funda la mística **de la** Reforma tanto **como la de la Edad Me-**

día e inspira el protestantismo, como inspiró la Iglesia medieval. Evidentemente su influencia, tan poderosa todavía en el siglo xvii, en el que engendra el jansenismo, no es la única que se ejerce durante más de doce siglos, pero es la base de todas las especulaciones, aun de las más sincretistas y extrañas a su espíritu. En la enorme y confusa sinfonía que constituye el pensamiento teológico de las edades posteriores, representa, diríase, el bajo continuo y fundamental, que no siempre sentimos la necesidad de realizar, pero sobre el cual se apoyan con confianza los desarrollos melódicos más audaces.

No son únicamente la tradición más conservadora o la ortodoxia más escrupulosa las que, durante la Edad Media, buscan y encuentran su sostén en los escritos de San Agustín; su doctrina —excepto algunas tesis excesivas sobre la predestinación, que la opinión común de los teólogos desechó— constituye la autoridad suprema para los doctores de todas las escuelas. Antes que arriesgarse a contradecirlo sobre el menor punto, usan todos los artificios de interpretación para tratar de conciliársele; explicaciones que dio de paso, y a título de meras hipótesis, fueron tratadas por ellos con tanto respeto como si fueran verdades establecidas. Junto con los maestros del razonamiento, los místicos lo respetaron también y hallaron en él el principio de su contemplación. Hasta los heréticos apelaron a él; Gottschalk en el siglo<sup>3</sup> ix, más tarde Lutero, Calvino y los jansenistas. Inclusive hoy en día, los dos **mundos** en que se divide el cristianismo occidental, el católico y el protestante, se unen todavía en él. Sus opiniones, en fin, sobre algunos puntos esenciales de la fe, por ejemplo sobre la gracia y la predestinación, o sobre las relaciones de la razón y de la revelación,<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Gottschalk fue un monje que sostuvo la predestinación absoluta del hombre y sufrió una ruda persecución de parte de su arzobispo, el célebre Hincmar de Reims.

<sup>4</sup> Desde el punto de vista particular de la evolución del pensamiento cristiano, observemos, de paso, cómo concebía Agustín esa relación. Dios —decía— nos ha dado la razón

alimentaron, desde su tiempo hasta el nuestro, todas las discusiones de los teólogos, así como sus formidables afirmaciones sobre la necesidad de castigar los sacrilegios justifican por adelantado toda la intolerancia medieval y la Inquisición.

Sin embargo, San Agustín no hizo sino fundar la teología de Occidente, establecer los temas principales de su especulación, orientar su mística y formular las reglas de su moral pública; nadie trabajó más para fortificar en la Iglesia, quiero decir, en el cuerpo constituido de las autoridades eclesiásticas, el principio de *autoridad* en materia de fe; nadie contribuyó más que él a hacer aceptar la opinión de que una decisión de la Iglesia es una verdad contra la cual la razón humana no tiene calidad para rebelarse y que las propias Sagradas Escrituras valen sólo por la garantía y según la interpretación de la Iglesia.<sup>1</sup> Esta formidable afirmación, rechazada por la Reforma, menos completamente, sin embargo, de lo que creyó, fue, durante la Edad Media, la piedra angular del edificio católico, hasta tal punto que es inconcebible que se hubiera podido levantar sin ella.

Además, esta misma afirmación hallaba sólido apoyo en la fe popular, a la que San Agustín sabía bien que era necesario hacerle algunas concesiones, tales como las de contentarse con su asentimiento sobre los puntos esenciales de la doctrina, cerrar por fuerza los ojos ante sus menudos extravíos y, sobre todo, perdonarle sus involuntarios retornos a costumbres atávicas. Pero no comprendía completamente qué ardiendo

**para conocerlo, así, pues, puede conocerlo; pero por sí sola lo concibe *negativamente*; es decir, sólo puede declarar que no es *esto* o *aquello*. Un conocimiento más directo y más positivo de su naturaleza procede totalmente de la revelación y la razón debe aplicarse a explicar la revelación. De ahí las célebres fórmulas: *creo para comprender (credo ut intelligam)*, o *la fe precede a la inteligencia (fides praecedit intellectum)*. Estamos lejos del racionalismo griego, del que, sin embargo, partió Agustín.**

<sup>1</sup> Se complacía en repetir que no creería en el Evangelio si la Iglesia no le garantizara su veracidad.

te deseo de fijeza ocultaba la aparente movilidad de aquella fe.

Sin duda, los simples son accesibles a todas las sugerencias del pasado, de las circunstancias y del medio; su sensibilidad religiosa se conmueve tanto más rápidamente y reacciona tanto más profundamente cuanto más colectivamente impresionada sea y de ordinario son incapaces de reglarla, de modo que muy a menudo ponen en aprietos a los teólogos. Por instinto, también, se sienten arrastrados a multiplicar y agrandar los objetos de su fe. De hecho, pues, son en la Iglesia un elemento de agitación, más o menos sensible según los tiempos, pero activo y constantemente inestable. Y sin embargo, nada los alarma más que la idea de un cambio en su creencia y nada es más lógico que esta alarma. Para que un hombre conceda a un credo cualquiera su asentimiento reflexivo y razonado, hace falta que experimente la necesidad ordinaria de reflexionar y de razonar; hace falta igualmente que tenga el hábito de hacerlo, y la experiencia prueba que esto no es común, pues supone una educación del espíritu y un género de vida que, en todos los tiempos, han sido el precioso privilegio de una minoría, más reducida aun en el siglo v que en la actualidad. Los hombres que constituyen la mayoría pueden encontrar en sí mismos el principio de su vida religiosa, pero éste se agita en su conciencia en estado de deseo confuso; son incapaces de organizarlo, del mismo modo que no pueden reglar su espíritu. No llegan, por sí solos, a hacer verdaderamente *uno* su *yo* intelectual y moral; las luces y las orientaciones necesarias les llegan de fuera. Éstas se presentan, por lo común, en la forma de afirmaciones de carácter metafísico e inverificable; poco importa que no sean ni muy coherentes ni muy fáciles de justificar, con tal que parezcan nítidas y decisivas. Pero, para poder identificarlas con la Verdad, es preciso que no se muevan, que establecidas por una autoridad digna de confianza, o, al menos, reputada de tal,

encuentren en ella un sostén inquebrantable. Por eso, en tiempos de Agustín, tanto los simples fieles como él creían de buen grado que la Iglesia representaba una institución divina, establecida para enseñar sin error y conservar intactas las verdades eternas, reveladas por Cristo y por el Espíritu. No olvidemos, por otra parte, que esas afirmaciones fundamentales, esas verdades esenciales de la fe, consideradas como adquiridas e indiscutibles, no son nunca más que un marco; la realidad de la vida y del pensamiento religiosos que encierra varía infinitamente de edad en edad y de uno a otro medio, porque el curso de los tiempos modifica la razón de los hombres instruidos, así como la sensibilidad de los ignorantes.

### III

Ahora bien, a principios del siglo v la Iglesia estaba atestada de ignorantes y semicristianos. Como lo dice de manera excelente Msñor. Duchesne "la masa era cristiana como podía serlo la masa, superficialmente y de nombre; el agua del bautismo la había tocado, el espíritu del Evangelio no la había penetrado". No podía ser de otro modo: el clero creyó necesario acelerar la conversión de las masas populares, que el gobierno imperial libraba a su propaganda, y sacrificando la calidad a la cantidad, había inscrito jubilosamente en el número de las conquistas de la fe a hombres que apenas conocían algunas fórmulas, que no podían comprender y que al aprenderlas no habían olvidado nada de sus hábitos paganos. Hubiera hecho falta mucho tiempo y método para convertir a esos neófitos en verdaderos cristianos y poner la doctrina, así como la ética del cristianismo fundado en los tres primeros siglos, al abrigo de sus inconscientes atentados. Pero, en aquel tiempo, el mundo romano se descomponía; por todas partes se manifestaban los signos precursores de un cataclismo inminente; la propia Iglesia era sacudida por los herejes y los faccio-

sos; así, pues, la hora no parecía en absoluto ser favorable para emprender una obra de tan gran aliento y los obispos de entonces debieron contentarse con enderezar lo mejor que pudieron y empíricamente las chocantes deformaciones de la fe cristiana que advertían a su alrededor. En seguida, las invasiones de los bárbaros hicieron inútiles sus esfuerzos.

Si se le hubiera ofrecido a la Iglesia elegir entre dejar a los invasores en su paganismo o tratar de ganarlos para Cristo, su deber, como su interés material, hubieran dictado su decisión y la habrían inclinado a conformarse con una conversión que no podían esperar que fuera muy profunda; pero no estuvo en libertad de decidir a su gusto. En primer lugar, gran número de bárbaros eran ya cristianos de nombre cuando irrumpieron en el Imperio, como los godos, convertidos desde el siglo iv por Ulfilas; cierto es que al arrianismo. La mayoría de los demás, en su violento deseo de igualarse a los *romani*, aceptaron sin tardanza la fe del Emperador. Es decir, creyeron aceptarla, porque ¿qué podía hacer el clero ante su número y su prisa? ¿Instruirlos? Ni soñarlo; tuvieron que contentarse con enseñarles el símbolo bautismal y se los bautizó en masa, dejando para más tarde la tarea de extirpar sus supersticiones, que conservaban intactas. A decir verdad, ese "más tarde" no llegó y la Iglesia los adaptó bien o mal a sus formas, a sus costumbres y a sus creencias. Por su parte, ellos se conformaron con vestir su paganismo a la cristiana.

La oposición irreductible del clero ortodoxo al arrianismo de los conquistadores salvó al fondo de la población cristiana, en el que ejercía una soberana influencia, de la contaminación herética y, hoy todavía, los historiadores católicos atribuyen gran importancia al bautismo de Clodoveo, por obra de San Remigio, que hizo del pequeño reino de los francos salios la fortaleza de la auténtica fe nicena. Las conquistas merovingias favorecieron evidentemente la eliminación o la absorción de los burgundios, visigodos

y ostrogodos descarriados, y consolidaron la autoridad de la Iglesia; pero estas dos consecuencias no tuvieron la misma importancia. Quiero decir que la fe cristiana de los recién llegados y de los "romanos" del común no estaba por entonces tan delicadamente matizada como para ser verdaderamente modificada por una enfadosa opinión sobre la naturaleza del Hijo y su relación con el Padre. No lo estaba ni aproximadamente, y, aunque hubiera prevalecido el arrianismo, según todas las apariencias poca cosa habría cambiado a juzgar por lo que fue de la Iglesia posteriormente. En cambio, sí tuvo gran importancia que allí donde el rey era ortodoxo, en el reino merovingio, modelo eclesiástico de los otros, la Iglesia se convirtiera en una especie de institución "nacional" cuyo jefe en lo temporal era el rey, y que, recíprocamente, representara el único principio todavía existente de unidad social y hasta política, el único principio de unión y de disciplina moral que no fuera la constrictión brutal.

Los peores bandidos temen entonces su poder sobrenatural, por el que puede abrirles o cerrarles a su antojo las puertas del paraíso. La más segura de las obras de salvación, sobre todo la más eficaz de las obras de penitencia, es, en la opinión común de aquel tiempo, una buena donación a una iglesia y, si es posible, a varias, a fin de hacerse de amigos entre los santos invocados. El ejemplo dado por los propios príncipes es emulado en los siglos **Vi** y **vii**, y los bienes raíces del clero acrecen tanto y tan rápidamente que los reyes se inquietan; al mismo tiempo, las tierras de la Iglesia se liberan poco a poco de las obligaciones públicas, impuesto y servicio militar.

Esta situación privilegiada en que se consolida la Iglesia no deja de tener sus inconvenientes, que son el reverso de la moneda. Los reyes bárbaros dan en considerar los obispados como simples oficinas reales, disponiendo de ellos a su arbitrio, con desprecio de



los cánones;<sup>8</sup> su elección no siempre es inteligente y ocurre a veces que recompensan con una mitra servicios que nada tienen de eclesiásticos.

Además, a medida que se acrecienta la fortuna de la Iglesia y que el orden y la continuidad le dan mejor aspecto, se convierte en una más poderosa tentación para los mismos que la han formado. Príncipes necesitados, como Chilperico o Carlos Martel, no pudieron resistir. Pero, a decir verdad, y a fin de cuentas, la Iglesia no perderá por ser despojada algunas veces; el arrepentimiento de los culpables le llegará siempre, acompañado de una sustanciosa compensación. Su duración le permite sobrellevar las pruebas pasajeras: los malos príncipes pasan y ella permanece para recoger los beneficios de los buenos.

También sucede que el rey, pensando favorecerla, la compromete y le crea muchas dificultades, mezclándose en sus asuntos inconsideradamente y con la ingenua suficiencia del ignorante que se sabe poderoso. Uno de los nietos de Clodoveo, el horrible Chilperico ¿no tendrá la manía de creerse teólogo y la audacia ingenua de pretender dilucidar a su manera el misterio de la Santísima Trinidad?

Entretanto, dadas las condiciones generales impuestas a la vida cristiana por la regresión de toda cultura que señala la caída del Imperio romano de Occidente, la verdadera inteligencia de la religión cristiana se oscurece rápidamente. Las fórmulas que repiten las gentes de Iglesia, sin entenderlas bien ellas mismas, no hacen más que recubrir una inmoralidad sin freno y una fe incoherente y torpe, un pesado sincretismo, en el que las supersticiones germánicas, mezcladas a las supersticiones autóctonas, ocupan prácticamente más lugar que las afirmaciones cristianas.

Entonces se amplifica, de manera alarmante, el culto de los santos, de las reliquias y de las imágenes, la confianza en los ritos y en los ademanes; por lo

<sup>8</sup> Un edicto de Clotario II (614) establece esta pretensión tranquilamente como un derecho.

que acaban por reinstalarse en la Iglesia el politeísmo y la magia. Aquellos bárbaros, recién ganados a la fe, llevaban consigo una representación antropomórfica de la divinidad, que se acordaba, fortificándola, con la que no habían abandonado completamente los campesinos del Imperio romano: el dios del *credo* cristiano debía parecerles muy poco accesible y los santos intercesores, sucesores naturales de los dioses especializados y familiares, los seducían mucho más. Desarrollan, pues, su culto, no muy elevado siempre, es verdad, pero *práctico*, y, por así decirlo, que da buen rendimiento diario: se pide a los santos el milagro útil, la curación necesaria y la solución, vanamente buscada por medios humanos, en los casos embarzados de todo género. Permanecen en relación constante con ellos, les escriben y esperan la respuesta; les temen, pero hacen contratos, comercian, por así decirlo, con ellos; se los recompensa si dan satisfacción, se los amenaza y hasta se los castiga, privándolos de su culto, o a veces, afligiéndolos, en sus imágenes, con graves penas corporales, en caso contrario; los llevan a la guerra en las especies de sus reliquias y los oponen a las epidemias y cataclismos diversos en largas procesiones; buscan su protección en la muerte preparándose una sepultura lo más cerca posible de sus tumbas. La antigua ley romana, ya inscrita en una de las Doce Tablas: *hominem mortuum in urbe ne sepelito nevé urito* (un muerto no debe ser sepultado ni quemado en la ciudad) es, a pesar de la resistencia del clero, totalmente infringida; esperar *ad sonetos*, como a la sombra de un bienaventurado la hora de la resurrección, constituye el más caro deseo de todo hombre.

Para conseguir buenas reliquias no se retrocede ante ningún riesgo: si es necesario se apoderan de ellas por la fuerza o las roban. No es prudente para un personaje venerado ponerse en viaje si no está bien de salud; no se puede saber hasta dónde la esperanza de conservar un cuerpo poderoso llevará el celo de

los hombres en cuya casa o lugar la enfermedad puede detenerlo en el camino. Ya no se concibe una iglesia que no contenga el *sepulchrum* de un santo, es decir, una tumba con alguna parte de su cuerpo, o por lo menos, un objeto que lo haya tocado y al que se haya transmitido su poder (*vis*) sobrenatural. El santuario que tenga la suerte de poseer un *sepulchrum* de santo reputado de influyente y activo tiene hecha su fortuna por esa circunstancia; los peregrinos y las ofrendas afluyen. Así, San Martín enriquece su basílica de Tours con los presentes que el terror o la gratitud acumulan alrededor de su sepulcro.

Claro es que la dogmática cristiana tiene poco que ver con semejante devoción, la cual, en cambio, se acomoda perfectamente a promiscuidades estrechas con supersticiones paganas. Debe advertirse que en general los reyes bárbaros, y especialmente los merovingios, no tratan de imponer sus creencias a sus subditos; sus intervenciones en tal sentido son muy raras. Sin embargo, son profundamente hostiles a los ídolos, que un edicto de Childeberto ordena positivamente destruir, o dejar destruir por los clérigos, en los campos en que se levantan en gran número todavía. Pero derribar imágenes no bastaba para hacer desaparecer las supersticiones profundas cuya supervivencia se atestiguaba por su sola presencia y no es difícil notar, bajo las prácticas cristianas de entonces, o al lado de ellas, numerosos usos atávicos que las contradicen.

Especialmente vivo parece el culto de los árboles y las fuentes. Los adivinos y hechiceros cuentan con innumerables parroquianos. Las fiestas antiguas son días de descanso y se celebran en el campo. La Iglesia llega a neutralizarlas sólo desviándolas en su provecho. Desde este punto de vista, nada más curioso que las instrucciones impartidas por Gregorio el Grande al monje Agustín, su misionero en Inglaterra: transformar los templos en iglesias después de haberlos purificado; para reemplazar los sacrificios a los demonios, esta-

blecer procesiones en honor de algún santo, con inmolación de bueyes a la gloria de Dios y distribución de la carne a los asistentes. Además, el rey de Est-Anglia, llamado Revaldo, tiene buen cuidado, después de haber aceptado el bautismo y confesado la fe cristiana, de conservar en su iglesia, frente al altar donde se dice la misa, otro altar en el que prosiguen los sacrificios reclamados por los antiguos dioses.

Es instructivo asimismo señalar qué pequeño lugar parecen ocupar las cuestiones dogmáticas en las preocupaciones de los concilios merovingios; se detienen en ellas por excepción y muy rara vez; todos sus cuidados se aplican a reglar cuestiones de disciplina eclesiástica. Sería, además, un error creer que esos hombres, tan exclusivamente orientados hacia los ritos y demostraciones litúrgicos, sean muy celosos en el cumplimiento exterior de lo que se llama todavía hoy, en estilo eclesiástico, sus *deberes* religiosos; ni siquiera frecuentan la "santa mesa" como deberían hacerlo y la Iglesia se inquieta. Un concilio de Agde, del 506, declara que quienes no comulguen en Navidad, Pascua o Pentecostés no serán considerados cristianos. ¡Un canon que dice mucho!

En aquel tiempo, también, la gran mayoría de los clérigos cae en la más sórdida ignorancia y comparte todos los desórdenes del siglo. La reputación de un Gregorio de Tours, escritor activo pero inexperto, hombre honesto pero de sentido moral tan poco exigente para los demás, basta para hacernos medir la profundidad de la caída. Apenas en el interior de algunos conventos —el más célebre de los cuales es el de Monte Casino<sup>7</sup>— palpita débilmente todavía, en los

<sup>7</sup> El convento de Monte Casino, fundado en el siglo vi, en la Campania, por San Benito de Nursia, se rige por la regla llamada *benedictina*; regla que se expandió rápidamente por toda la cristiandad occidental. Los monjes que la aceptan pronuncian votos de *estabilidad*, de *pobreza* y de *castidad*; además prometen *obediencia*. Estas son las condiciones necesarias para la constitución de una orden monástica, pero los monjes que se someten a la regla benedictina,

siglos vi y vil, la luz de la cultura intelectual y de la teología. Por su actividad y su virtud, más que por su ciencia, un Gregorio el Grande (muerto en 604), puede todavía pasar por Padre de la Iglesia. Todo poder creador parece haberse agotado después de muertos Boecio (hacia 525) y su amigo Casiodoro, quienes, al menos, son eruditos; Isidoro de Sevilla, a fines del siglo, tiene sobre todo el mérito de haber leído mucho y compilado todo lo que pudo.

Aquella época funesta se hizo, pues, una religión y una Iglesia de acuerdo con su espíritu y sus necesidades. Y lo logró tanto más fácilmente cuanto que, a principios de la Edad Media, no existía aún una exposición oficial y completa de la fe y de las instituciones cristianas. La una y las otras se apegan —dicen siempre— a la tradición apostólica y a la de los Padres; prácticamente se las busca en los escritos de San Agustín y en colecciones de extractos, o *cadena*s, compilados a través de toda la literatura patristica. Las decisiones de los concilios y sínodos no están todavía ni armonizadas ni codificadas. Se entiende que sea muy difícil guardar eficazmente de los intrusos una doctrina tan mal reglada y tan dispersa; un buen catecismo, aceptado por toda la Iglesia, hubiera sido para ella, en tal caso, la mejor protección. ¿Pero quién hubiera podido redactarlo y granjearle la aprobación ecuménica, cuando tantas divergencias separaban aún a las autoridades teológicas del pasado y las opiniones del presente? ¿Quién poseía realmente los elementos, siendo que los clérigos estaban sumidos en la ignorancia? Casiodoro, alto funcionario del rey Teodorico, en el siglo vi, había tratado inútilmente de establecer en Roma escuelas que formarían algunos de ellos; podemos imaginarnos que pasaría,

agrupándose en *casas* donde hacen vida en común, no constituyen desde el primer momento una *orden*; las *casas* son independientes y por eso, en muchas de ellas, la práctica de la regla se altera pronto. A instigación de Casiodoro esta regla hizo lugar, en las ocupaciones de los monjes, al estudio, unido al trabajo manual y a ejercicios espirituales.

en otras partes. Hasta el tiempo de Carlomagno, es sacerdote todo aquél que se haga aceptar en calidad de tal por un obispo; es obispo todo aquél que sea elegido por una iglesia o designado por el rey; pero no existe un lugar que tenga títulos para preparar una vocación; los clérigos menos ignorantes proceden de los claustros, o han sido educados en casa de algún viejo sacerdote. Con frecuencia, esos hombres son incapaces de dar educación religiosa a sus ovejas. Entonces, se contentan con cumplir los ritos tradicionales y es así como, con algunas fórmulas incomprendidas y muchas supersticiones parásitas que los hombres de Iglesia no saben ni reconocer ni extirpar, la liturgia se convierte en toda la religión. Por un curioso giro de la fortuna, el cristianismo tiende a no ser ya, en efecto, otra cosa que una recopilación de leyendas y de *sacra* que obran *ex opere operato*, como las operaciones mágicas, y a parecerse, por consiguiente, al antiguo paganismo olímpico de cuya insuficiencia dogmática y moral, nulidad didáctica y puerilidad pomposa se había mofado antaño tan ásperamente. Sobre ese cimiento, y no sobre la tradición cerrada del cristianismo patrístico, se levantó la religión popular, la religión *práctica* de la Edad Media. La Reforma, en el siglo xvi, intentará desarraigarla de él y sólo obtendrá un éxito parcial.

#### IV

Empero, esta profunda decadencia de la Iglesia y este envilecimiento general de la fe, en lo que respecta a esa vuelta a la barbarie que desde la muerte de Teodosio tenía lugar en el mundo occidental, eran susceptibles de mejoramiento. El restablecimiento y depuración procedieron naturalmente de una transformación que se manifestó en la sociedad civil al finalizar el siglo viii. Es necesario, sin duda, buscar la causa en la acción paciente de los monjes y de los clérigos relativamente instruidos, cuya superioridad los acercaba

a los reyes; mas se la debe ver sobre todo en la voluntad personal de algunos jefes escogidos, como Carlomagno en el Imperio franco y Alfredo el Grande en Inglaterra, que entendieron su realeza como una teocracia y su poder como un sacerdocio. El gran esfuerzo hecho por Carlomagno para mantener en sus estados el orden y la justicia, frenó un tanto las malas inclinaciones de sus habitantes; el trabajo que se tomó de elegir obispos piadosos y activos prestó autoridad moral a los jefes de la Iglesia; la dedicación con que estableció escuelas eclesiásticas junto a las iglesias catedrales y en los grandes monasterios, disminuyó la ignorancia de los clérigos; finalmente, dando participación en el gobierno a los obispos, encargándolos, por ejemplo, junto con los condes del palacio, de inspeccionar las provincias, los armó de una autoridad material y de un prestigio que pudieron emplear en bien de la religión. A fines del siglo IX, Alfredo el Grande siguió los mismos métodos y supo igualmente limitar sus ambiciones, puesto que se habría conformado con que la instrucción del común de sus subditos llegara hasta un buen conocimiento del *Padre nuestro* y del *Credo*. En el siglo X, los tres Otones, en Alemania, expresaban en parecidos términos las mismas preocupaciones.

El gusto por las letras y el celo por los estudios, que tanto contribuyeron a fundar la gloria de Carlomagno y de Alfredo, no procedían de una simple curiosidad espiritual; como Casiodoro en otro tiempo, uno y otro querían sobre todo arrancar al clero de su ignorancia y hacerlo capaz de instruir al pueblo. Así fue como Carlomagno ordenó a los predicadores que abandonaran el uso del latín en sus sermones y se expresaran en lengua vulgar para que todos los comprendieran. Estaba, por otra parte, obligado a conformarse con poco y se daba por satisfecho cuando un clérigo sabía leer los Evangelios y las Epístolas y recitaba correctamente las plegarias litúrgicas.

Semejante ciencia no podía conducir muy lejos y,

en verdad, lo que a veces se llama "la restauración carolingia" es mucho más interesante por sus intenciones que por sus resultados. Sin embargo, el número de monasterios donde se hacía honor al estudio aumentó y la gente de Iglesia, por lo menos, tuvo la impresión de que una gran reforma de las costumbres y de las creencias era necesaria para reingresar en la tradición de los Padres. A título de ejemplo y de modelo, esta reforma fue cumplida, en tiempos de Luis el Piadoso y por iniciativa de Benito de Aniano, en numerosos conventos que seguían la regla de San Benito de Nursia. Por fin se vio renacer un poco la actividad teológica; prueba de ello es la aparición de algunas herejías y de varios doctores para refutarlas. Más aun; la época de Carlos el Calvo conoció un verdadero teólogo, un pensador profundo y, en consecuencia, inclinado a las conclusiones heréticas: Juan Escoto Erígena, cuyo horizonte era mucho más amplio que el de sus contemporáneos, no solamente en razón de su genio personal, sino porque había visitado el Oriente y sabía griego.

Es un hombre digno de que se le preste la mayor atención y que ejercerá gran influencia, no en su tiempo, que no lo comprendió, sino más tarde y especialmente en el siglo xiii. Llegó a una explicación panteísta del mundo, según la cual la naturaleza es concebida como coeterna de Dios, el que es todo en todo, hasta tal punto que en todas partes nada hay que no sea Dios.<sup>8</sup> Escoto Erígena trata de cubrir sus audacias con fórmulas ortodoxas y citas de las Escrituras; no por ello deja de hacer desaparecer los misterios cristianos bajo explicaciones de orden racional; llena el abismo que el cristianismo reconoce entre la naturaleza y Dios.

No obstante, esta consecuencia suprema de la especulación de Escoto Erígena, por muy interesante que sea, no es la que debe detenernos aquí un instante,

<sup>8</sup> *De divisione naturae*, V, 8, *Erit enim Deus omnia in ómnibus, quando nihil erit, nisi solus.*



sino, por el contrario, su principio y su punto de partida. Los toma a ambos de aquella filosofía neoplatónica que constituyó en el siglo iv una religión rival del cristianismo y del maniqueísmo. Volveremos a encontrarnos pronto con este último: obligado a ocultarse, sigue viviendo y conocerá la hora de la resurrección en la Edad Media. El neoplatonismo, menos fácil de prolongar en la fe popular, sobrevivió en la especulación de algunos sabios y se nos ofrece cristianizado en los escritos de Máximo el Confesor y en los del Seudo Dionisio el Areopagita, que son precisamente, con los tratados neoplatónicos de San Agustín, las primeras fuentes de Escoto Erígena.

Así, pues, nada esencial se perdió de aquello que era, en la época del triunfo del cristianismo constantiniano, la envoltura de la sustancia religiosa viviente. El neoplatonismo permanecerá en la teología cristiana como un fermento poderoso; no sólo contribuirá a formar el dogma cuando se constituyan sus bases principales; provocará repetidamente, y no sólo en Escoto Erígena, una verdadera corriente de renovación. Al anunciar que se producirá ese fenómeno y que es uno de los elementos profundos de la vida teológica de la Edad Media, era menester señalar el lugar cronológico del pensador que servirá a menudo de intermediario y como de vehículo de la influencia neoplatónica al lado de Dionisio el Areopagita.

Por lo demás, no nos engañemos; la breve renovación de actividad teológica, o al menos de preocupaciones teológicas, que aporta el renacimiento carolingio, no responde en absoluto a una transformación apreciable del espíritu religioso de las masas, que no se conmueven tan rápidamente. Escoto Erígena cuida de señalar la distinción entre su teología, que es, dice, al mismo tiempo *vera theologia* y *vera philosophia*, y la creencia popular. Evidentemente los doctores que disputan en torno a Gottschalk, Hincmar y Rabano Mauro, sobre la predestinación o los efectos de la consagración eucarística, no se interesan en los sim-

pies fieles, ni los interesan tampoco. Y no por no ser nuevo este aristocrático aislamiento de los pensadores cristianos respecto de la masa cristiana, es menos inquietante. No solamente favorecerá el virtuosismo teológico que se ejercerá en el vacío sobre palabras y hará prestidigitación con ideas abstractas, lejos de toda experiencia religiosa y de toda realidad de hecho, lo que significará mucho tiempo perdido, sino que también desviará a los "intelectuales" de la Iglesia de su deber real, el de instruir e iluminar a los ignorantes, preservarlos de sí mismos y de las sugestiones de su ambiente y hacerlos mejores.

Esto no quiere decir que la fe de los simples permanezca inmutable, pero hace evolucionar sus adquisiciones en el sentido que parece imponer la necesidad inmediata, el instinto más espontáneo o la lógica más simple. ¿Se desea un ejemplo? Mientras Pascasio Radberto propone claramente la doctrina de la transustanciación en la operación eucarística<sup>9</sup> y Rábano Mauro y Ratramno le hacen objeciones, los fieles del común se apegan cada vez más estrechamente a la creencia de que la consagración de las especies renueva el sacrificio de la cruz. Representación muy extraña a primera vista y que apenas se concibe haya podido salir de un *razonamiento* popular, pero perfectamente explicable por la combinación de una costumbre atávica y de una impresión que la repetición impone irresistiblemente. Aquella gente recibió de una práctica ancestral indefinida el hábito de considerar el sacrificio como lo esencial del culto y a sus ojos la ceremonia eucarística es, en su religión, el centro del servicio divino. Además, se le habla de los milagros que han comprobado el carácter sobrenatural de las especies consagradas, y se encuentra llevada espontáneamente a creer que es el

<sup>9</sup> El primer uso conocido del término *transustanciación* es del arzobispo de Tours, Hildeberto, muerto en 1134; su primera consagración autorizada en el vocabulario doctrinal procede del cuarto concilio de Letrán, en 1215.

propio Cordero el que ocupa el lugar en el altar durante la Misa y que la consumación del pan y del vino constituyen un verdadero sacrificio; Cristo se sacrifica de nuevo en cada misa, como lo hizo en el Calvario. Las especulaciones sobre la transustanciación se acomodarán perfectamente a esa conclusión, pero no parte de ellas y no se estableció para favorecerlas.

## V

La obra política de Carlomagno fue efímera. En menos de medio siglo su Imperio se dislocó enteramente; el principio de la autoridad real se debilitó hasta el punto de ser solamente una ilusión y la sociedad que el Emperador había creído disciplinar cayó en la más profunda anarquía. El fin del siglo ix y todo el siglo X, tiempo en que se instala el llamado "régimen feudal", sobrepasan quizá en desorden y violencia los espantosos días de las invasiones. Inmediatamente, esa anarquía repercutió en la religión, en la vida cristiana y en la Iglesia. Sin contar los innumerables atentados cometidos por los barones contra las iglesias y los conventos, que reduciendo a los clérigos a veces a la miseria y siempre a la inseguridad los hacían incapaces de cumplir su tarea de educadores religiosos. Recordemos que las escuelas establecidas por Carlomagno desaparecen, o vegetan en algunos monasterios, poderosos sin duda, pero aislados, como el de San Cali. No olvidemos que en la mayor parte de los casos los feudales tienen en sus manos el nombramiento de los dignatarios eclesiásticos, que consideran sobre todo como una fuente de recursos, y nos formaremos alguna idea de los preladados, menos aptos para apacentar su rebaño que para esquilarlo y más enterados de las cosas de la guerra que de los escritos de los Padres. Fuera de unas pocas excepciones, como las hay en todas las épocas, el clero de entonces comparte los vicios de los laicos: es grosero, brutal e ig-

norante.<sup>14</sup> Sin embargo, los humildes buscan en la religión los consuelos y esperanzas que tanto necesitan; su piedad carece de delicadeza y discernimiento, pero es profunda; desgraciadamente, su credulidad tampoco conoce límites y se vincula preferentemente a los objetos de menor importancia, porque son los que concuerdan mejor con la ignorancia y la irreflexión.

No me cansaré de repetirlo, los dogmas cristianos fueron establecidos y formulados por orientales sutiles y refinados. La metafísica de los viejos maestros de Grecia tanto como el ingenio verbal de sus sofistas, habían contribuido ampliamente a su nacimiento: las ideas que encerraban y las palabras que los expresaban eran igualmente incapaces de penetrar en los cerebros del siglo x. Si residía en ellos el cristianismo verdadero, los contemporáneos de Otón el Grande o de Hugo Capeto debían limitarse a un cristianismo aparente, compuesto totalmente de una liturgia y de algunas afirmaciones, que no les ofrecían ningún sentido pensable. Debían aceptarlos como verdades imposibles de verificar. Pero, como eso no es una religión, quiero decir, como un sentimiento religioso por

<sup>14</sup> Ignorancia prolongada hasta muy tarde y que desapareció poco a poco en el transcurso del siglo XIV, cuando se afirmó y extendió la influencia de las Universidades, fue solamente en la segunda mitad del siglo XII cuando las grandes escuelas episcopales de París y de Londres empezaron a funcionar realmente; hasta entonces, los clérigos mejores se forman en los centros monásticos; la abadía del Bec, en Normandía, las de Saint-Victor y Santa Genoveva, en París, las de Saint-Denis, las de Saint-Alban, de Fulda, de Utrecht, en el Sacro-Imperio; de Cambridge y Oxford en Inglaterra, Ja de Letrán en Roma. Ni que decir tiene que los alumnos de estos monasterios son sólo una ínfima minoría en la masa de gente de Iglesia. Además, la ignorancia los inhibe y no saben en verdad por dónde abordarla. A partir del siglo xu circulan *Biblias de los pobres*, que son colecciones de imágenes santas; pero son raras y costosas y se multiplicarán sólo después del invento del grabado en madera; por lo demás, exigen un comentario constante para rendir provecho, y en todo caso, sirven más bien para conmovir y edificar que para instruir.

poco vivo que esté no puede contentarse con eso, junto a este cristianismo que les escapaba habían creado uno de acuerdo a su espíritu y su corazón, que era, muy naturalmente por otra parte, la continuación de aquél que se había constituido cuando los campesinos, y, poco después los bárbaros, penetraron en la Iglesia. Dios y Cristo reinaban sin duda, pero no gobernaban. La Santísima Virgen, cuyas virtudes multiplicaban y cuyo culto expandían los monjes; los Santos, que si era menester el pueblo hacía por sí mismo,<sup>11</sup> especializándolos según sus necesidades y cuyas reliquias e imágenes trataba como verdaderos ídolos; prácticas exteriores y demostrativas, que exaltaban la sensibilidad y fomentaban el sentimiento religioso; leyendas, nacidas no se sabía dónde y embellecidas de boca en boca, pero que, con etiqueta cristiana y en un marco de milagros sorprendentes, llevaban los espíritus a concepciones y a preocupaciones familiares, he ahí la materia constitutiva de ese cristianismo. La "filosofía" o, más modestamente, el pensamiento, ya no tenían ningún lugar en él. A decir verdad, la dogmática ortodoxa, amenazada un instante por el panteísmo fundamental de Escoto Erígena, no tenía ya nada que temer: se cernía por encima de la fe práctica y muy raros eran los que la conocían o se preocupaban de ella. Sólo, y es comprensible, la historia de la teología sacramentaria encontrará qué espigar en las prácticas de aquel tiempo; por ejemplo, fue entonces cuando la unción de los enfermos en peligro de muerte se hizo sacramento y se estableció la costumbre de dar la absolución al pecador antes de haber

<sup>11</sup> " El pueblo eleva espontáneamente a la dignidad de santo y lo venera como tal al que le parece digno de serlo; ni que decir tiene que los errores chocantes no son raros. Las autoridades eclesiásticas se inquietan y vemos diversos < capitulares, en los siglos vm y ix, que intentan reservar al obispo diocesano el derecho de pronunciar las canonizaciones. Hasta fines del siglo x, después de la canonización de Ulrico de Augsburgo, en 993, no se plantea la pretensión del Papa de intervenir exclusivamente en esta clase de asuntos.

cumplido la penitencia impuesta. Fue entonces, también, cuando se empezó a elaborar ese extraordinario sistema penitencial que se tornó y siguió siendo el medio de elección de las autoridades eclesiásticas para subordinar a ellas enteramente a los fieles y que confunde prácticamente para esos fieles la regla doctrinal con una especie de catálogo de prohibiciones y de penas correspondientes a las faltas inevitables. La vida cotidiana queda incluida totalmente en ese catálogo, pero también la iniciativa de la verdadera piedad se pierde y la dirección religiosa se reduce a la aplicación casi automática de una tarifa. Es cómodo, pero el sentimiento religioso verdadero, tanto como la verdadera moral, casi no salen ganando nada: es el triunfo del mecanismo sacramental.

El exceso del mal produjo el remedio. Así como el desorden político, por haber engendrado males insostenibles, terminó por originar en los habitantes de las ciudades un inmenso deseo de estabilidad y de paz, así la Iglesia llegó a sentir su envilecimiento y a desear rehabilitarse. Gracias a un sentido muy exacto de la realidad, comprendió que la causa profunda de su miseria residía en la anarquía feudal, en el estado de desorden permanente en que vivían los hombres; por eso apoyó con sus esfuerzos las diversas tentativas realizadas para restringir la agitación y la violencia; en caso necesario, tomó la iniciativa; por eso también, cuando pudo, particularmente en Francia, puso su influencia al servicio de la autoridad real, interesada, como ella, en la obra de la paz. ¿Pero de dónde le venía ahora esa comprensión de sus intereses y sus deberes? Como podía esperarse, en primer lugar de los conventos.

Los conventos habían atraído durante esa época terrible a los mejores cristianos; en ellos sobrevivió siempre algo de la cultura intelectual de otro tiempo y, por lo menos, el respeto formal de la Tradición, si no su comprensión. Pero, acaeció que en el siglo x se impuso una innovación capital al monaquismo.

Hasta entonces, cada monasterio dependía de sí mismo; la regla aceptada podía asemejarlo a varios otros, pero no establecía ningún lazo de dependencia o asociación. En el siglo x, por el contrario, se constituyeron *congregaciones*, es decir, vastas asociaciones de monjes, sometidos a una regla común, que poblaban los conventos, a veces muy numerosos, esparcidos en toda la cristiandad y cuya acción estaba inspirada y dirigida por una cabeza única. Por eso, la fundación de la orden de Cluny, en 910, señala una gran fecha en la historia de la Iglesia. En el siglo xii, la orden contará con 2,000 casas solamente en Francia y habrá suscitado muchos imitadores; la de los camandulenses, fundada por San Romualdo, que son como los cluniacenses de Italia, data de 1012; las abadías de Einsiedeln, en Suiza y de Hirschau, en Alemania, se multiplican, en el siglo xi, una desde el comienzo, la otra a fines, y sus reglas toman por modelo la de Cluny; San Bruno funda la Cartuja en 1086. Roberto de Molesme, Citeaux en 1098; San Bernardo, Clairvaux en 1115; Bertoldo de Calabria, el Carmelo en 1156. En otros términos, el movimiento procedente de Cluny se propaga durante dos siglos y medio, a través de todo el mundo occidental, donde se desarrolla; pero no esperó a alcanzar su mayor expansión para dar frutos.

Primero, cada convento reformado según la regla de Cluny se convierte en un hogar de vida religiosa activa y depurada, al mismo tiempo que en una escuela en que se forman clérigos capaces para las funciones de la Iglesia secular. En segundo lugar, los monjes de Cluny, por la amplitud de su horizonte, conciben fácilmente las ideas generales. Miden la profundidad de los males sufridos por la Iglesia y la fe; buscan sus remedios y, por decirlo así, formulan la teoría de unos y otros. Se elevan por encima del particularismo episcopal; aun más allá de los límites de cada Estado, consideran los de la Iglesia universal y, muy naturalmente, llegan a pensar que, a imagen de

su orden, ese gran cuerpo debe poseer una cabeza única y soberana, que sepa descubrir por sí sola las vías saludables y lo dirija de grado o por fuerza. Ellos mismos tienen necesidad de esa dirección única de la cristiandad para consolidar y mantener su unidad amenazada por la anarquía feudal. No fue sólo por azar que el hombre que fue el primer gran teórico de la omnipotencia pontifical sobre la Iglesia y sobre los príncipes y, al mismo tiempo, el tenaz enemigo de la simonía y del nicolaísmo,<sup>12</sup> el Papa Gregorio VII, saliera de Cluny, porque fueron los monjes cluniacenses los que prepararon realmente la doctrina de la soberanía del Papa, y se cuentan en el número de los obreros más activos que la impusieron al mundo cristiano de Occidente. El establecimiento de la dominación pontifical es un hecho capital que debemos considerar ahora en sí mismo.

<sup>12</sup> Recuérdese que por *simonía* se entiende el tráfico con las cosas santas y particularmente con las dignidades eclesiásticas, y por *nicolaísmo* la incontinencia de los clérigos, como matrimonio o como concubinato.



## II. LOS ORÍGENES DEL PAPADO<sup>1</sup>

- I.—*La doctrina ortodoxa sobre la naturaleza y el origen del Papado.—La verdad de la historia.*—La primacía del obispo de Roma en los primeros siglos; sus causas, sus caracteres y sus límites.—Ejemplos diversos: San Cipriano y Esteban de Roma; los obispos de África y Zósimo; la cuestión de los Tres Capítulos.—Frecuencia de los cismas con Roma.
- II.—*Los textos patrísticos confirman los hechos; ejemplos.*—Independencia de los antiguos concilios respecto a Roma.—El escándalo de Libetio y el de Honorio I.—Silencio de San Agustín, de San Vicente de Lérins, de los heresiólogos, de Isidoro de Sevilla y *dil* Areopagita sobre la primacía del Papa.—Vacilación del obispo de Roma para reclamarla.
- III.—*Causas que establecen la "primacía ae honor" del Papa y preparan su "primacía de jurisdicción".*—La evolución gubernamental de la Iglesia parece tener por término la monarquía.—La complicidad de los textos evangélicos.—Las primeras apelaciones hechas por el Papa.
- IV.—*Los fundamentos históricos de la fortuna del Papa;* son de orden político.—La tutela bizantina; el peligro lombardo; la tutela franca; la anarquía romana; la tutela alemana.—La teoría del Santo Imperio romano germánico.—Provecho que saca el Papa de todo eso.
- V.—*Constitución de la doctrina pontifical.*—Las falsedades jurídicas.—Las *falsas decretales*; su importancia.—Cómo se continúan y se perfeccionan: Graciano, Martín de Tropicau, etc.—Obra jurídica y no teológica.
- VI.—*El aspecto político de la doctrina:* la soberanía temporal del Papa.—Propaganda de los monjes en su favor.—Ac-

<sup>1</sup> Sobre el conjunto de la cuestión que trata este capítulo ver I, de Doellinger, *La papauté, son origine au moyen Age et son développement jusqu'en 1870* (traducción francesa), París, 1904, y de Turmel, *Histoire du dogme de la papauté*, París, 1908. Los textos antiguos sobre los que el papado funda sus privilegios están reunidos en *Florilegium patristicum* de Rauschen, fascículo IV, Bonn, 1914, y el conjunto de los documentos esenciales sobre el tema se encuentra en *Enchiridion symbolorum et definitionum*, Denzinger, Friburgo, 1908; ver el *Index systematicus*, pág. 586 y s. Bibliografía en *Das Mittelalter* de Ficker y Hermelink, § 7, 8, 15.

**ción en el mismo sentido de diversas causas exteriores; la lucha del Sacerdocio y del Imperio; la Cruzada.—Sus consecuencias intelectuales.**

## I

En nuestros días, los teólogos católicos profesan, en lo concerniente a los orígenes del Papado, una doctrina que puede llamarse *de fe* y de la que no debe apartarse todo aquel que quiera mantenerse en la ortodoxia. Consiste ésta en que el propio Cristo determinó el lugar y la función del Pontífice en la economía de su Iglesia. En consecuencia, los derechos y privilegios del Papa no deben nada a la evolución histórica de esta Iglesia, como tampoco a ninguna circunstancia favorable que los haya afianzado o desarrollado; estaban en San Pedro, implícitos sin duda, pero en su totalidad. Y, para decirlo todo, San Pedro y sus sucesores de los primeros siglos no ignoraban que los poseían. Creyeron conveniente no ejercerlos todos desde el principio, y, en efecto, subordinaron su acción a las circunstancias; no se los ha visto intervenir más que en las ocasiones en que era útil mantener intacto el depósito de la fe y de las costumbres, o salvaguardar la unidad. Se inspiraban en oportunas consideraciones humanas. Esperaban que los espíritus estuvieran preparados para recibir la plenitud de la verdad, para comprender todo el derecho. Entre tanto, no menos que ellos mismos, la Iglesia, en general, y los obispos más importantes en particular, jamás desconocieron su poder supremo. La verdad histórica difiere sensiblemente de esta teoría tendenciosa.

Que Cristo no quiso fundar la Iglesia católica, apostólica y romana es una verdad tan incontestable que es inútil demostrarla; por tanto, casi no tiene objeto demostrar que San Pedro no se creyó *Papa*, como tampoco lo tiene establecer que hizo falta mucho tiempo —siglos— para que sus sucesores se dieran cuenta de que podían serlo. El Papado es una creación de

los hombres, constituida poco a poco, en el curso de la vida de la Iglesia, por la lógica de su evolución y por accidentes históricos.

Seguramente, las pretensiones del obispo de Roma a la dirección de la Iglesia no datan del siglo **XI**. Mucho antes, había adquirido en la jerarquía una preponderancia decisiva; pero ésta sólo podía ser imperfecta, precaria y como elemental mientras no estuviera autenticada por una doctrina generalmente admitida y ampliamente establecida sobre principios y textos. Ahora bien, a quienquiera que lea los documentos e interprete los hechos sin opinión preconcebida, le será evidente que, durante el tiempo que precedió a la caída del imperio romano, tal doctrina no existe, *ni siquiera en Roma*. Nadie, en el seno de la Iglesia, se muestra dispuesto, en el transcurso de esos cuatro o cinco primeros siglos de su existencia, a reconocer al obispo de la Ciudad el derecho de mandar a los demás obispos, sus hermanos y sus iguales. El título de *Papa*, cuyo uso terminó por establecer y consagrar la aplicación exclusiva que se hace de él, no pertenece exactamente a aquella época: todos los obispos, *padres* de sus ovejas, tienen fundamento para reclamarlo. Hasta el episcopado de Celestino I (422-432), el obispo de Roma se lo da a sus colegas y no se lo atribuye. Fue hacia el siglo **VH** cuando el sentido actual del término se precisó y se fijó en Occidente, y fue en el siglo **VTH** cuando Juan Vil se puso por vez primera (705) la tiara coronada.<sup>2</sup>

Sin embargo, dos consideraciones decisivas habían colocado al obispo de Roma en una situación eclesiástica excepcional y prácticamente única desde los primeros tiempos del episcopado. Primero, porque gobernaba la comunidad de la capital y, a los ojos de los romanos de todo el Imperio, esta circunstancia le aseguraba un prestigio singular. Además el número

<sup>2</sup> F... \_ d ; ... \_ Bonifacio VIII (1294-1303) el que agregó la segunda corona y Clemente V (1305-1314), o Benito XII (1334-1342) la tercera.

y la riqueza de su grey le permitieron practicar desde temprano y muy ampliamente, en beneficio de otras Iglesias, a veces lejanas, el deber de la caridad fraternal. Así, desde el comienzo del siglo n, Ignacio, obispo de Antioquía, elogiaba a la Iglesia romana por ser "*presidenta de la caridad*". Se dice que los que pagan bien son apreciados siempre.

Por otra parte, como no había autoridad directiva efectivamente instalada en el presente a la cabeza de la Iglesia de Cristo, los fieles, en sus apremios y sus dificultades, invocaban una autoridad moral del pasado, la de los Apóstoles: la *tradición apostólica* era mirada en todas partes como la regla invariable e infalible de la fe y de las costumbres. Pero esa tradición no estaba escrita y se pensaba que residía, por así decirlo, en la persona de los obispos instalados *en las sedes apostólicas*, en aquellos que gobernaban las comunidades "plantadas", decíase, por los Apóstoles y en los que se creía que la integridad de la doctrina apostólica se conservaba como un depósito precioso. Hacia una de las sedes apostólicas se volvía toda Iglesia cuando se veía perturbada por alguna discusión tocante a la fe o la disciplina. El obispo de Roma se sentaba, según opinión general, en la cátedra de San Pedro, príncipe de los Apóstoles; regía una Iglesia en la que vivía igualmente la memoria de San Pablo. ¿Con la tumba de los dos *cabezas* de la "fraternidad" primitiva, acaso la comunidad romana no conservaba, en un grado aun más eminente que las demás comunidades apostólicas, la pureza de la tradición saludable? Agreguemos que sólo en Occidente la Iglesia de Roma poseía la calidad apostólica.

Un pasaje de San Ireneo<sup>3</sup> aclara este punto de vista. La verdad, dice, yace en la tradición de los Apóstoles, que conservan los obispos instituidos por ellos y que el autor podría enumerar; pero como la lista sería un poco extensa se contentará con oponer

<sup>3</sup> Obispo de Lyon a fines del siglo II; *Adversus omnes hereses*, 3, 3, 2.

a los herejes la fe de una sola Iglesia apostólica, la fundada por los dos gloriosos Apóstoles Pedro y Pablo. San Ireneo no quiere decir por cierto que la fe de Roma sea mejor que la de cualquier otra Iglesia que hubiera conservado intacto el depósito de la tradición apostólica, sino sólo que está seguro de que ella, por lo menos, lo ha conservado y que con toda confianza se le puede tener fe. Esto es lo que piensan, en el curso de los primeros siglos, la mayor parte de los obispos; por ello consideran de buen grado, no el *poder* de Pedro sino la *fe* de Pedro, arraigada en su Iglesia, como el principio de la ortodoxia y de la unidad necesaria. Por eso también, cuando no llegan a entenderse, se vuelven con frecuencia hacia el obispo romano para pedirle la opinión que decida la diferencia. Sin embargo, esta opinión no tiene en manera alguna fuerza de ley; *nunca se creen obligados a plegarse a ella*.

Así, pues, desde los primeros siglos nadie en la Iglesia rehusaba al obispo de Roma la deferencia ni el respeto; nadie desdeñaba oír su parecer en los casos embarazosos; nadie negaba que sus opiniones tuvieran peso en toda circunstancia y fueran dignas de tenerse en cuenta; pero nadie tampoco, y *este es el punto esencial*, las tomaba como decisiones de autoridad; nadie las aceptaba sin examen ni discusión; y sucedía a menudo que no las aceptaran, aun después de haberlas solicitado.

Incontestablemente, en diversas ocasiones el obispo de Roma habla en un tono que podría ilusionarnos fácilmente e inclinarnos a confundir el *deber* fraternal de *ayuda de consejo*, que cumplía frecuentemente, con un *derecho* de decidir, que no poseía en absoluto. Un examen atento prueba siempre, en este caso, que los aires de autoridad que se da provienen de que habla y obra con un sínodo de obispos y en su nombre, o de que su opinión se presenta como la del episcopado de Occidente, del cual, de hecho, es evidentemente el *primado*, mucho antes inclusive de que algu-

na organización oficial lo reconozca como tal. Jamás, y no me cansaré de repetirlo, las Iglesias se pliegan a su sentir por obligación de obediencia; lo ponderan cuidadosamente y no lo adoptan sino cuando les parece bueno. Para establecer esta verdad en la historia concreta, recordaré algunos acontecimientos ocurridos en los seis primeros siglos.

En el siglo ni, las Iglesias africanas acostumbraban rebautizar a los herejes que pedían ceñirse de nuevo a la ortodoxia; la Iglesia de Roma, al contrario, sostenía que el bautismo, por ser administrado con la intención de hacer un cristiano, valía por sí mismo, cualquiera que fuera la indignidad del ministro que lo confería y la incorrección de su doctrina, y que, por consiguiente, su reiteración era contraria a la verdadera disciplina. Esta tesis era lógica y de buen sentido y prevaleció; hasta se ha generalizado justamente aplicándola más tarde a todos los sacramentos; pero, en aquel tiempo, los africanos se aferraban a su uso y, cuando Esteban de Roma intentó hacérselos abandonar, se resistieron. En esta ocasión, hubo un intercambio de cartas muy vivas entre el Papa y el obispo de Cartago, San Cipriano, al que apoyaba todo el episcopado de la provincia y que reivindicaba altivamente la independencia de cada obispo. Por otra parte, Esteban no discutía ese principio y no combatía en su adversario más que una aplicación que juzgaba errónea; rechazó a Cipriano de su comunión, como Cipriano hubiera podido rechazarlo de la suya, si lo hubiera creído oportuno, pero los africanos no cedieron. Nadie los censuró por ello y hasta recibieron la vehemente aprobación de Firmiliano de Cesárea en Capadocia. En la carta en que se las manifestaba podían leerse estas frases: *"En cuanto a mí, estoy justamente indignado ante la tan evidente y manifiesta locura de Esteban. Él, que se vanagloria tanto de su sede episcopal y pretende ser el sucesor de Pedro, sobre el que se pusieron los fundamentos de la Iglesia, he aquí que introduce muchas otras piedras y constru-*

ye con nuevas expensas numerosas Iglesias, cuando pretende quitar autoridad a nuestro bautismo. Porque las Iglesias que lo dan representan ciertamente la mayoría. ... Y él no comprende que oculta y, en cierta manera, anula la verdad de la piedra cristiana, pues que traiciona y abandona así la unidad." No es, pues, por la autoridad de Esteban, sino por el sentir de la mayoría como debe reglarse la unidad de creencia de la Iglesia. Las cosas terminaron por arreglarse, durante la época del sucesor de Esteban, gracias a una transacción que dejaba a cada cual en su opinión. Por tanto, en el siglo **III**, el obispo de Roma no tenía el derecho reconocido de reglar la *doctrina*.

En el siglo V, un asunto, iniciado igualmente en África, nos lleva a una comprobación análoga respecto a la *disciplina*. No obstante, un concilio efectuado en Sárdica (Sofía), en 343, parecía haber concedido al Papa el derecho de recibir las apelaciones, por lo menos las de los obispos descontentos por las condenas pronunciadas contra ellos por el sínodo de su provincia, y también el derecho de designar los jueces de apelación entre los obispos de una provincia vecina y el de decidir, en última instancia, por sí mismo, en caso de desacuerdo persistente;<sup>4</sup> pero es muy probable que sólo se tratara de una medida de circunstancias, tomada en favor del Papa Julio únicamente y para salir de dificultades inextricables. En todo caso, ni los africanos, ni los orientales consideraron que se tratara de un privilegio duradero y general ante el cual debieran inclinarse. He aquí lo que pasó en África.

Un clérigo de la diócesis de Sicca, llamado Apiario, había sido depuesto por su obispo por varias faltas graves a sus deberes. Apeló de la sentencia ante el obispo de Roma, Zósimo (417-418) indudablemente no porque lo creyese el jefe de derecho de toda la

<sup>4</sup> La autenticidad de esos cánones de Sárdica ha sido debatida y no está todavía fuera de discusión; sin embargo, parece probable.

cristianidad, sino porque su opinión, en razón de la importancia de su Iglesia, podía, si era contraria a la sentencia de deposición, servir eficazmente para hacerla reformar. Zósimo se pronunció en favor de Apario. Casi en seguida, un concilio provincial se reunió en Cartago, en 418, y advirtió al Papa que, conforme a los cánones, es decir, a las reglas fijadas por la tradición de la Iglesia y consagradas por los concilios, las apelaciones deberían ser presentadas primero ante las sedes vecinas de aquella cuya decisión se discutiera; luego, en caso necesario, ante la asamblea de todos los obispos de la provincia. En consecuencia, todo aquel que llevara su apelación "allende el mar" (entendamos, a Roma), quedaría excluido de la comunión de África. Zósimo insistió, envió legados, invocó sus puestos cánones del concilio de Nicea, cuya inexistencia demostró una investigación africana y que probablemente no eran otros que los cánones de Sárdica, de los que acabamos de hablar; sólo consiguió que los africanos se aferraran a su posición, y, como la disputa no terminó después de su muerte, un nuevo concilio de Cartago, efectuado en 424, escribió a su segundo sucesor^ Celestino, una carta muy firme, rechazando definitivamente sus pretensiones, en nombre de los usos eclesiásticos y de las decisiones del auténtico concilio de Nicea. y lo invitaba a no renovarlas. ¿Es que, por casualidad, interrogaba irónicamente el concilio, el Espíritu Santo reservaba sus luces para una sola persona y se las negaba a una gran asamblea de obispos?

No menos característico, en lo concerniente a la *autoridad* general del Papa, es el asunto llamado de los *Tres Capítulos*, cuyo héroe fue el Papa Vigilio (537-555), en el siglo vi. Tres teólogos de la edad precedente, el ilustre Teodoro de Mopsueste, Teodoro de Ciro e Ibas de Edesa, eran considerados en Oriente como herejes nestorianos, es decir, que se suponía que le negaban a la Virgen María la cualidad de *Madre de Dios* (©eotóxog), reconociéndole sólo la



de *Madre de Cristo* (**jCQcrroTÓxog**), y que tendían a separar demasiado completamente la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona del Señor. El emperador Justiniano, por razones de política interna, los condenó en 543, pero como el concilio ecuménico de Calcedonia, en 451, había absuelto ya a dos de los inculpados, la decisión imperial no fue aceptada en Occidente y Vigilio declaró que los tres acusados eran perfectamente ortodoxos. Poco después, enviado él mismo a Constantinopla y sometido a la presión imperial, modificó su opinión y aceptó la condena (548). Entonces, los obispos de Dalmacia, de Iliria, de Galia se levantaron contra él y rechazaron su sentencia; los de África, agregaron la excomunión a la censura. Finalmente, se vio forzado a cambiar de parecer una vez más y a rehabilitar a los tres teólogos.

Tales hechos no pueden negarse; se ha tratado de debilitar las conclusiones que imponen arguyendo una intención de rebeldía contra la legítima autoridad del Papa, o, por lo menos, un desconocimiento transitorio de sus derechos. Por desgracia, se repiten con tanta frecuencia en el curso de los primeros siglos, que la excepción sería la regla. Los ejemplos característicos elegidos no son únicos, claro es, y pueden multiplicarse sin dificultad. Me limitaré, por ahora, a recordar que desde la muerte de Constantino hasta el fin de la querrela de las imágenes,<sup>5</sup> o sea, desde-el año 337 hasta el 843. en el espacio de 506 años, hay cisma probado entre las Iglesias orientales y Roma durante 248 años :casi la mitad del tiempo! El desacuerdo se repartió en siete crisis de duración desigual, siendo la más corta de once años y de sesenta y uno la más prolongada. Es forzoso creer que estos orien-

<sup>5</sup> Grave conflicto que se desenvuelve en dos crisis principales, en la Iglesia de Oriente, en los siglos vm y ix, entre los partidarios del empleo de imágenes en el culto y la ornamentación de las iglesias y los sostenedores de la estricta prohibición bíblica.

tales trataban muy ligeramente la pretendida primacía de jurisdicción del Papa y se complacían en vivir en la incorrección disciplinaria. De todos modos, cada vez que rompieron la comunión con Roma, o que Roma los excomulgó, fue porque no quisieron abandonar su manera de ver tal cuestión de fe o de disciplina.

Y no se trata sólo de los orientales. Cuando el Papa Pelagio I, sucesor de Vigilio, aprueba las decisiones del quinto concilio ecuménico (el de Constantinopla, en 553), condenando los *Tres Capítulos*, las Iglesias de África no ceden sino ante la violencia imperial, y las de Aquileya, Istria, Liguria, Milán y Toscana se separan de Roma ¡El cisma de Aquileya duró hasta el 700!

Además, si fuese necesario, la historia de las grandes querellas dogmáticas de los siglos IV, v y VI acabaría de probar que *no existe todavía a la cabeza de la Iglesia ninguna autoridad directriz universalmente reconocida*; la del obispo de Roma, aunque de hecho se ejerza a menudo eficazmente, sigue siendo aún *totalmente de orden práctico*.

## II

Ni un solo texto patristico de los seis primeros siglos proclama la existencia legal de la autoridad pontifical y muchos le quitan valor, al igual de las declaraciones conciliares recordadas anteriormente, ya directamente, como ciertas palabras con las que San Basilio (siglo iv) acusa al obispo de Roma de orgullo, de presunción y casi de herejía,<sup>6</sup> ya indirectamente, y a veces con tanto mayor vigor cuanto que aparecen junto a fórmulas capaces de engañar en el primer momento.

Daré dos ejemplos: he aquí a San Cipriano; expresa, en varios pasajes, una gran consideración por *"la cátedra de Pedro y la Iglesia principal de donde ha*

« *Epíst.* 239 y 214.

salido la unidad sacerdotal",<sup>1</sup> pero su punto de vista no deja de ser el de Ireneo y basta, para convenirse de ello, abrir su tratado sobre la *Unidad de la Iglesia católica* donde se lee que los Apóstoles habían recibido todos un poder igual y una parte de honor semejante, y que si Cristo había empezado por atribuir ese poder y ese honor a Pedro fue para establecer y salvaguardar el principio de la unidad de la Iglesia a la cual se liga la integridad de la fe.<sup>2</sup>

Veamos también qué dice San Jerónimo: en el 375 escribe al Papa Dámaso para pedirle el favor de definir una fórmula que es causa de desacuerdo en Oriente, y le dice: "*Sé que la Iglesia está edificada sobre esta piedra; quienquiera que haya comido el cordero fuera de esta morada es profano, y si hay alguien fuera del arca de Noé perecerá en las olas del diluvio.*" Pero para reducir a su justo valor esta protesta de cortesía tendenciosa, basta leer el pasaje siguiente de la carta 146, del propio San Jerónimo: "*La Iglesia de Roma no es verdaderamente de una especie y otra Iglesia cualquiera del universo de otra especie. Galia, Bretaña y África, y Persia, el Oriente y la India y todas las regiones bárbaras adoran JJJ mismo Cristo, observando la misma refda de verdad. Si se busca dónde se alberga la autoridad, el mundo es más grande que la Ciudad (orbis maior est Urbe). En todas partes habrá un obispo, en Koma, en t.ngu; bium, en Constantinopla... es la misma dignidad, el mismo sacerdocio. No es el poder de la riqueza ni la humildad de la pobreza lo que coloca a un obispo más alto o más bajo. Por lo demás, todos son sucesores de los Apóstoles.*"

Esta manera de ver de toda la Antigüedad y de los

<sup>1</sup> *Epíst.* 55, 9; *cf. Epíst.* 48, 23; 59, 13.

<sup>2</sup> *De cathol. eceles. imítate*, 4. Dicho texto fue interpolado en Roma, en tiempos de Pelagio II (siglo vi) por la adición de la frase célebre: *Aquel que abandona la cátedra de Pedro sobre la cual se fundó la Iglesia y le resiste ¿piensa pertenecer todavía a ta Iglesia?* Véase, Turnel, *Hist. du dogme de la papauté*, p. 109.

primeros siglos de la Edad Media en lo referente a la primacía del obispo de Roma. En aquel tiempo no era el Papa el que reglaba los asuntos de la cristiandad y el que se pronunciaba en los debates dogmáticos; eran los concilios o los sínodos, que él no convocaba —aparte, entiéndase bien, de los de la Italia peninsular en la que era metropolitano— que no presidía, salvo por delegación del Emperador, y cuyas decisiones no tenía que examinar ni confirmar.

Los teólogos romanos modernos han trabajado para dejar sentado que los siete primeros concilios ecuménicos, aquellos cuyos cánones son, todavía hoy, considerados por la Iglesia griega como la base de su fe y de su disciplina, estuvieron, de una manera o de otra, por su convocación, su dirección o su confirmación, subordinados al Papa. A veces, para convencerlos, han utilizado inclusive muchos sofismas y no por eso han fracasado menos en su empresa.

Esos concilios ecuménicos no los convocó el Papa sino el Emperador,<sup>10</sup> sin excepción alguna, y sin que se creyera obligado a ponerse previamente de acuerdo con Roma. Ni siquiera estuvo el Papa representado en todos; por ejemplo no envió legados al concilio I de Constantinopla y tampoco al II de Constantinopla. No los presidió por derecho, y si sus legados obtuvieron fácilmente la precedencia fue sólo porque nadie discutió allí *la primacía de honor* atribuida a la sede de Pedro. Él no fijó el orden del día; no dirigió las discusiones; no dispuso de ningún medio para impedir la votación de las resoluciones que le desagradaban, y si se estableció el uso, desde el segundo concilio,

<sup>9</sup> Son los concilios de Nicea I (325), de Constantinopla I (381), de Éfeso (431), de Calcedonia (451), de Constantinopla II (553), de Constantinopla III (680) y de Nicea II (787).

<sup>10</sup> En aquel tiempo, el Emperador es verdaderamente el jefe de la Iglesia, aun cuando tiene el buen gusto de no mezclarse en la teología. Teodosio considera claramente la fe que aprueba como el principio de la unidad dogmática de la Iglesia.

de pedirle la aprobación de lo realizado en él, fue con miras al bien de la paz y de la unidad, y de ningún modo porque esa aprobación se considerase imprescindible para la validez de los cánones. La prueba es que el Papa Dámaso y sus sucesores afectan ignorar el canon 3 del concilio de 381, por el que el arzobispo de Constantinopla obtiene la segunda categoría en la jerarquía honorífica, no obstante lo cual ese canon alcanzó su pleno efecto. Y cuando León I protesta contra el canon 28 del concilio de Constantinopla, que coloca a ese mismo arzobispo de Constantinopla, en Oriente, en la situación de preeminencia ocupada por el Papa de Occidente, su protesta no consigue en absoluto la modificación de la decisión tomada.

Observemos que se trata de cánones que interesan directamente sus privilegios y modifican gravemente la jerarquía de la Iglesia, puesto que antes era a los arzobispos de Alejandría y de Antioquía a los que pertenecían la segunda y la tercera categorías "de honor". Es más; los obispos de Oriente, en los años 381 y 451, intentan justificar el principio del privilegio que le asegura a él la primera categoría; y sólo pueden invocar un simple hecho: que es el obispo de la *antigua Roma*, de modo que, en definitiva, su primacía de honor no parece desprenderse para ellos más que de la dignidad política de su ciudad episcopal.

¡He ahí lo que no debe olvidarse cuando vemos a esos mismos obispos orientales reclamar del Papa "*la palabra de Pedro*" en sus dificultades; en caso necesario apelar a su juicio, o exclamar, como los Padres de Calcedonia, o los de Constantinopla III, que es el propio Apóstol el que ha hablado por boca de su sucesor, aquí León I, allá Agatón! Todos los que contaban con la aprobación del Papa y esperaban sacar partido de ello, tenían interés en agrandar anticipadamente su autoridad y no dejaban de hacerlo. Sus declaraciones egoístas favorecían seguramente las pretensiones romanas, pero, en primer lugar, hacían que

el Papa se formara muy engañosas ilusiones, generalmente desmentidas poco tiempo después. La verdad es que sus opiniones, importantes siempre *de hecho* y realmente consideradas por los demás obispos, no valen, *de derecho*, más que las suyas; la adhesión que les dispensan depende del provecho que esperan de ellas.

A veces llegan a escandalizar a la Iglesia. El Papa Liberio produce una gran conmoción en el episcopado ortodoxo al adherirse, para obtener del emperador que le levante el destierro, a una fórmula de fe inquietante y sobre todo al suscribir la condenación de Atanasio, el tenaz adversario de los arríanos (357). Asimismo, Honorio I, elegido en 625, es acusado después de su muerte de herejía *monotelita* (doctrina que atribuye a Cristo una sola voluntad, en lugar de dos, una humana y la otra divina) y el concilio III de Constantinopla, sexto ecuménico, condena su memoria y hace quemar sus escritos en el año de 680.

¿Cómo no advertir, por otra parte, que San Agustín, en su tratado sobre la *Unidad de la Iglesia* no alude siquiera a la dirección dogmática de Roma y que San Vicente de Lérins (siglo v) al tratar de fijar en su *Commonitorium* los signos auténticos de la ortodoxia, no dice una palabra del que reemplaza hoy en día a todos los demás: el acuerdo con el Papa? Si hubiera existido esa soberanía doctrinal y disciplinaria de Roma, hubiese constituido, para los herejes, un obstáculo que se habrían esforzado en derribar; pues bien, los numerosos catálogos de herejías llegados hasta nosotros, desde San Ireneo (siglo n) hasta Filastrio y San Agustín (siglos iv y v), no nos permiten adivinar alguna oposición sistemática de una secta hereje cualquiera al magisterio pontifical. Lo que quiere decir que ese magisterio no existía aún; y tal es, en efecto, la verdad.

Lo que es más: ni siquiera bastante tardíamente, entre fines del siglo v y fines del vm, en una época en que, en la práctica, la hegemonía del Papa empe-

zaba a precisarse, cuando, por ejemplo, León I había obtenido ya del emperador Valentiniano III (en 455) un edicto consagrando su dominación sobre el episcopado de Occidente en razón de los méritos de San Pedro y de la dignidad de la ciudad de Roma, ni siquiera en esa época, digo, constituía el Papa un escalón particular de la jerarquía eclesiástica. Uno de los libros del Seudo Dionisio el Areopagita está consagrado a esa *jerarquía*; el Papa no se distingue de los obispos. Isidoro de Sevilla (631), menciona a los patriarcas, a los arzobispos, a los metropolitanos, a los obispos, pero no al Papa, que, para él, es sólo el patriarca de Occidente, como el arzobispo de Alejandría es el patriarca de Egipto; es por cierto el primero de los patriarcas, pero no el único, y no difiere esencialmente de los otros. Igual es el punto de vista del monje español Beato, en el año 789. Nadie discute, seguramente, en aquel tiempo, los privilegios del Pontífice romano, mas no se los interpreta todavía como confiriéndole en la Iglesia una situación sin rival en cualquiera otra Iglesia, y, diría yo, *canónicamente* única.

Además, varios de los obispos romanos de la época que estudiamos, y no de los menores, aunque ocupan con dignidad la cátedra de San Pedro, manteniendo lo que juzgan como sus privilegios legítimos y no regateando ni su ayuda material ni sus consejos, a veces apremiantes, a sus hermanos en el episcopado, se abstienen todavía, con mucha firmeza, de intentar regentar la Iglesia. Tales León I, Pelagio I y Gregorio el Grande.

Seguramente, el Papa León se formó una idea muy elevada de su función y quizá sea el primer pontífice que haya afirmado con claridad que Pedro vive permanentemente en la persona de su sucesor; Pedro, a quien el Señor constituyó en jefe y fundamento de su Iglesia.<sup>11</sup> A pesar de ello, cuando en 449 da su opinión en el debate dogmático promovido por la herejía de

<sup>11</sup> *Epist.* 25, 2.

Eutiques y escribe su *carta a Flaviano*, no expresa la pretensión de imponer la doctrina sin examen. Hasta reconoce explícitamente que su consulta, para adquirir calidad de regla de fe, debe recibir la aprobación de los demás obispos. Y, en efecto, si Occidente y Oriente le dan buena acogida es después de haberla examinado y haberla juzgado libremente *como ortodoxia*. Es al Emperador a quien el propio León atribuye el papel de instrumento de Dios para mantener la fe y la unidad en la Iglesia.

En cuanto a Pelagio I (555-560) lo vemos alabar a San Agustín por haber recordado la doctrina divina que sitúa el fundamento de la Iglesia en las sedes apostólicas y él mismo manifiesta que, en todos los casos dudosos, la regla de la ortodoxia debe buscarse, en efecto, en las Iglesias apostólicas. Ahora bien, la cualidad de Iglesia apostólica no pertenece sólo a Roma; se vincula igualmente a Jerusalén, Antioquía, Alejandría y otras ciudades más:

Gregorio el Grande, a fines del siglo vi, rehusó aceptar el título de *patriarca ecuménico*, o de *obispo universal*, que él calificaba de "tontería expresada a la ligera" y se contentaba con la primacía sobre las Iglesias de Italia, reconocida por el uso.

### III

Entretanto, varias causas, de acción convergente, debían llevar casi necesariamente al obispo de Roma a imaginarse que poseía *de derecho* la primacía de jurisdicción sobre la Iglesia universal y a reclamarla.

En primer lugar la primacía honorífica, que sabía que le correspondía y que nadie le negaba, se prestaba fácilmente a confusión, así como el hábito que muchas Iglesias tenían de buscar en Roma el arbitro de sus debates. Cuando los orientales, muy especialmente, pedían a la inmovilidad romana la palabra que los guiara en sus incertidumbres y pusiera término a sus interminables querellas, exageraban vo-



luntariamente, como ya he dicho, y, a menudo, más allá de su verdadero pensamiento, los testimonios de deferencia y sumisión, tanto que, tomándolas al pie de la letra, sus declaraciones parecían significar que al final de disputas estériles, que los habían apartado del verdadero camino de la ortodoxia y la rectoría de la fe, volvían a someterse de pleno al deber al solicitar la reparación de su error de manos del maestro supremo de la doctrina y de las costumbres. Sabemos que no querían decir eso; pero si innumerables teólogos de hoy se equivocan todavía, en interés de sus tesis, ¡cuánto más tentado de equivocarse debía estar el Papa, en interés de su poder **inmediato** y, a su juicio, en el interés indudable de la Iglesia!

Por lo demás, estaba dentro de la lógica de la evolución gubernamental de la Iglesia, que su deseo de unidad cada vez más intenso, después de haber engendrado el episcopado, y luego, en el siglo iv, de haber colocado arzobispos por encima de los obispos y primados o patriarcas por encima de los arzobispos, lo condujera a la monarquía absoluta. Y, si acontecía así, el monarca no podía ser otro que el obispo de Roma. No solamente porque ocupaba la más gloriosa de las sedes apostólicas, sino porque en verdad era el único patriarca en Occidente frente a cuatro patriarcas que, repartiéndose la Iglesia de Oriente,<sup>12</sup> se debilitaban recíprocamente. Históricamente está claro que si la evolución lógica de la Iglesia se vio contrariada y que si, en lugar de la unidad más fuerte, se produjo un cisma irremediable, la culpa fue de la circunstancia esencialmente política que enfrentó al Papa romano, el de "la nueva Roma", al patriarca de Constantinopla, el obispo del Emperador, cuya importancia secular compensaba su mediocre origen eclesiástico. Fue mediante un ultraje a la tradición auténtica como un obispo, cuya sede oscura y tardíamente fundada en Bizancio parecía estar destinada a una subordi-

<sup>12</sup> Son los de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, éste último reconocido a mediados del siglo v. '

nación perpetua, llegara a aventajar a las sedes apostólicas de Oriente y a entrar en rivalidad con la de Pedro. Cuando se produjo el cisma griego el Papa ya se había anclado en lo que creía su derecho y no pudo interpretar la iniciativa de Cerulario, de la cual emanó la ruptura, en el siglo xi, sino como una rebeldía de orgullo y de sinrazón contra la autoridad legítima. Así lo juzgan todavía los teólogos romanos de hoy.

La situación que los hechos preparaban al Papa encontraba en los textos de la Escritura todos los medios para fundarse en derecho. Varios "dichos" atribuidos al Señor, con razón o sin ella, se ofrecían por sí mismos a la interpretación que justificara la aplicación, no obstante ser abusiva y errónea, impuesta por la necesidad: el famoso: "Tú eres Pedro" y el "Apacienta mis ovejas" y el "Afirma a tus hermanos" que relucen hoy en letras de oro en torno a la cúpula de San Pedro en Roma, encima de la *Confessio* del Apóstol.

Ni uno solo de los numerosos Padres que tuvieron ocasión, durante los primeros siglos, de citar alguno de esos textos y de comentarlo, dijo una palabra que reconociera en dicho texto el fundamento de un privilegio de primacía en favor del obispo romano, y él mismo tardó mucho en comprender lo que cada uno por separado y los tres reunidos encerraban de ventajoso para él. Al promediar el siglo v, en tiempos de Celestino I, empieza a tenerse en cuenta, junto a la dignidad apostólica de la sede de Pedro, el Poder de *las llaves* y el *derecho de atar y desatar* que el Apóstol le ha transmitido; pero todavía no es sino una manera excepcional de hablar, que está lejos de tener conciencia de su porvenir. A pesar de ello, de vez en cuando, la afirmación reaparece más o menos nítida y más o menos ampliamente explotada. A fines del siglo vn (680) el Papa Agatón, para defender la memoria harto comprometida de Honorio I, al que el Concilio III de Constantinopla (sexto ecuménico) acá-

ba de anatematizar, cita, como garantía de la infalibilidad doctrinal del sucesor de Pedro, el texto (*Le*, 22, 32) : "*Pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe. ... confirma a tus hermanos*". Pero en aquel tiempo esta interpretación parece aún impuesta por las circunstancias y absolutamente personal; no obtiene ningún éxito.

Entretanto el Papa se apegará cada vez con más confianza a esa exegesis provechosa y terminará por hacerla admitir, al menos por los occidentales, que soportan para su provecho ese arrastre hacia la monarquía, a la que los orientales resisten únicamente porque los subordinaría a Roma; sabemos que la aceptan prácticamente respecto de Constantinopla. En el séptimo concilio ecuménico, el II de Nicea, en 787, el Papa Adriano I hace leer una carta, una de cuyas partes, por lo menos, es significativa: "*Que se cumpla la palabra del Señor...*" "*¡Tú eres Pedro!, de quien la cátedra resplandece en la primacía sobre toda la tierra y forma la cabeza de todas las Iglesias de Dios!*"<sup>15</sup> El concilio no dice lo contrario; pero, desde entonces, el Papa y el concilio no interpretaron ya las mismas palabras de la misma manera, y donde los Padres no veían aún más que la afirmación del derecho al primer rango "de honor", que poseía la sede de Pedro, el Pontífice había entendido colocar la expresión *de* sus privilegios de jefe verdadero de la Iglesia. Es también en razón de esta divergencia fundamental de opinión como los conflictos de las dos Iglesias, la occidental y la oriental, llegan a hacerse irremediables.

#### IV

En el siglo vin es cuando entran realmente en juego las acciones decisivas que fundarán prácticamente el poder del Papa y, precediendo a la teoría medieval, lo elevarán al rango de jefe autorizado de la Iglesia: ellas son de orden político.

<sup>15</sup> Denzinger, *Enchiridion symh.*, p. 135.

Durante largo tiempo, los hombres que vivían dentro de los límites de la Romanía se habían habituado a la idea de que la Ciudad eterna llevaba en sí el principio mismo de la autoridad soberana, de la que el Emperador estaba revestido porque personificaba, por decirlo así, al pueblo romano, por la voluntad de Dios. Pero, a fines del siglo V, llegó un día en que ya no hubo Emperador en Occidente y, a los occidentales en los que seguía dominando la idea romana, mantenida además por la Iglesia, el obispo elegido por el pueblo romano les pudo parecer en cierto modo, el heredero de su prestigio ecuménico. En verdad, esta Majestad nueva se hallaba muy incómodamente situada entre el Emperador bizantino, que continuaba considerándose amo de Roma, y el rey lombardo, que deseaba apoderarse de ella. Para liberarse de la tiranía del primero y del yugo inminente del segundo, se dirigió al rey de los francos, que, en efecto, la libró de sus enemigos y le otorgó su peligrosa amistad.

Éste hizo del Papa un príncipe, tomando en serio una supuesta *donación de Constantino*, fabricada en Roma probablemente en la segunda mitad del siglo VIII,<sup>14</sup> y que atribuía al primer Emperador cristiano la constitución del *patrimonio de San Pedro*. El confirmó y amplió sus disposiciones. De buen grado, además, Carlomagno admitió que la Iglesia tuviera, en lo espiritual, una cabeza en Roma puesto que su Imperio, el Imperio de Occidente, restablecido verosímilmente a instigación del Papa, la tenía, en lo temporal, en su propia persona. Sin embargo, no olvidó que Roma formaba parte de ese Imperio y no cesó de ejercer el mando, de modo que la autoridad soberana del Papa fue, durante cierto tiempo aún, puramente virtual.

Pero el poder de Carlomagno no le sobrevivió y, gracias a la debilidad de sus sucesores, los Papas se

<sup>14</sup> La primera mención se hace en una carta del Papa Adriano a Carlomagno en 777.

salvaron de la tutela franca. Al principio, no ganaron nada, sino al contrario, porque cayeron bajo la dominación de los pequeños barones romanos y su servidumbre extravió a los herederos de San Pedro en medios extraños. Durante la primera mitad del siglo x, el Papado parecía haber caído en el último grado de envilecimiento: fue entonces cuando dos cortesanas dispusieron de la mitra episcopal en favor de sus amantes o de sus bastardos. Lo primero que uno se pregunta es cómo pudo sobrevivir a semejante tormento el prestigio del patriarca de Occidente, tanto más cuanto que la autoridad del Papa no estaba reconocida de hecho ni de derecho como la de soberano legítimo de la Iglesia, ni por los obispos ni por los reyes.

Lo que salvó al Papado del desastre fue, en primer lugar, la intervención del rey de Alemania, Otón I, quien, al tiempo que lo colocaba bajo una nueva hegemonía extranjera, le devolvió el sentido de su dignidad y los medios de asegurarla. Luego, esta restauración misma le permitió la explotación enérgica y audaz de la posición adquirida por el obispo de Roma en la Iglesia del Imperio romano expirante, cuya tradición perduraba. Finalmente, cierto número de circunstancias lo favorecieron; eso fue para él la fundación del Santo Imperio romano germánico (962), que parecía restaurar la antigua *unanimitas* romana, ya no entre varios príncipes seculares, como en tiempos de la tetrarquía de Diocleciano, o de las particiones del siglo iv, sino entre un príncipe temporal y un príncipe espiritual, uno soberano de los cuerpos, el otro señor de las almas. También lo fue el desorden de la Iglesia, turbada por la anarquía y la barbarie feudal y que pedía una reforma, de la cual sólo una dirección de conjunto podía, sin duda, asegurar el éxito. ¿Y qué otra dirección podía pedirse que no fuese la del patriarca de Occidente? Circunstancia favorecedora fue, por último, la formidable expansión

de las *órdenes monásticas*<sup>15</sup> que, buscando su independencia en la Unidad católica, por encima de la diversidad de las diócesis, tendieron naturalmente a hacer de la Iglesia una realidad tan visible y tangible como la de las Iglesias, y la exaltaron en su jefe. De todo esto algunos hombres supieron sacar partido, sencillamente porque creyeron con toda su alma que ése era su derecho y hasta su deber ante Dios y hacia los hombres; instauraron, asaz prestamente, la poderosa monarquía que reinó sobre la catolicidad desde las postrimerías del siglo xi.

## V

Y, sin embargo, en el año 1000, el Papa no se había pronunciado ni una sola vez, *por su autoridad particular y propia*, sobre cualquier punto de doctrina al dirigirse a la catolicidad, ni había interpuesto su persona entre un obispo y su grey en los asuntos ordinarios de una diócesis, ni reclamado una contribución fuera de los países sometidos a su obediencia directa. Pero ya circulaban algunos documentos, falsificaciones anónimas y más o menos audaces que, transportando a un pasado remoto, que ya nadie conocía, ambiciones, intereses y, en caso necesario, costumbres del presente, servirían de base a la teoría del *derecho* del Papa en la Iglesia y en el mundo. Su provechoso ejemplo no se perderá: una extraordinaria serie de falsedades del mismo género acompañará los progresos del Papado desde el umbral de la edad feudal hasta el de la Reforma. Hoy día, casi no hay quien la defienda, y los teólogos o apologistas romanos, que no abandonan nada de los resultados proporcionados por ellos antiguamente, se ven reducidos

<sup>15</sup> Se trata, entiéndase bien, de las *órdenes* que desparman sus *casas* por la cristiandad entera y representan verdaderos gobiernos monásticos superpuestos tanto a los estados como a los obispados.

a disculparlos. A decir verdad, por lo general no lo logran muy bien.<sup>16</sup>

¿De dónde le vino a la cancillería romana tanta inconsciencia o credulidad en lo que atañe a la *superchería*? Lo ignoramos; pero el mal parece haberla atacado en fecha temprana, porque en el año 451, en el concilio de Calcedonia, los legados de León I, en el curso de sus protestas contra los privilegios reconocidos por el concilio al arzobispo de Constantinopla, produjeron el canon 6 del concilio de Nicea, aumentado con una adición interesantísima; ésta proclamaba, como si fuera tradición verídica, que la primacía romana había sido siempre reconocida (*quod ecclesia romana semper habuit primatum*). La confrontación de ese texto con el original griego probó de inmediato su carencia de autenticidad. Los legados procedían de buena fe, sin duda, como lo hacía poco tiempo antes el Papa Zósimo cuando colocaba bajo la autoridad del concilio de Nicea los cánones del de Sárdica y, además, les prestaba un sentido que no tenían. En esta seguridad convencida, que terminará por imponerse a los siglos de ignorancia, se halla, a mi juicio, la explicación de la fecundidad de un hábito que sería menester calificar severamente si fuera el resultado de un simple cálculo deshonesto. No pienso que los autores conscientes de esas falsedades provechosas no hayan sido deshonestos desde nuestro punto de vista, pero debe reconocerse que no lo eran desde el suyo. En su tiempo no se les tenía a los textos el respeto con que nosotros los rodeamos, y al fraguar un documento con el que les parecía verificar la verdad creían simplemente que reparaban un olvido de la historia o un enojoso azar de transmisión de archivos. Así, los redactores del *Liber Pontificalis* (recopilación de notas biográficas sobre los Papas y cuyos pasajes más antiguos se remontan al primer tercio del siglo vi) atribuyeron a los obispos romanos de

\* Véase, de Goyau, *Vue générale de l'histoire de la papauté*, p. 40 y s., y, en sentido inverso, de Dollinger, p. 25 y s.

los primeros siglos el espíritu y las preocupaciones de los pontífices de su tiempo,<sup>17</sup> Igualmente, y todavía en el siglo *VI*, se constituyó todo un pequeño arsenal de documentos apócrifos para oponer obstáculos a las usurpaciones amenazantes del patriarca de Constantinopla.

No tenemos ninguna razón para creer que los Papas, que carecieron ciertamente de saber y de crítica, sacaron partido de mentiras deliberadamente; pero el hecho es que sacaron partido y con tal continuidad que los griegos dirán más tarde, con algún fundamento, que la fabricación de documentos es la industria genuina de Roma. A estas *invenciones* se adherirán tanto Gregorio VII como Nicolás I y también los demás Papas, a todo lo largo de la Edad Media; casi todos los pontificados suministrarán su suplemento de piezas falsas a ese formidable *Corpus*, del que los teólogos, como Santo Tomás de Aquino. sacarán materiales durante largo tiempo sin desconfianza, para justificar todo aquello que quieran hacer o decir los Pontífices romanos. Mucho más culpables que los falsarios son los hombres que, en los siglos *xvi* y *xvii*, como Baronio, Belarmino y diversos jesuitas, gastaron su erudición y su celo defendiendo, contra consideraciones de hecho y de buen sentido sin réplica razonable, un cuerpo de argumentos cuyas conclusiones se resistían a abandonar. Hoy, la verdad, como siempre, ha obtenido y conserva la última palabra.<sup>18</sup>

A mediados del siglo *vi*, un monje escita, llamado Dionisio el Pequeño, al componer una colección de los cánones de los concilios, agregó cierto número de

<sup>17</sup> Ei *Liber Pontificalis*, varias veces retocado, aumentado, embellecido, se interrumpe al finalizar el siglo *IX*. Véase la edición de M<sup>sr</sup>. Duchesne.

<sup>18</sup> Sería equivocado creer que haya cesado toda resistencia ante la realidad de todas las *supercherías*; todavía hoy se encuentran teólogos que se niegan a reconocer que el famoso *De catholicae unilate. 4*, de San Cipriano, ha sido interpolado y que confían en los argumentos más desesperados.



*decretales*" de los Papas a partir de Siricio (384-399); se siguió el ejemplo y el suplemento de Dionisio fue engrosando. Esa identificación, en la misma colección, de decisiones particulares de los Papas con los cánones de concilios presentaba ya en sí misma, y desde el punto de vista de la tradición, el grave inconveniente de parecer atribuir a las unas la misma autoridad que a los otros; encerraba sobre todo el de ofrecer a todo aquel que quisiera autenticar una pretensión pontifical cualquiera, o un privilegio prácticamente conquistado, un medio de acción muy cómodo: inventar una *decretal* y agregarla a la colección. ¿Quién podía en aquel tiempo verificar y discutir la autenticidad del nuevo texto? Al promediar el siglo **IX**, en la misma época en que el Papado se desembarazaba de la hegemonía de los reyes francos, empezó a circular una copiosa colección de decretales, perfectamente falsas y conocidas con el nombre de *Decretales del Seudo Isidoro*. Se amparaban en el nombre de Isidoro de Sevilla, cuya reputación científica seguía siendo muy grande en esos tiempos de ignorancia.

Contenía un centenar de piezas atribuidas a los antiguos obispos de Roma y fabricadas probablemente en los países francos de la ribera izquierda del Rin. Las pretensiones romanas encontraban en ellas una justificación y, al mismo tiempo, los medios de precisarse, aunque en realidad el falsario no hubiese trabajado para favorecerlas. Se trataba, para él, de oponer a la potencia secular, que los obispos juzgaban invasora, una autoridad lejana, eclesiástica como la suya, de la que no pensaban tener jamás nada que temer. Por eso esas falsas decretales establecían el doble principio de que ninguna decisión conciliar y sinodal es valedera sin la aprobación del Papa, y que el poder supremo en la Iglesia, aun en materia de fe,

<sup>19</sup> Se llama *decretal* a la respuesta dada por el Papa a una cuestión que le ha sido planteada sobre un punto de doctrina o de disciplina, y susceptible de aplicación general.

pertenece al Papa. Estas afirmaciones reservaban un recurso de apelación a Roma para los obispos tiranizados por los príncipes.

Nicolás I, elegido en 858, aceptó inmediatamente las *falsas decretales* y los dos principios que se desprendían de ellas sirvieron en lo sucesivo de sostén fundamental a la tesis de la supremacía del Papa sobre el concilio y a la doctrina de la infalibilidad, por la cual, esencialmente, se constituyó la teoría del poder pontifical.

En torno a Gregorio VII, especialmente (1073-1085), el trabajo de fabricación de piezas falsas, su utilización metódica, es decir su organización en cuerpo de doctrina, alcanza una amplitud y un grado de inconsciencia realmente asombrosos: los sucesos del pasado no tienen ya ningún medio de resistir a sus torturadores, y deformados, retorcidos, tergiversados, entran a formar parte de una teoría que se convierte en verdadero dogma, mientras el propio Gregorio (en 1078) afirma tranquilamente y, lo repito, de buena fe, ante un cierto sínodo, que no hace sino seguir los estatutos de sus predecesores.<sup>20</sup>

Hacia 1140, el monje Graciano, primer profesor de derecho canónico de la Universidad de Bolonia, funda en conjunto las falsificaciones anteriores, añade algunas y constituye un *corpus* que se convierte en la base jurídica de todo el *sistema papal* y de la "autoridad" indiscutida. Además está decir que el procedimiento, que tanto éxito alcanzó en el pasado, no se abandona de golpe: el siglo xm lo emplea para hacer pasar a la categoría de afirmaciones de principio y de teología las conclusiones más aprovechables de los juristas pontificales. ¡El dominico Martín de Troppau, arzobispo de Gnesen en 1278, no teme remontar a los primeros tiempos de la Iglesia los orígenes auténticos del sistema papal! Obtiene gran éxito entre los clérigos y otros que lo imitan no logran menos; de éstos

<sup>20</sup> Es naturalmente imposible entrar aquí en detalles; véase, Dollinger, *op. cit.*, p. 37, 41, 46, etc.

es difícil sostener que creían decir la verdad: sirven al Papa, aunque no a la cristiandad.

Nos hallamos ante una obra de *juristas* y no ante una construcción de teólogos; los Papas más activos como Inocencio III e Inocencio IV, Clemente IV, Bonifacio VIII, son juristas. El estudio de la teología, de las Escrituras y de la obra de los Padres está muy descuidado en el círculo que los rodea. No obstante, en su momento, los teólogos han servido al Papa; han contribuido con sus argumentos y sus fórmulas. En este sentido, ayudaron a fijar la doctrina que hace del Papa el vicario de Cristo en la tierra y no de Pedro; que pone en su autoridad la fuente de toda autoridad episcopal y reduce a los obispos, antaño sus iguales, a no ser más que sus lugartenientes y sus delegados. Santo Tomás de Aquino compara los poderes de éstos en relación con los del Papa a los de un procónsul en relación con los del Emperador. Su infalibilidad personal no está todavía generalmente admitida, pero el problema queda planteado y Santo Tomás lo resuelve en sentido afirmativo, apoyándose en que Cristo no puede haber rogado en vano por la integridad de la fe de Pedro (*Le*, 22, 32).

## VI

Esta teoría de Iglesia, tiene, por decirlo así, una faceta política: el Papa aspira a una autoridad superior en relación con la de los reyes y los príncipes; se dice en el Evangelio que dos espadas bastan:<sup>31</sup> Cristo ha entendido hablar ciertamente del gobierno del mundo, encargado del poder espiritual y del poder temporal; y las dos espadas que los simbolizan han sido entregadas a Pedro. Su sucesor dispone de ellas y si

<sup>31</sup> Se trata del pasaje *cf.* *Le*, 22, 38, en el que los discípulos, en el momento de llegar al monte de los Olivos, después de la cena pascual, le presentan a Jesús dos espadas que son sus únicas armas: *Respondióles: Es bastante. Entiéndase que dicho texto está interpretado simbólicamente para fundar la teoría medieval de las dos espadas.*

se ha desprendido libremente de la espada temporal, su poseedor es responsable ante él de cómo la use. Antes de que estas ideas sorprendentes encontraran su expresión definitiva o, por lo menos, completa y perfectamente coordinada, gracias a la pluma de un Santo Tomás de Aquino, fueron sembradas en el mundo cristiano en estado de tesis todavía imperfectas, pero ya invasoras, por el ejército innumerable de los regulares. Diseminadas por todas las diócesis de la cristiandad, en las que se levantaban las "casas" de sus órdenes, se superponían a todas y las desbordaban. Para conservar su independencia frente a las autoridades eclesiásticas locales, proclaman gustosos su obediencia- al *obispo universal*, que no les regatea privilegios, aun en detrimento del clero secular, a cambio de los servicios que le prestan. Esta es la propaganda de la orden de Cluny que prepara así la monarquía de Gregorio VII, egresado también él de Cluny, donde se empapó de la teoría, elaborada en el monasterio, de una Iglesia realmente soberana, liberada de las potencias del siglo, purificada de sus vicios y conducida por el Papa por la senda del Señor. Y cuando las viejas órdenes caigan en decadencia, los mendicantes, especialmente los hermanos predicadores, cuya gloria más alta es Santo Tomás, llegarán oportunamente para proseguir su obra. Sus órdenes terceras ampliarán todavía su influencia en el mismo sentido y la Inquisición la afirmará.

Entonces, el Papa empieza a reservarse el derecho de confirmar a todos los obispos y el de decidir todas las elecciones discutidas; su corte se organiza como una administración, en la que desemboca la vida de la Iglesia entera. Es el juez supremo de todos los procesos de la Iglesia; sus legados van a todas partes llevando sus órdenes, representando su persona, limitando en cada lugar el poder de obispos y arzobispos, que por su parte los regulares debilitan. Se establecen los impuestos pontificales, empezando por el denario de San Pedro, y el "*Siervo de los Siervos de Dios*",

como lo llaman, para que se cumpla la palabra del Maestro: *"El que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo"* (Mt. 20, 27) empieza a vivir, aunque en privado sea un asceta, como un soberano del siglo.

Nos sorprenderíamos, con justa razón, si tuviéramos que creer que semejante transposición de la tradición auténtica de la antigua Iglesia se haya cumplido con el consentimiento unánime de los príncipes y los obispos sin haber sido no solamente favorecida, sino, en cierta manera, determinada e impuesta por la acción de causas exteriores todopoderosas.

Así, dos grandes hechos, sobre todo, ejercieron desde fuera una influencia decisiva sobre la constitución del papado: fue primero la lucha sostenida por el Papa contra el rey de Alemania, desde fines del siglo XI hasta mediados del xm. Ella lo obligó a formular sus pretensiones y a justificarlas; le permitió también contar sus partidarios y aumentar su número; por fin, como resultó vencedor, le proporcionó el prestigio de un triunfo que podía pasar como manifestación del juicio de Dios. Indudablemente, una vez destruido el "nido de víboras" de los Hohenstaufen, cayó en la anarquía italiana y se creó peligrosas obligaciones monetarias, pero no por eso su victoria parecía consagrar menos su derecho a gobernar la cristiandad.

En segundo lugar, fue la Cruzada que, inspirada por él, lo convirtió claramente, a partir del siglo xi, en jefe de todos los cristianos contra el Infiel. La Cruzada no triunfó, pero su éxito efímero y su duración, luego la esperanza, siempre afianzada después de cada fracaso, de su próxima reanudación, mantuvieron indefinidamente al Papa en su actitud de jefe supremo de todos los fieles y de campeón activo de la fe. Casi no se puede concebir una empresa destinada a fortalecer esta fe y a extender su dominio que no proviniera de la iniciativa P no se colocara bajo la protección del Pontífice,

**Finalmente, y sobre todo, la Cruzada hizo redescubrir el Oriente a los occidentales, y por lo menos una de las consecuencias de este acontecimiento es fundamental tanto para el papado como para la fe: me refiero a esa renovación de la actividad intelectual que completó el florecimiento de la escolástica, en la que los grandes doctores elevaron el hecho y el principio de la soberanía pontifical a la dignidad de un dogma.**

### III. LA ESCOLÁSTICA<sup>1</sup>

- I.—*Definiciones.*—*Origen* del término *escolástica*.—El origen de la cosa.—El problema fundamental que se plantea la Escuela; su antigüedad.—Cómo lo ven los Padres.—Por qué parece más complicado en el siglo xi.—El fin de la escolástica: constituir la ciencia de la fe.—Su método: la dialéctica racionalista.—Cómo entiende la relación entre la fe y la razón.
- II.—*Cómo está expresado el problema en las Sumas.*—*Cómo se renueva desde el exterior*: las fuentes profanas sucesivas de la escolástica.—Dionisio el Areopagita; origen, sentido y fortuna de sus escritos.—El advenimiento de Aristóteles.—Primera resistencia de la Iglesia: por qué cede.—Peligros para la teología provenientes de la adopción de Aristóteles.—Cómo se los atempera.—Armonización de las influencias: el sincretismo tomista.
- III.—*Caracteres generales de la escolástica*; por qué es un *modernismo*.—La oposición oficial a Santo Tomás.—Los peligros para la ortodoxia que teme la escolástica.—Aparente inmovilidad de la escolástica; su evolución real; sus etapas.—Su fracaso final.—Esfuerzos que ha provocado; los grandes maestros, sus diferencias.
- IV.—*El debate sobre el nominalismo y el realismo.*—Sus orígenes antiguos: Porfirio.—Los términos del problema.—Su importancia para la Iglesia y para el sentido común.—Las tesis nominalistas de Roscelino y sus consecuencias.—Su condenación oficial y su persistencia en la Escuela.—Abelardo y el *conceptualismo*; su influencia.—El renacimiento occamiano del nominalismo.—Por qué entraña la separación de la filosofía y de la teología.
- V.—*Intensidad de la vida escolástica*; no alcanza al bajo clero ni al pueblo.—Perjuicio que causa al pensamiento cristiano.—La reacción del misticismo.—*Lo que el cristianismo debe a la Escuela*.—El progreso dogmático que favoreció: la Inmaculada Concepción; los sacramentos; las doctrinas de la expiación.—Las indulgencias.—Importancia adquirida por el sacramento de la penitencia.—La escolástica favoreció la ritualización de la fe; fortificó el *pontificalismo* como dogma.—Peligro futuro de esas operaciones y de la escolástica en general.

<sup>1</sup> Hureau, *Histoire de la philosophie scolastique*, París, 1872-1880; de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Lovaina, 1900.

## I

La reforma cluniacense había hecho más que restaurar numerosas escuelas conventuales; había estimulado el celo de los mejores obispos para los estudios y, desde el siglo ix, varias escuelas episcopales adquirieron justo renombre, la de Reims, por ejemplo, y la de Chartres, luego la de Tours y la del Bec en Normandía. Ya no se contentaban solamente con la escasa instrucción elemental que, hasta la época en que florecerán las Universidades, seguirá siendo la del clero menudo; en torno de Fulbert de Chartres, de Béranger de Tours, de Lanfranc del Bec, se dedicarán de nuevo a los problemas teológicos. En 1050, en una controversia sobre la Cena, vemos a los adversarios usar procedimientos de la lógica aristotélica y podemos considerar que es entonces cuando se inicia la era *escolástica*. En el siglo vi el término *scholasticus* se emplea concurrentemente con los de *capiscola* y *magister scholae* para designar al maestro de una escuela; como generalmente es él quien enseña dialéctica, la más elevada de las ciencias profanas y única supervivencia de la filosofía, la palabra pasa de la persona a la cosa: la *escolástica* es, al principio, la ciencia y el método del razonamiento. El sentido del término se amplía más y se llamará *escolástica* a toda la filosofía religiosa de la Edad Media, que hace de la dialéctica el instrumento esencial de su investigación y el bastión de su método.

Rigurosamente hablando, puede sostenerse que la escolástica se remonta mucho más allá del siglo xi y que tiene sus raíces en el renacimiento carolingio. En efecto, hombres como Alcuino (735-804), Rábano Mauro (776-816), Escoto Erígena, se aplican ya a organizar las ideas, tomadas, en cuanto al fondo de Platón o del Seudo Dionisio el Areopagita, en conformidad con reglas y procedimientos de la lógica aristotélica. Si, como ya hemos dicho, Erígena no era realmente un solitario en su tiempo, por la origina-



lidad y la audacia de su especulación se le podría juzgar el primero de los grandes escolásticos, porque concibe la filosofía, constituida por la dialéctica, como *la ciencia de la fe y la inteligencia del dogma.*<sup>2</sup> Pero, a decir verdad, los dialécticos del siglo ix y aun aquellos de la primera mitad del x, no siempre aplican sus razonamientos a objetos muy elevados; fijan poco a poco su método en discusiones que nos parecen bastante pueriles<sup>3</sup> y solamente cuando se aplican al gran problema de la relación entre el conocimiento, la razón y la fe es cuando merece ser tomado en serio. Llega a esto, aproximadamente, a mediados del siglo xi. Algunos años más tarde aparecen Roscelino, Guillermo de Champeaux y sobre todo San Anselmo (1033-1109), que son ya muy grandes entre los maestros de la Escuela.

El problema planteado a los *escolásticos*, tan largamente debatido por ellos, parece ser en verdad tan viejo como la propia religión cristiana, puesto que se encierra en los términos siguientes: ¿cómo acordar la razón con la revelación, la ciencia con la fe, la filosofía con la teología? Los doctores de la antigüedad cristiana, que no lo eludieron, salvaron la dificultad en que podía ponerlos afirmando, con más audacia que verosimilitud, que nunca había existido más que una sola fuente de verdad, el Logos, y que todo lo valioso de la sabiduría de los hombres y especialmente de la filosofía griega, manaba de esa fuente única. Juzgaban que el propio Platón había plagiado a Moisés. Clemente de Alejandría, Orígenes, San Basilio, hasta San Agustín, estaban persuadidos, en grados diferentes, de que ése era el secreto de la

<sup>2</sup> Dice, en efecto: *Quid aliud de philosophia tractare, nisi verbe religionis... regulas exponere.*

<sup>3</sup> Se pregunta, por ejemplo, si Dios podía elegir como Redentor una mujer, o un diablo, o un asno, hasta una planta o una piedra; se discute la cuestión de si una prostituida puede convertirse en virgen por la gracia divina, o si un ratón que roe una hostia consagrada come verdaderamente el cuerpo del Señor.

ciencia pagana. Si realmente la ciencia y la fe manan de una fuente común, su armonización no ofrece en principio ninguna imposibilidad; hasta debe determinarse fácilmente, por poco que se analicen con exactitud y se comparen con discernimiento los elementos constitutivos de la una y de la otra. Llega así un momento en que la inteligencia nutrida en los conocimientos humanos ayuda a la razón a aceptar la fe y en que, a la inversa, la fe ayuda a la inteligencia a penetrar las verdades de la ciencia. *Creo para comprender (credo ut, intelligam.)* decía San Agustín y también: *Comprendo para creer (intelligo ut credam);* pero acentuaba el primero de estos dos principios; los escolásticos acentuarán más bien el segundo.

El punto de partida de toda su especulación es, pues, la seguridad de que el dogma revelado y la razón natural no podrían contradecirse, visto que uno y otra proceden de Dios, que no engaña ni se engaña. El papel del filósofo es disipar la falsa apariencia de las supuestas oposiciones o diferencias; no tiene que buscar propiamente la verdad sobrenatural, ya encontrada y conocida, puesto que el dogma la encierra y la expresa, pero debe explicarla y explicitarla racionalmente, acordarla con la ciencia, a la cual se juzga también acabada y perfecta.

Es ésta una pretensión evidentemente menos audaz en el siglo XI que en el siglo XIX, en el que sin embargo floreció, porque en aquel siglo semibárbaro la ciencia propiamente dicha era pobrísima. De cualquier modo, desde el punto de vista del cristianismo, la empresa tropezaba con muchas más dificultades que en tiempos de Agustín, cuando ya parecía singularmente arriesgada. Desde aquel entonces, la noción de Iglesia, por ejemplo, se había transformado, el número de las prácticas acrecentado, los sacramentos desarrollado; ya no se representaban del mismo modo el alcance ni la operación de la gracia, ni las formas y el sentido de la penitencia; la mariología y el culto de los santos ofrecían a la piedad un campo nuevo,

extenso y fértil. Todo ello constituía el saber de la fe desde el siglo v. Era necesario explicarlo, justificarlo, armonizarlo, no solamente con el pasado cristiano sino también con los principios de la filosofía profana, concretamente con la de Platón —o de Plotino— y en seguida con la de Aristóteles. Explicar el movimiento afirmando la inmovilidad, situar a Platón y Aristóteles, al lado de los Apóstoles, hacer de sus razonamientos la luz de la revelación, era, realmente, emprender un trabajo de Hércules. ¿Cómo asombrarse de que, en definitiva, los doctores de la Escuela hayan malogrado su tarea y que se hayan contentado a menudo con yuxtaponer lo que no lograban unir, que hayan llenado con palabras las inevitables lagunas de sus combinaciones?

. En principio, sé trata pues de fundar sobre el postulado inicial de la revelación, postulado incontestable, entiéndose, una verdadera *ciencia de la fe*, tal que baste comprenderla para aceptarla. El sentimiento religioso íntimo, lo que llamamos *experiencia religiosa*, no está, es cierto, formalmente abolido, pero su necesidad desaparece ante el rigor de las operaciones intelectuales, y los desacuerdos entre los doctores no atañen, en suma, sino al buen fundamento de cualquiera de ellas. Hay proposiciones de fe a las que la razón no se adhiere espontáneamente, es menester apremiarla sin obligarla, no obstante, a rebasar sus límites.

Una fe que procura comprenderse y que quiere explicitarse y consolidarse mediante argumentos racionales es, pues, el punto de partida y un a modo de principio de la escolástica.<sup>4</sup> San Anselmo, al que a veces se considera el verdadero padre de la filosofía de la Escuela —y al que también se le ha llamado el segundo San Agustín— lo dice claramente: los incrédulos buscan comprender porque no creen; nosotros, al contrario, buscamos Comprender porque

<sup>4</sup> Ya decía San Agustín: *fides- quaerit intellectum, la fe busca la inteligencia.*

creemos: él que no cree no comprenderá jamás. No obstante, el propio Anselmo se persuade de que existen razonamientos capaces de convencer, *sola ratione*, á los judíos ya los paganos; y los busca.<sup>5</sup>

La escolástica, proveniente de la dialéctica de escuela, vive de ella en todas las edades de su existencia; el empleo de ese método de razonamiento es su característica esencial y constituye por decirlo así su razón de ser. Para consagrar su legitimidad llega hasta librar en el siglo xn una muy ruda batalla contra los místicos que la discuten. Esta dialéctica es fundamentalmente *racionalista*. Empero, cuidémonos de no incurrir en contrasentidos: el *racionalismo* de los escolásticos no es idéntico al que la Iglesia considera hoy como su peor enemigo, aquel que sólo se fía de la razón humana para alcanzar la verdad y menosprecia la revelación. El racionalismo de la Escuela es un *procedimiento* de demostración que tiene por *fin* la propia revelación, es decir, que se propone dilucidar sus misterios. Dicho en otra forma, constituye esencialmente un método inverso del método del misticismo, que vive, fuera de la razón, de la intuición y la contemplación. Conviene observar que no todos los escolásticos son racionalistas en el mismo grado y que varios de ellos y no de los menores, puesto que uno de ellos es San Anselmo, no desdennan dado el caso el socorro de la mística. Pronto volveremos a encontrarlos; por el momento nos atenemos a las comprobaciones más generales.

Nuestros doctores admiten perfectamente que la fe revelada rectifica y completa la razón. Esta simple afirmación podría muy bien no ser razonable en sí, porque, para rectificar la razón y agregar algo a ella,

<sup>5</sup> *Cur Deus homo*, II, 22. Observemos que Raimundo Lulio, en el siglo xm, creará todavía qué todos los puntos de fe, los sacramentos, el poder del Papa, pueden ser probados y se prueban por el razonamiento necesario, demostrativo y evidente. Para establecerlo, solamente era menester poseer todos los secretos de la escolástica que el mismo Lulio llamaba *la alquimia de las palabras* (*alchimia verborum*).

es necesario sin duda que salgamos del plano de nuestro espíritu y, en último análisis, del único conocimiento que nos es verdaderamente accesible. Esta es una dificultad de la cual Kant sacó gran partido, como lo veremos luego. No detiene a Santo Tomás de Aquino cuando razona como sigue: Aristóteles, que es la razón misma, llega a la noción de un Dios único, de un Dios personal independiente del mundo creado por él; esta es una representación justa, pero incompleta; la revelación cristiana provee a esas insuficiencias y es ella, sobre todo, quien nos eleva al conocimiento del Dios verdadero, uno en tres personas. Y así la razón natural es *la servidora de la fe (naturalis ratio subservit fidei)* y recibe de ella el beneficio de infinidad de verdades complementarias que no podría lograr por sus solas fuerzas. Por su parte, le rinde el servicio de presentarla como un sistema lógico y verdaderamente como una ciencia satisfactoria, la ciencia de las ciencias, la ciencia de Dios.

## II

La obra a que debe apuntar lógicamente el esfuerzo de un doctor de la Escuela es la *Suma*, el *compendio*, a veces enorme, de toda la ciencia sagrada y aun profana. La *Suma teológica* de Santo Tomás es la más conocida, si no la más leída, pero la Edad Media produjo muchas más, desde las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla y el *de Universo* de Rábano Mauro (f 856), hasta la *Margarita philosophica* de Reisch (1503), pasando por el célebre *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo (f 1160) y el *Speculum majus* de Vicente de Beauvais (f 1264?). Cada una de dichas *Sumas* tiene más o menos en cuenta a sus predecesoras y se convierte, durante lapsos más o menos prolongados, en un número más o menos considerable de escuelas, en el *texto* fundamental que se lee y se comenta. De esta suerte, las *Sentencias* de Pedro Lombardo engendraron una formidable literatura, que sólo quiso glosarlas y explicarlas.

Se pregunta uno cómo el asunto, que es siempre el mismo, no se agotó mucho antes del tiempo en que los escolásticos" ya no produjeron nada. En primer lugar, porque era en verdad muy vasto y podía ahondarse casi indefinidamente; después, porque los procedimientos de discusión empleados, que daban a la *forma* de los razonamientos una importancia enorme, permitían plantear las cuestiones en planos casi innumerables e inducían a una sutileza inagotable; y, sobre todo, porque influencias exteriores renovaron parcialmente la materia y más aun la forma de los debates.

Y, en efecto, las *fuentes* profanas de donde la escolástica toma los hechos, las ideas y los argumentos que confiere a la revelación y que combina con ella, no son las mismas a lo largo de toda la Edad Media. Al principio su *fente filosófica* casi única son los escritos del Seudo Dionisio el Areopagita. De Aristóteles no conoce todavía más que trozos de poco mérito, porque no cuenta de sus obras de lógica más que con las *Categorías* y la *Hermenéutica*, o *Tratado de los discursos o proposiciones*, antaño traducidos por Boecio (f 525).

Dionisio el Areopagita pasa por ser un senador de Atenas, convertido por San Pablo, que después se convierte en el primer obispo de su ciudad natal, compañero y amigo de los Apóstoles, depositario de lo más profundo de su ciencia. En realidad, son escritos compuestos por un desconocido\* hacia fines del siglo v o comienzos del vi, y puestos en circulación, primero por una secta monofisita, hacia 532. Estos escritos reflejan evidentemente las concepciones gene-

\* Es muy posible que se llamara Dionisio y que fuese ateniense y hasta senador, y que todo ello haya favorecido una confusión que no es seguro que haya sido voluntaria desde el primer momento. La cuestión de la autenticidad de esos escritos no se planteó realmente hasta los siglos xv y xvi. (Véase, Durantel, *Saint-I'horns et le pseudo-Denis*, París, 1919. Introducción); todavía hoy algunos católicos la resuelven afirmativamente. Es difícil estar de acuerdo con ellos.

rales y el espíritu de la filosofía neoplatónica y verosímilmente su autor siguió las lecciones de Proclo, o de Damascio, su segundo sucesor, el último maestro que enseñara en la Universidad de Atenas (cerrada por Justiniano en 529), la doctrina instaurada por Ammonio Saccas en Alejandría, a fines del siglo n, e ilustrada por el pensamiento de Plotino, de Porfirio, de Jamblico y del mismo Proclo. Discutidas en el primer momento por los ortodoxos, las obras: del Areopagita debieron; su fortuna a la aprobación de San Máximo, martirizado y ejecutado por los herejes monotelitas en 662. Editó esos escritos acompañándolos de breves notas y la Iglesia los adoptó porque suministraban argumentos, que juzgó decisivos, en favor de la antigüedad de las instituciones eclesiásticas y de la autoridad clerical, puesto que parecían hacerlas remontar igualmente a los tiempos de los Apóstoles.<sup>7</sup>

La primera mención de esos apócrifos conocida en Occidente se halla en una homilía de Gregorio el Grande, pronunciada hacia el año 600, y se la cita por primera vez en una carta de Adriano I a Carlomagno. En 827, Luis el Piadoso, habiendo recibido de Oriente un ejemplar de las obras de Dionisio, lo envió a la abadía de San Dionisio, en la que su llegada se señaló por milagros notables y en la que, de buena fe o no, lo ignoramos, su autor fue identificado con San Dionisio, primer obispo de París. Desde que Escoto Erígena, por orden de Carlos el Calvo, tradujo el contenido del manuscrito al latín, se inició la fortuna del Areopagita.

Durante todo el período escolástico, ésta fue extraordinaria. Sus escritos, leídos y releídos incansablemente, comentados ampliamente por doctores como el propio Erígena, Hugo de Saint-Víctor, Alberto el Grande y muchos más, se convirtieron en la sustancia primera de toda filosofía antes del reinado de Aristóte-

<sup>7</sup> El segundo de los tratados de Dionisio está consagrado, en efecto, a la jerarquía eclesiástica.

les. Santo Tomás se muestra asimismo profundamente penetrado de ella y ha podido decirse justamente que, si hubiéramos perdido las obras del Seudo Dionisio, las<sup>1</sup> volveríamos a encontrar totalmente en las del *doctor angélico*.

Sin embargo, llegó un día en que el Areopagita perdió el primer lugar en la estima de los doctores; se lo arrebató Aristóteles. Durante largo tiempo, sólo habían conocido algunos de sus tratados de lógica y de dialéctica; los árabes les enviaron el conjunto de sus obras, que, vertidas al latín, con mayor o menor acierto, comenzaron a penetrar en las escuelas a comienzos del siglo XIII. La Iglesia las acogió primero con desconfianza y hasta llegó a pronunciar contra algunas de ellas condenaciones graves (contra la *Física* en 1209; contra la *Metafísica* en 1215); el Papa Gregorio IX, por dos veces, en 1228 y en 1231 se reveló contra toda la obra de Aristóteles y ordenó expurgarla. Un cuarto de siglo después, la Iglesia cambió de opinión y, a fines del siglo XII, el Estagirita se convirtió en el filósofo oficial de la fe: *praecursor Christi in rebus naturalibus*.

Algunos doctores notables se habían ocupado eficazmente en lograr esta conversión de la Iglesia, como Alejandro de Hales, el *doctor irrefragable* (f 1245), Guillermo de Auvernia, obispo de París (f 1249), el dominico Vicente de Beauvais, preceptor de los hijos de San Luis (f 1264?), Alberto el Grande, también dominico y provincial de su orden en Alemania (f 1280), el franciscano San Buenaventura, el *doctor seráfico* (f 1274) y, por encima de todos, Santo Tomás (f 1274) y Duns Escoto, su rival (f 1308). La Iglesia había comprendido perfectamente, - por dura experiencia, que el neoplatonismo encerraba el peligro del panteísmo y que el Dios personal de Aristóteles, amo del mundo y distinto de él, podía servir para combatir ese peligro. También comprendió que Aristóteles le suministraba los medios de sojuzgar a *la naturaleza*, que podía tornarse inquietante y que él



concebía como una especie de jerarquía de los seres, teniendo por base y por cima, a la vez, a Dios, es decir, prácticamente, a la Iglesia. Comprendió, en fin, que su interés estaba en unirse a Aristóteles para atajar toda veleidad de emancipación del pensamiento —siempre posible en el marco del platonismo—, subordinando todo pensamiento a esa filosofía reputada de impecable en lo sucesivo.

Esta asimilación no carecía de dificultad y hasta de peligro, porque constituía un serio peligro colocar la autoridad de Aristóteles y de su filosofía por encima de la autoridad de la propia Iglesia. Y era otro más grave aun abrir las puertas de la Escuela al análisis caro a Aristóteles y al mismo tiempo reavivar el gusto por las ciencias de observación y acaso el sentido de éstas. Pero las autoridades de la Iglesia se esforzaron, como quien dice, por tomar unas cosas y dejar otras; la *mise au point* de' Aristóteles, en el interés de la Iglesia y de la fe ortodoxa, de un Aristóteles ya traicionado más de una vez por sus traductores árabes y latinos, le hizo sufrir deformaciones tan graves que la publicación del texto griego auténtico, en tiempos del Renacimiento, produjo el estupor de un descubrimiento inesperado. Los humanistas lo explotarán ampliamente en contra de la fe. Entretanto, los escolásticos utilizan en favor de la ortodoxia lo que ellos interpretan como última palabra de la filosofía, y la introducción del Aristóteles metafísico en la Escuela, en el siglo xm, inaugura verdaderamente un nuevo período de su especulación; le presta vigor cuando menos por dos siglos.

Sería erróneo creer, por otra parte, que el triunfo de Aristóteles señala la derrota del neoplatonismo en la Escuela y la eliminación del Areopagita; las dos influencias coexisten siempre, pero la del Estagirita triunfa, sobre todo en lo tocante a que la especulación de los doctores se desarrolla en adelante de acuerdo con sus métodos y siguiendo orientaciones que parecen ser sus vías. La filosofía teológica de Santo

Tomás; considerada como la obra maestra de la Escuela, es, en realidad, un sincretismo en el que se armoniza lo mejor posible lo que toma de los antiguos filósofos griegos, del Areopagita, de los árabes y del propio Aristóteles. Su autor no ve que haya contradicción entre los principios neoplatónicos, juzgados tradicionalmente apropiados al estudio de Dios y del alma, y los de Aristóteles, que aplica especialmente al estudio de la razón y del mundo sensible. Esta división del conjunto de su especulación en dos series esenciales, para las que valen métodos diferentes, nos parece seguramente muy artificial y no nos satisface la armonización entre su representación del mundo superior y la del mundo inferior con la cual se contenta Santo Tomás; pero sus contemporáneos eran menos exigentes que nosotros. En todo caso, no olvidemos que el gran doctor no.es, en absoluto, un renegado de la filosofía escolástica que lo precedió, ni un aristotélico exclusivo; antes bien, lo absolutamente contrario es la verdad. De manera general, la escolástica aplica su ingenio a absorber, a asimilar, a combinar, mal que bien, los elementos de pensamiento más diversos, y no a deshacerse de unos en provecho de otros. La principal originalidad de Santo Tomás consiste, precisamente, en la destreza con la que efectuó su síntesis de doctrinas a menudo divergentes, haciendo de ellas un sistema de aspecto coherente.

### III

Si no me equivoco, Bartolomé Saint-Hilaire fue el que quiso ver en la escolástica *"la primera rebelión el espíritu moderno contra la autoridad"*. Por exagerada que parezca la fórmula en esos términos, porque en resumidas cuentas los doctores de la Escuela generalmente no quisieron rebelarse contra la autoridad consagrada en nombre de un principio nuevo, encierra no obstante una parte de verdad. Yo diría otro tanto de la definición de Hegel para el que la

escolástica es "*la ciencia moderna en estado embrionario*".

La escolástica procede de la convicción, muy moderna por cierto, de que la razón tiene derechos en todas partes y que no hay ninguna afirmación, por muy autorizada que se diga o parezca, que esté dispensada de sufrir el examen del conocimiento humano. Hoy, cuando el tomismo se presenta como el obstáculo que se opone al progreso del espíritu moderno en la Iglesia, nos cuesta imaginar que fue en su tiempo un *modernismo*, y con él toda la escolástica. Es, sin embargo, un esfuerzo completamente modernista el que trata de conciliar la cultura filosófica y científica de la época^ en que se desarrolla con la fe que la tradición del pasado le impone.

Y fue así como algunos juzgaron en la Edad Media la sabiduría de la Escuela. Gregorio IX (1227-1241) estimaba que los teólogos que plegaban las Escrituras al pensamiento y a la dialéctica de Aristóteles estaban "*hinchados como jodres de espíritu de vanidad*". Aproximadamente en los mismos términos, y exactamente en el mismo sentido, Pío X hablaba no hace mucho de los *modernistas*, que comparaban a destiempo la ciencia y la Ortodoxia. Acababa de morir Santo Tomás (1274) cuando, en el seno de la Universidad de París, se elevaron ataques violentos contra varios puntos de su doctrina, en los que quería verse la influencia de los filósofos árabes o de los doctores cataristas, como se denuncian todavía hoy las "*infiltraciones protestantes*" en los escritos de cualquier católico liberal. En 1276, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó formalmente los errores del gran doctor y la Universidad de Oxford se adhirió a la sentencia. Hará falta nada menos que el esfuerzo tenaz de los dominicos y el éxito provechoso del tomismo para que esta oposición *ortodoxa* caiga en el olvido.

Es perfectamente exacto que la especulación escolástica encerraba más de un peligro para el dogma;

y no solamente el muy real, y que volveremos a encontrar pronto, de arrastrar en ocasiones a algún doctor a sacar deducciones terriblemente escabrosas; no el de fortificar ese intelectualismo aristocrático que durante la antigüedad cristiana había dividido de manera tan enojosa a los fieles en dos grupos, de fe realmente tan dispar, porque había modelado una doctrina inaccesible a la masa cristiana; sino, sobre todo, el de vaciar el cuerpo de la doctrina cristiana, a fuerza de virtuosismo en la abstracción, de su verdadera sustancia religiosa, de su carne y de su sangre, para reducirlo a una inerte construcción metafísica apoyada en una dialéctica que ha perdido el contacto con lo real.

Este peligro, que la escolástica no supo evitar, se duplicaba, por una inevitable consecuencia, con otro. A juicio de los hombres de buen sentido ¿el ardor por apuntalar el dogma no ocultaba la confesión de que necesitaba ser apuntalado? ¿Y semejante opinión no podía engendrar reflexiones temibles? Seguramente, puesto que de hecho las produjo. Por otra parte, ¿era seguro que todo ese virtuosismo lógico y dialéctico se emplearía siempre en bien de la ortodoxia? En 1201, un doctor llamado Simón de Tournay, que acababa de probar con argumentos ingeniosos la realidad del misterio de la Trinidad, ofrecía destruirlos de inmediato con argumentos todavía -mejores. La historia agrega que se volvió idiota en castigo de su temeraria vanidad- No hay duda, pero ¿quién podría garantizar que la tentación que obsesionaba a ese hombre, quizá por simple vanagloria de pedante, no turbó el espíritu y el corazón de muchos otros maestros de la Escuela? Ha podido decirse, muy justamente, que la fe del propio Santo Tomás no mostraba ya la frescura de las convicciones intactas, que tenía algo de deliberado y mantenido, a la fuerza, contra causas poderosas de quebrantamiento interior. No pueden someterse impunemente al control de la razón y reglarlas con el razonamiento afirmaciones y creen-

cias que son, por esencia, del orden del sentimiento y de la fe espontánea.

No es raro hallar, aún hoy, salidos de la pluma de teólogos católicos, entre otros elogios prodigados a la escolástica, el de haber permanecido constantemente de acuerdo consigo misma, firme en la misma doctrina y el mismo método, ligada a las mismas concepciones del mundo y de la Verdad, de un término al otro de su larga existencia. Esto es exacto relativamente, y sólo si nos atenemos a las tendencias más generales y a las apariencias. En realidad, la historia de la escolástica no se desarrolla *de plano*. No digo únicamente que sus maestros han disputado mucho y ásperamente, ora sobre vastos problemas metafísicos, ora sobre cuestiones particulares y restringidas, y que a veces algunos de ellos, y no de los menores, se fían salido netamente de la ortodoxa; quiero decir que esta historia tiene sus períodos, marcados por cambios notables en las preocupaciones generales de los doctores.

Y, en primer término, sabemos ya que el "descubrimiento" de la filosofía de Aristóteles modifica profundamente, en el siglo xm, los propios fundamentos de su metafísica. Después, y sobre todo, su especulación evoluciona aprovechando sus propias experiencias, cambia poco a poco sus puntos de vista, del siglo xi al xv. En los siglos XI y xn conceden a la razón y al razonamiento una confianza absoluta; parece que nada hay en el dogma que pueda resistirse a sus demostraciones. En el siglo xm su número aumenta, las Universidades se organizan y propagan su ciencia; es entonces cuando se tornan más circunspectos. Ordinariamente, no tratan ya de establecer sobre la razón más que los fundamentos generales de los dogmas, lo que llaman la *teología natural*, y no los propios dogmas positivos, que dependen sólo de la revelación. En el siglo xiv, renuncian inclusive a esta tentativa; aceptan que el dogma sea por entero cuestión de revelación y emplean su tiempo ya en ergo-

tizar sobre detalles, ya en dar vueltas inútilmente y hasta el agotamiento, en torno de los inaccesibles problemas de toda metafísica.

En verdad, este abandono de sus primeras esperanzas prueba bien su fracaso. Han derrochado, para una obra imposible, esfuerzos mal aplicados, pero prodigiosos, de razonamiento y de reflexión, y agotado verdaderos genios especulativos. Del siglo xi al xv se suceden, en cadena ininterrumpida, los hombres ingeniosos o profundos, cada uno de los cuales ha dejado su huella en la Escuela, con un sobrenombre particular que pretende caracterizar su talento propio: San Anselmo, Hugo de Saint-Victor, Pedro Lombardo, Abelardo, Alano de Lille, llamado el *doctor universal*, Alejandro de Hales, el *doctor irrefragable*, San Buenaventura, el *doctor seráfico*, Santo Tomás de Aquino, el *doctor angélico*, Duns Escoto, el *doctor sutil*, Alberto el Grande, otro *doctor universal*, Rogelio Bacon, el *doctor admirable*, Guillermo de Occam, el *doctor invencible*, Francisco Bacon, el *doctor sublime*, Raimundo Lulio, el *doctor iluminado*, para mencionar tan sólo los más conocidos. No entra en el marco de nuestro estudio señalar las diferencias que los distinguen y a veces los separan hasta dejarlos en posición de hostilidad declarada, tal como Duns Escoto ante el tomismo. De los problemas que conservaron y que alimentaron sus discusiones consideraré solamente el debate sobre el *nominalismo* y el *realismo*. Lo elijo no sólo porque es característico de la *manera* escolástica y porque ocupa un gran lugar en el pensamiento de la Escuela, sino porque repercute grandemente en la teoría y la vida de la Iglesia y, por consiguiente, en la determinación de la Reforma.

#### IV

La cuestión que constituye el fondo del debate había sido planteada antiguamente por el filósofo neoplatónico Porfirio, en su *Isagoge*, o introducción a las

*Categorías* de Aristóteles. Consiste, en suma, en preguntarse si las ideas generales de *género*, *diferencia*, *especie*, *propio* y *accidente* responden a realidades, *realia*, fuera de nuestro espíritu, o si, por el contrario, son sólo abstracciones sin verdadera existencia, construcciones de nuestra razón y, en último análisis, simples términos de lenguaje, *nomina*. Por ejemplo, aparte de los bueyes que vemos, ¿la *boveidad* tiene una existencia verdadera, o es una manera de hablar, para designar la cualidad general de los bueyes, su *género*? La filosofía de Platón se inclinaba por el *realismo* más absoluto; la de Aristóteles se había apartado de su rigor, pero seguía siendo realista. La escolástica no podía eludir el problema.

Pero tengamos en cuenta que si la Iglesia católica universal vive solamente por los fieles que la componen; si, en otros términos, su existencia no se compone más que del total de todas esas existencias individuales y no *existe* en sí misma y por sí misma fuera de ellas, no es, en definitiva, más que *una palabra*. Por eso, e instintivamente, por así decirlo, la Iglesia profesa que los *universales* existen realmente (*Universalia sunt realia*): es, pues, *realista*. Por el contrario, el buen sentido, que sabe que nuestro espíritu jamás ha aprehendido, por ejemplo, un *género* fuera del individuo que lo expresa, y que ocurre otro tanto con todos los *universales*, los considera en primer lugar como abstracciones y palabras (*Universalia sunt nomina*): es *nominalista*.

Hacia 1090 un canónigo de Compiègne, Roscelino, expone y desarrolla a fondo la tesis nominalista: *no hay más' verdadera existencia que la de lo particular*, del individuo, de la cosa. ¿Y entonces qué es la religión sino un simple marco que encuadra convicciones individuales? ¿Qué es el pecado, sino una falta personal a la ley de Dios? ¿Y qué es el pecado original sino un *flatus vocis*, una simple manera de hablar? ¿Y qué es la Trinidad, y la Esencia divina, esa famosa *ovaía* de las disputas del arrianismo, sino

simples maneras de designar a las *tres personas* divinas? Todo esto Roscelino lo veía y lo decía con mayor o menor precisión: un concilio lo condenó en Soissons, en 1092, y el nominalismo pareció desaparecer de la Escuela.

En realidad, siguió llevando una vida latente y profunda amparado en el *conceptualismo*, cuya idea había sido concebida ya por la filosofía estoica, pero cuyo padre en la Edad Media fue Abelardo (1079-1142). El ilustre doctor advertía que afirmar la existencia real de los universales llevaba a reconocerles la única realidad existente, y, por ende, a sostener que todos los individuos, todas las diversidades particulares se fundan en un solo ser, y *son* en definitiva, *todos la misma cosa*. Pero, por otra parte, le parecía imposible decir que los universales no poseían ninguna realidad puesto que representaban un *conceptus*, un *concepto*, una idea de nuestro espíritu. Es claro que esta *corrección* al nominalismo no tenía gran valor y era singularmente indulgente con él; porque ¿qué es en verdad una realidad que está toda contenida en un concepto y que no es más que un concepto? Los conceptos tienen seguramente un valor *ideal* pero no *real*, o, al menos, nos es imposible saber si tienen alguno, lo que prácticamente viene a ser lo mismo. Sin embargo, aparte del extraordinario éxito personal que conoció Abelardo cuando enseñó en París, el conceptualismo fue acogido profunda y duraderamente por la Escuela\* y maestros como Vicente de Beauvais, Tomás de Aquino y Duns Escoto se adhirieron más o menos a él para escapar a las dificultades del *realismo* propiamente dicho, y acentuaron lo mejor que pudieron cuanto podía tener de favorable a la tesis realista. Y fue un hombre, en el que se combinaban la influencia del *doctor angélico* y la del *doctor sutil*,

\* No es necesario creer, por otra parte, que las opiniones en lo concerniente a la cuestión de los *universales* se dividiesen rigurosamente entre dos tesis: cada una de esas tesis admitía diversos grados: Juan de Salisbury contaba hasta *trece*.



el obispo de Meaux, Durand de Saint-Pourcain (f 1332) el que dijo: *existir es ser individualmente*, afirmación completamente nominalista.

Su contemporáneo, el franciscano Guillermo de Occam (f 1343), a quien se atribuye el renacimiento oficial de la doctrina condenada en Roscelino no va más lejos al proclamar que la *única cosa que existe es el individuo*.

Aquí no nos importa el detalle de la especulación de Occam, que ejercería tan gran influencia en el último período de la filosofía escolástica, ni tampoco sus aplicaciones políticas, que volveremos a encontrar en seguida, sino la conclusión general a que llega: no podemos alcanzar ninguna certidumbre en el dominio de la metafísica y de la teología; nos es imposible demostrar la existencia de Dios, o su unidad; de las verdades esenciales, como la acción de la Providencia, la caída, la redención, no podemos *saber* nada; sólo podemos *creer* lo que la fe nos enseña. ¿Qué quiere decir esto sino que la *ciencia* y la *fe* se sitúan en dos planos diferentes, que no deberían confundirse, y que todo el saber de la escolástica se reduce a un cúmulo sin valor de estériles hipótesis? Es menester estudiar directamente la naturaleza por sí misma, y para comprenderla a sí misma, y en cuanto a lo *sobrenatural*, contentarse con creer, si se puede.

Los realistas no se rindieron sin resistencia y el combate se libró a lo largo de los siglos xiv y xv, pero la teología y la filosofía que Occam separó no harán sino alejarse más una de otra por la fuerza de las cosas. Esta separación llevaba consigo la sentencia de muerte de la escolástica, que la explosión del Renacimiento humanista rematará.

## V

En el curso de la Edad Media se desarrolló en las escuelas una vida de notable intensidad y una *élite* de clérigos se dedicó a la dialéctica, volviendo del

derecho y del revés las proposiciones de la teología; pero, con toda evidencia, la ciencia escolástica, cuya adquisición exigía mucho tiempo y un entrenamiento riguroso, no estaba al alcance del bajo clero, del clero del campo al que estaba confiada la educación cristiana del pueblo. Por ello, ese clero permanece ignorante y lo mismo su grey. El cristianismo del que vive esa grey y que hace evolucionar es siempre aquel cuya constitución entrevimos en tiempos de las invasiones germánicas, y cuyo afianzamiento se efectúa un poco más tarde. El misticismo, combatido al principio como enemigo por los escolásticos, pero cuya influencia también sufrieron, casi a pesar suyo, hasta en la Escuela, no puede tampoco alcanzar, en lo que tiene de reglado y de fecundo, a los cristianos del común, porque las experiencias íntimas que supone sólo se conciben en la conciencia de hombres con tiempo disponible para cultivar su sentido de la meditación.

En verdad, la dominación exclusiva de más de tres siglos ejercida por los escolásticos sobre el pensamiento cristiano, le ha acarreado en el presente y para el porvenir, un perjuicio inestimable. Han elevado al estado de dogma la opinión de que el dogma no puede cambiar; de que sobre los *principios*, invariables puesto que es Dios quien los ha fundado, la lógica no puede edificar más que una sola construcción legítima y sólida. No quisieron tener en cuenta más que esta lógica y esta verdad abstracta; no vieron ni sintieron verdaderamente la vida estremecida y móvil del sentimiento religioso. A fuerza de afinar la sutileza de su dialéctica y de combinar silogismos, se tornan indiferentes al valor de las cosas, las ideas ya no son para ellos más que términos sobre los cuales opera su razonamiento y ese razonamiento reemplaza a la razón y al buen sentido. Por haber pretendido comprender todo de la fe, terminaron por esterilizarla en ellos. Algunos se darán cuenta, pero solamente en el ocaso de la Escuela y contra ella; así Gerson (+ 1429) que al percatarse de que la verdadera teología

era una *vida* más bien que una *ciencia*, repudiaba las búsquedas demasiado sutiles sobre la verdad y, en su ancianidad, redactaba breves escritos prácticos en lenguaje vulgar destinados a los fieles del común. Esto es apenas una excepción. Y entretanto, en su misma época, la propia insuficiencia para expresar los diversos aspectos de la vida religiosa debía impresionar a los doctores de la Escuela y a veces, sin sospecharlo, sufren las consecuencias; hasta en sus escuelas dejan penetrar el misticismo, que debía serles profundamente antipático, pero que aceptan y, en caso necesario, cultivan, aunque en realidad escapa a su ciencia. Ese misticismo es la vida. Suscita en Italia a Joaquín de Fiore (f 1202) que predica el *Evangelio eterno*, el inspirado por el Espíritu Santo, y también al más grande cristiano de la Edad Media, San Francisco de Asís.<sup>7</sup> Florece ampliamente en el siglo xiv, un poco por todas partes y particularmente en Alemania, con el Maestro Eckart, Juan Tauler y Enrique Suso, e inspira en Francia, o en los Países Bajos, el más evangélico de los libros, la *Imitación*, cuyo autor es quizá Tomás de Kempis. Gracias al misticismo continúa desarrollándose la fe entre los clérigos y se adhiere, por ejemplo, a la idea de la inmaculada concepción de la Virgen, mientras los escolásticos no pueden elevarse por sí mismos más que hasta la idea de la infalibilidad del Papa o del concilio, porque es ésta una simple conclusión lógica extraída de premisas puestas por la razón. La mayor parte de los místicos de que acabo de hablar recibieron una sólida cultura de escuela; pero, y éste es el punto esencial, todos buscaron la inspiración verdadera de su vida espiritual, no en razonamientos sino en sus propias experiencias religiosas. Experiencias que a menudo los hicieron caer en la herejía y varios de los Espirituales hasta les debieron su fin en la hoguera; pero también afirman la persistencia de un sentimiento religioso vivaz

<sup>7</sup> Muerto en 1226, el mismo año del nacimiento de Santo Tomás.

y móvil, en tiempos en que la lógica y la fórmula tratan de comprender y fijar toda la religión.<sup>10</sup>

No es, sin embargo, que el cristianismo no deba a la escolástica más que un juego de fórmulas frecuentemente felices y sorprendentes, que alimentarán hasta nuestros días la teoría católica, pero que, en desquite, prepararán en la Iglesia el triunfo del automatismo del pensamiento, por el cual muere la verdadera religión; con el esfuerzo de la Escuela se relacionan ciertos *progresos* no exentos de interés.

En principio, la escolástica se abstiene de innovar; considera el dominio de la fe como una herencia cuyos límites no tiene derecho a ensanchar ni a estrechar, en la que puede solamente ordenar mejor a los seres. Demás está decir que esta pretensión de no salir del fondo de la tradición dogmática lleva consigo una gran parte de ilusión, y que los doctores han batallado a veces, y rudamente, por proposiciones dogmáticas extrañas a los Padres. Tal es, por ejemplo, la **Doctrina** de la Inmaculada Concepción, contra la que se levantan, entre otros *maestros*, San Anselmo, San Bernardo, Santo Tomás, mientras Duns Escoto tiende a aceptarla y los franciscanos la predicán.

No obstante, es cierto que la preocupación absorbente de razonar y de demostrar no es favorable a la invención teológica y que los doctores de la Escuela se mostraron más ingeniosos que fecundos. Entre los temas más o menos extraños a la edad patristica, que como lo he manifestado antes se imponían a la Escuela, conviene hacer un lugar especial a las consideraciones sobre los sacramentos y sobre la expiación.

El número de sacramentos no estaba aún reglado a mediados del siglo xi; Abelardo y Hugo de Saint-Victor sólo contaban *cinco*, mientras que Pedro Lombardo contaba *siete*,<sup>11</sup> por adición del orden y de la

<sup>10</sup> Para el desarrollo de estas ideas, véase el capítulo siguiente.

<sup>11</sup> La primera decisión eclesiástica sobre los siete sacramentos se sitúa en el concilio de Florencia, en 1439.

extremaunción. Esta última cifra, generalmente admitida por los doctores del siglo xiii, la justificaron, la fortificaron con su dialéctica y finalmente la hicieron considerar por la Iglesia como deseada y fijada por Cristo: error histórico convertido por ellos en verdad de fe. San Agustín había dicho que el *sacramento* era el signo visible de una gracia invisible; los escolásticos, especialmente Hugo de Saint-Víctor, Pedro Lombardo y Santo Tomás, profundizan esta definición y acaban por imponer al sacramento ese carácter de operación mágica que obra por sí misma, que desde su origen tuvo marcada inclinación a tomar. Los sacramentos son considerados en lo sucesivo como intermediarios indispensables entre el hombre y Dios, vehículos de todas las gracias divinas, incluidos en éstas los beneficios de la Redención. La persona de aquel que los administra correctamente es indiferente a su acción, y las disposiciones de quien los recibe no tienen en resumidas cuentas mucha más importancia, puesto que basta, en definitiva, salvo si se halla en estado de pecado mortal, con que no se resista deliberadamente a la gracia sacramental. El papel de la fe en la operación no está evidentemente suprimido; pero ¡cuán disminuido y qué sorpresa se hubieran llevado los Padres y el propio Agustín si hubieran oído a un Tomás de Aquino o a un Duns Escoto exponerles sus miras sobre esta cuestión de los sacramentos!

De los siete sacramentos, el de la penitencia es el que recibe las más importantes modificaciones en la teoría y en la práctica, durante la edad escolástica.

Hasta el siglo xiii quedan muchos puntos inciertos en lo concreto y, al parecer, son prácticas salidas de los monasterios de Irlanda las que preceden a las doctrinas; así el hábito de dar la absolución bajo la forma de *deprecación* pronunciada sobre el penitente contrito, antes de la *satisfacción* (*satisfactio operis*) que es, generalmente, una ofrenda a la Iglesia; pero la confesión *a un sacerdote* no se considera todavía

indispensable y un laico puede suplir al clérigo, en su ausencia. En el curso del siglo xm se fija la opinión de que el sacerdote, a quien la Iglesia ha confiado el uso de su poder de atar y desatar es el único competente para indicar al pecador arrepentido las penas temporales, las satisfacciones, que lo dispensarán de los castigos del más allá. En tiempos de las cruzadas se tenía costumbre de ligar a ciertas acciones meritorias, especialmente la toma de la cruz, el beneficio de la *indulgencia*, que es la eximición, no de la confesión y el arrepentimiento, sino de las penas merecidas por los pecados. Esta indulgencia puede ser *plenaria*; la insuficiencia de la satisfacción humana se juzga compensada por los méritos de Jesucristo y de los Santos, cuyo tesoro está en manos de la Iglesia.

Mas la lógica escolástica sigue su camino: si la Iglesia ha recibido de Cristo el *derecho* de atar y desatar, no solamente en la tierra sino en los cielos ¿por qué las indulgencias de las cuales dispone no alcanzarían a las penas del más allá, tanto como las compensaciones que tienen lugar en la tierra; cierto es que no a las penas del infierno, que son irremediables, pero sí a las del purgatorio, que durarán sólo por un cierto tiempo? Esta idea terminará por prevalecer y suscitará en las autoridades eclesiásticas la peligrosísima tentación de explotar el miedo de los hombres y la ternura de los vivos por los muertos. Pronto mediremos las consecuencias prácticas de esta deplorable adquisición.

Solamente los obispos conceden<sup>12</sup> las indulgencias y en breve el Papa se reservará la concesión de las indulgencias plenarias. Desde 1215, Inocencio III no autoriza ya a los obispos a pasar de un año, tratándose de una indulgencia otorgada en ocasión de la consagración de una Iglesia, y de cuarenta días para

<sup>12</sup> Según la explicación de los teólogos, debe ser así porque la distribución de los méritos divinos que constituyen el tesoro de la Iglesia es de la competencia de la autoridad (*potestas jurisdictionis*); y no de la de la simple *clericatura* (*potestas ordinis*).

todas las demás. No es ésta una despreciable adición a los privilegios ya tan poderosos del alto clero y del Pontífice romano.

Prácticamente, esa evolución del sacramento de la penitencia tiene gran importancia. Los simples se aficionan pronto a las ventajas prácticas que les ofrece y le dan preferencia sobre la eucaristía, que no los preserva de las terribles consecuencias de sus pecados. Buscan, ante todo, la certidumbre de no ser condenados y parecen desinteresarse de la unión mística con el Señor, primer fundamento de la fe cristiana auténtica. ¡Al mismo tiempo que reglaba el derecho respecto a las indulgencias, Inocencio III promulgaba la ley que obligaba a cada fiel a comulgar por lo menos una vez al año!

Los escolásticos trabajaron en lo tocante a todos los sacramentos con el mismo espíritu con que habían tratado la penitencia. Sus miras no prevalecieron todas —así Duns Escoto no hizo aceptar la opinión de que la consagración de los obispos es un sacramento especial superior en dignidad al del *orden*—; pero lo más frecuente era que fijaran las teorías y autenticaran los ritos que el concilio de Trento consagraría definitivamente. De tal modo, los doctores favorecieron la *ritualización* de la fe, accidente quizá inevitable, pero no menos peligroso para ella que su reducción a fórmulas y razonamientos.

Los maestros de la Escuela y especialmente Santo Tomás contribuyeron en igual medida a fortificar el *pontificalismo*, a justificar, a santificar las pretensiones del Papa a la universal jurisdicción de la Iglesia; en una palabra, a constituir un dogma, fundado teológicamente en necesidades naturales y divinas, allí donde hasta entonces casi no se habían visto más que reivindicaciones de orden jurídico. El *doctor angélico*, más provisto de lógica que de crítica, había razonado lógicamente sobre textos falseados en su letra o en su sentido, sobre piezas apócrifas y sobre hechos inexactos y había deducido de ellos una teoría que ni el

propio Bonifacio VIII sobrepasará.<sup>13</sup> Los escolásticos no podían privarse de razonar sobre la Iglesia y, me atrevería a decir, de razonar la Iglesia, de sistematizarla. Era prepararle por anticipado su lecho de muerte, como no tardaremos en comprenderlo. El mayor peligro que ocultaba la escolástica para la religión cristiana no estribaba, sin embargo, en eso, sino más bien en el principio de todo su sistema, en su pretensión de racionalizar la fe. Un hombre de nuestros días, uno de los instigadores y una de las víctimas del movimiento modernista, un cristiano de alma a la vez delicada y fuerte, de pensamiento a la vez místico y profundo, tradujo esa verdad en términos excelentes: "Con su idolatría de la *razón razonante*, con su menosprecio por la parte mística y subconsciente de la naturaleza espiritual del hombre, con las tendencias panteístas de que lo impregnaron sus promotores árabes, el escolasticismo dio origen al protestantismo primitivo, al socinianismo, al espinosismo, al deísmo y al racionalismo de los siglos xviii y xix."<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Justamente se ha señalado que una de las afirmaciones del tratado de Santo Tomás, *Contra errores Gritscorum (Quod subesse romano pontifici sit de necessitate salutis)*, se halla en la famosa bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1302).

<sup>14</sup> Tyrrel, *De Charybde en Scylla*, p. 263 de la traducción francesa.



IV. LA OPOSICIÓN A LA IGLESIA.<sup>1</sup>  
LAS REACCIONES DEL SENTIMIENTO  
RELIGIOSO Y EL ANTICLERICALISMO

- I.—*Las diversas modalidades de la resistencia a la Iglesia.*—Esta resistencia se asimila a la herejía.—No encuentra condiciones favorables.—Carácter general de la mayor parte de las herejías medievales.
- II.—*Las reacciones del sentimiento religioso.*—El misticismo es el gran elemento de perturbación en la Iglesia.—Las distintas especies de místicos en la Edad Media.—*Los místicos apocalípticos y neumáticos.*—Joaquín de Fiore—*El Evangelio eterno* y la teoría de las tres edades.—Los Espirituales.—Cómo transponen sus esperanzas, la exaltación de la pobreza eclesiástica.—Son perseguidos: persistencia de su influencia.—*Los místicos escolásticos:* Eckart, Tauler, Suso, etc.—Caracteres de su especulación; sus métodos.—Inquietudes que provoca en la Iglesia.—*Los místicos penitentes.*—Los Flagelantes.—Su hostilidad contra, el clero.
- III.—*Frecuencia de las herejías anticlericales.*—Pedro de Bruys, Tauchelm, Eon de Loudéac, Enrique de Lausana; los Hermanos apostólicos, etc.—Los *cataros*; *revival* de maniqueísmo.—Extensión del catarismo; sus doctrinas esenciales; su anticlericalismo.—La Iglesia da cuenta de él sólo gracias al brazo secular.—Los *valdenses*; su origen: Pedro Valdo y los Pobres de Lyon.—Sus buenas intenciones primeras.—Su rebelión contra la Iglesia.—Su éxito entre la gente humilde.—Su extensión y su duración.
- IV.—*Sectas y cofradías ortodoxas cuyo espíritu se opone sin embargo al de la Iglesia.*—Los *patarinos*.—Los *beguinos* y los *begardos*.—Los Hermanos de la vida común.—El espíritu de la *Imitación*.—*Las sectas netamente hostiles a la Iglesia:* los Hermanos del libre espíritu y los *ortlibianos*. Su doctrina y sus consecuencias para la Iglesia, la ortodoxia y la sociedad.

<sup>1</sup> Bibliografía en Ficker y Hermelink, *Das Mittelalter*; consultar la tabla analítica y el índice.

## I

Tendríamos una idea muy inexacta de la dominación de la Iglesia en la Edad Media, si imagináramos que no ha encontrado más contradicción que aquella, totalmente exterior, de la brutalidad feudal, del poder de los príncipes seculares celosos de su autonomía, o del descontento anticlerical de sus propios fieles. Muy a menudo tropezó con resistencias de conciencia y aun de pensamiento. Por niveladora que fuese su tiranía, no logró obligar a la obediencia pasiva, según su ideal y su programa, al sentimiento, principio y sustento de toda vida religiosa fecunda. Bajo todas sus formas, incluidas sus deformaciones a primera vista tan extrañas, se manifestó a veces sin consideración para su propio interés, pero con una obstinación incansable y en un perpetuo recomenzar, en rebeldía contra la fórmula rígida y la regla sofocante, en las que se esforzaban en encerrarlo las autoridades eclesiásticas. La reflexión religiosa, más o menos secundada por la especulación filosófica o por la observación científica, tampoco sucumbió enteramente bajo el fardo del formalismo escolástico y a veces escapó de la inmovilidad ortodoxa, en distintas direcciones.

Todos esos esfuerzos, diferentes de origen, de carácter, de sentido, de finalidad y de alcance, en definitiva, no condujeron a sus autores más que al desastre, a la sumisión incondicional o a la represión despiadada; pero no son menos dignos de atención y tienen un lugar, nada despreciable, en el curso de la evolución que procuramos seguir.

Desobedecer a la Iglesia, cambiar algo, agregar o suprimir, a su regla de fe, o solamente contrariar sus usos sobre un punto cualquiera, es, en la Edad Media, caer en herejía, la que, sin embargo, en su verdadero sentido no es sino la obstinación en sostener un sentir contrario a un dogma de fe. En aquel tiempo, la temible acusación se extendió singularmente. Así entendida, la herejía parece ser completamente inevitable,

puesto que el contraste entre lo que la fe espera del clero y lo que éste le da es en sí intolerable; que no hay alma realmente religiosa que no se sienta ofendida y que la resignación, a pesar de todo, tiene límites. A decir verdad, nos sorprendería que la rebelión no se haya producido antes y no haya sido más general, si no supiéramos que la fuerza secular estaba ordinariamente estrechamente aliada con el clero, que la vida política, todavía dispersa en numerosos pequeños grupos, con frecuencia hostiles, no favorecía el entendimiento entre los descontentos y que, en fin, los medios de propaganda, reducidos a la palabra y a la escritura, o, excepcionalmente, a actos de violencia, no eran ni muy brillantes ni muy rápidos. La represión, al contrario, que disponía de la fuerza coherente y ordenada de la Iglesia entera, se organizaba con rapidez y atacaba simultáneamente y por doquier.

Además, veremos que la mayor' parte de las herejías medievales no tienen sino incidentalmente, por así decirlo, carácter de especulaciones y que rara vez surgen, cuando tienen verdadera importancia práctica, del medio *intelectual* —el vigoroso movimiento de los *Hermanos del libre espíritu* es, desde este punto de vista, y aun sólo en su principio, la excepción más notable—. Generalmente proceden de reflejos del sentimiento religioso y se propagan sobre todo en las masas populares. Asimismo son dogmáticas incidentalmente, al contrario de las herejías orientales de los siglos iv y v, y toman fácilmente la apariencia de reivindicaciones sociales. Les parecen, entonces, a las autoridades seculares, al igual que a los poseedores de los privilegios de Iglesia, un peligro inmediato. Por eso tropiezan, generalmente, tanto con la resistencia de los príncipes como con la de los obispos y la del Papa; consolidan la alianza de todas las fuerzas *poseedoras* y organizadas. En eso estriba seguramente la causa principal, no de su poco éxito sino de su fracaso.

## II

El grande e irreductible enemigo de la constrictión y aun de la regla común es el misticismo, que tiene el poder de levantar de un solo impulso lo mismo poblaciones enteras, porque es contagioso, que de dirigir contra la disciplina o el dogma la invencible obstinación de un individuo. Las dificultades de todo género que ha creado en la Iglesia son innumerables. El hombre que cree elevarse por su propio esfuerzo hasta lo divino y aprehenderlo directamente; o si se prefiere, el hombre que siente lo divino en sí como presencia inmediata, hasta tal punto que su espíritu está como deificado, no es inaccesible a los ataques de la razón solamente en el dominio de su fe; lo es igualmente a las obligaciones de la disciplina trivial; su entusiasmo lo eleva por encima de esas contingencias. No creo del todo que su religión sea siempre muy elevada, porque hay místicos ardientes tanto en los primeros peldaños como en lo más alto de la escala social de una religión; entiendo solamente que es por naturaleza *independiente*, aun cuando no sienta deseo de serlo y tema parecerlo. Le repugna el automatismo eclesiástico, hasta el punto de manifestarse espontáneamente como su contradicción y su correctivo práctico, como la afirmación de la vida del sentimiento frente a la rigidez de la teología.

La Edad Media conoció místicos de clases muy diversas: los que buscaron en la visión apocalíptica de un porvenir brillante la consolación por las miserias del presente; los que, sin salir de la escolástica, o, al menos, sin querer salir, la vivificaron con su inspiración personal; los que, incapaces de impulsos sublimes, tanto como de fantasías deslumbrantes o meditaciones vertiginosas, se esforzaron por compensar, con penitencias dramáticas, los pecados del pueblo cristiano, cuando les parecía que el cielo se vengaba de él a fuerza de pesadas calamidades públicas. Tanto los unos como los otros, por razones diferentes y, po-

dría decir, por lados diferentes, se apartaban a la vez de la creencia establecida y de la vida normal de la Iglesia.

De los primeros, el más característico e interesante es Joaquín de Fiore,<sup>2</sup> padre reconocido de la larga progenie de los *Espirituales*. Es un iluminado a quien sus contemporáneos consideran profeta, aunque él jamás haya reclamado para sí esa dignidad. Descubrió su vocación durante un peregrinaje a Palestina, ante el espectáculo de una gran calamidad, que fue probablemente una epidemia de peste: varias visiones y revelaciones le habían explicado el presente y revelado el porvenir. Después de permanecer durante cierto tiempo en la orden de Citeaux, se retiró a una ermita en Calabria; pero su fama lo siguió; a su alrededor se agruparon discípulos y se encontró con que había fundado una regla monástica, que anunciaba ya la de los Mendicantes, aprobada por Celestino III en 1196.

El éxito personal de Joaquín fue grande y duradero; a la lista de sus escritos auténticos no tardó en sumarse un copioso suplemento de apócrifos, y sus doctrinas esenciales se cristalizaron, al promediar el siglo xm, en un libro llamado a tener resonancia extraordinaria, titulado el *Evangelio eterno* (apareció en París en 1254). Se basaba en la *teoría de las tres edades* que reza como sigue: el mundo debe atravesar, durante su existencia, tres grandes etapas; una, ya terminada, es la de la Ley Antigua, cerrada por Cristo; la segunda dura aún, y es la de la Ley Nueva, que finalizará en 1260;<sup>3</sup> la tercera será la del Espíritu Santo, de donde proviene el nombre de *Espiritua-*

<sup>2</sup> *San Giovanni in Fiore* es el nombre del convento calabrés donde murió en 1202 y que, además, había fundado. Véase, de Fournier, *Études sur Joachim de Fiore et ses doctrines*, París, 1909.

<sup>3</sup> Esta cifra se obtuvo por un razonamiento que dará idea de la manera de Joaquín: se dice en el libro de *Judith*, 8, 4, que esta piadosa mujer estuvo viuda por espacio de tres años y seis meses (según el texto de la *Vulgata*), lo que equivale a cuarenta^ y dos meses, o 1,260 días, cifra que la interpretación *tipológica* convierte en fecha profética.

les dado a los adeptos de la doctrina. Esa tercera edad empezará por un nuevo nacimiento del mundo en el dolor de una crisis terrible, seguida de una era indefinida de paz y de felicidad. Todos los hombres se convertirán en monjes perfectos. Ni que decir tiene que el autor del libro era monje, probablemente franciscano. Es también, en el marco religioso y social de su tiempo, un revolucionario, que pretendía nada menos que fijar la hora cercana de la muerte de la Iglesia, declaraba que ésta no era indispensable al mundo, ya que, en la edad *espiritual*, sus sacramentos y sus gracias no tendrían razón de ser, y tachaba de torpe imperfección a la organización de la cristiandad.

La Iglesia que, aparte de algunas ideas subversivas sobre la Trinidad, no vio con malos ojos lo iniciativa de Joaquín, se ofendió por el *Evangelio eterno*; el Papa Alejandro IV lo condenó en 1256, y su presunto autor, por haber sostenido los errores de Joaquín referentes a la Trinidad, fue puesto en prisión perpetua el año siguiente. Pero, las ideas de Joaquín habían cautivado a numerosos franciscanos, quienes, no sin razón, encontraban en ellas, sobre todo en lo tocante a la pobreza necesaria, el espíritu del *Pobrecito* de Asís, y el propio éxito de su orden las propagaba. Al mismo tiempo, el creciente desorden de la Iglesia inclinaba asimismo hacia ellas a numerosas almas piadosas que se persuadían, en su angustia, de que la salvación no podría provenir, en lo sucesivo, más que de una intervención divina. A decir verdad, las producciones *Espirituales* sufrieron poco tiempo después dos pruebas de las que *no* salieron bien libradas: primero, los *joaquistas* o *joaquinistas* llegaron a la convicción de que el Emperador Federico II era el Anticristo, cuyo advenimiento precedería a la gran renovación; ahora bien, murió en 1250 sin que se produjera nada extraordinario. Por otra parte, cuando se aproximó la fecha fatídica de 1260, se despertó una seria efervescencia entre los que creían en ella y también pasó sin traer nada de lo que esperaban.

Muchos se desalentaron, pero no todos, porque no hay ejemplo, creo yo, de que un movimiento religioso verdaderamente profundo, excitado por una profecía, se detenga porque ésta no se cumpla; se transpone espontáneamente. Los *Espirituales* se transpusieron; postergaron sus esperanzas celestiales y se hicieron campeones encarnizados de la pobreza eclesiástica, por la cual Dios podía ser apaciguado; se deshicieron en críticas, a veces muy acerbas, contra el alto clero, tanto regular como secular, sin exceptuar ni al Papa. El resultado no se hizo esperar; fue la persecución violenta, al menos después del concilio de Lyon (1274) y sobre todo en el seno de la orden franciscana, en la que los *Conventuales* persiguieron con odio feroz a los *Espirituales*, mucho más próximos que ellos, sin embargo, al espíritu de San Francisco.

Es justo decir, por otra parte, que a juicio de más de un hombre razonable, este entusiasmo por la pobreza, que el concilio de Lyon trató de limitar rigurosamente, aparecía como un peligro social, porque fortalecía con una justificación religiosa el abandono de los perezosos y de todos los enemigos del esfuerzo. Por eso las autoridades eclesiásticas se vieron estimuladas a ejercer su represión por aprobaciones que no eran todas de Iglesia. Además, los *Espirituales*, no obstante numerosas ejecuciones, que se prolongaron hasta la primera parte del siglo xiv, cuando Juan XXII hizo quemar a 114 de ellos, causaron, si no graves inquietudes, por lo menos disgustos muy irritantes a los clérigos en funciones. Obstinadamente, fueron la condenación viviente del régimen clerical que adulteraba la Iglesia de Cristo, y su influencia fue grande en la génesis de más de una herejía, aunque, por sí mismos, evitasen de ordinario el *error* dogmático. Sobre todo, hicieron que cobrara arraigo en el pueblo la idea de la reforma necesaria de la Iglesia por la vía de un retorno a la vida apostólica.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> La persistencia de la influencia de Joaquín de Fiore, por lo menos de su teoría de las tres edades, es uno de los

Las espantosas profecías y las esperanzas idílicas de los *Espirituales* no podían, empero, satisfacer a los hombres que la dialéctica de la Escuela había acostumbrado a no creer nada sin razonarlo. La Escuela tuvo, pues, también sus místicos, pero organizaron su especulación y disciplinaron sus impulsos. Se manifestaron en el ocaso de la escolástica, en el siglo xiv e inclusive en el xv, y, al parecer, fueron producto original de Alemania y de los Países Bajos:<sup>5</sup> el *Maestro Eckart* (f 1327), *Juan Tauler* (f 1361) y *Enrique Suso* (f 1366) sus discípulos; el autor desconocido de un libro intitulado *Teología Alemana*, que Lutero acogió muy bien y editó, *Juan Ruysbrreck* (f 1381), *Dionisio el Cartujo* (f 1471), *Tomás de Kempis* (f 1471), presunto autor de la *Imitación de Cristo*, son los más conocidos. No quiero decir, de ningún modo, al nombrarlos del principio al fin, que se parezcan todos y formen un grupo; no obstante, es difícil negar el parentesco de los cinco primeros, a

fenómenos más curiosos de la historia del misticismo cristiano; no estoy seguro de que hoy esté totalmente agotada. De todas maneras, todavía viven hombres que pudieron conocer a un profeta *espiritual*, un tal Pedro Vintras, contra-maestre de una fábrica de papel próxima a Bayeux, que, en 1840, se puso a predicar la inauguración de la tercera era del mundo y el reinado del Espíritu Santo. El *Evangelio eterno* lo había trastornado. Tuvo éxito, mucho, y ni siquiera le faltó el de dos condenaciones pontificales; añadió a esto numerosas sentencias conciliares y cinco años de prisión, con que lo penó un tribunal correccional, por estafa, en 1843. No estoy seguro, por lo demás, de que los haya merecido. La secta se extinguió poco a poco en los primeros años del Segundo Imperio.

<sup>5</sup> Sin embargo, hubo místicos escolásticos en otras partes, como *San Buenaventura* (t 1274) en Italia, o *Juan Gerson* (t 1429), en Francia, pero no se salieron de la ortodoxia. Sobre los alemanes que nos interesan aquí, véase de H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, París, 1900 y de H. Lichtenberger, *Suso*, ap. en la *Revue des Cours et Conférences 1910-1911*, núms. 1, 2, 4, 5, 21, 30 y 32 y *Le mysticisme de Maître Eckart*, ap. en *Vers l'Unité*, núm. 1, septiembre de 1921.



quienes la sutil influencia neoplatónica inclina más o menos al panteísmo.

Ya no se trata, pues, de adversarios de la Iglesia; Eckart, Tauler y Suso son dominicos; Ruysbrceck es prior de un importante convento; todos pertenecen a las órdenes. Y, si la vida que lleva el clero no merece su aprobación, no es su reforma lo que los inquieta. Se elevan por encima de esas contingencias y sólo comprometen la inmovilidad dogmática, la pretendida y teológicamente admitida perfección de la creencia; por eso, la herejía los acecha. Eckart, por ejemplo, medita habitualmente sobre la esencia divina, sobre las relaciones entre Dios y el hombre, sobre las facultades, los dones y las operaciones del alma, sobre el retorno a Dios de todas las cosas creadas. Trata estos temas con los procedimientos de la Escuela y los organiza en una construcción que no desaprobó ningún maestro escolástico. Ese acuerdo entre la mística y el método de exposición aristotélica no puede sorprendernos, pero sea lo que fuere lo que pudiese decir y tal vez creer de la perfecta corrección de su ortodoxia, Eckart se evade de la constricción de la regla de fe para llegar a una especie de filosofía cósmica singularmente inquietante. Lo es tanto más cuanto que su autor, predicador famoso, la emplea en sermones y la propaga en lengua vulgar entre los laicos y los simples.

Las autoridades eclesiásticas no tardaron en conmoverse y si el espíritu de autonomía y de solidaridad de la orden de los Predicadores no hubiera retardado y obstaculizado la investigación emprendida por el arzobispo de Colonia, Eckart habría conocido probablemente disgustos más graves que la obligación a que se vio reducido, en vísperas de su muerte, de dar a sus auditores explicaciones muy semejantes a una retractación, sobre algunas de las opiniones que le reprochaban. Después de su muerte el arzobispo de Colonia condenó 28 proposiciones extraídas de sus obras y, yunque suavizando la sentencia, Juan XXII

la confirmó sustancialmente, en 1329. Tauler y más todavía Ruysbroeck encontraron también contradictores, más bien acusadores; pero, en el dominio en que se acantonaban, por razón de la sutileza, de la subjetividad de sus tesis, a menudo imposibles de fijar con rigor y certeza, la defensa era fácil, y, con la ayuda de su real talento y la evidencia de sus buenas intenciones, hallaron defensores y garantes.

De su actividad, muy curiosa a veces en el detalle, nos basta consignar aquí la demostración —que suministró en forma notable— de la impotencia de la teología oficial para impedir el movimiento del sentimiento religioso en el campo de la especulación mística y aun entre aquellos que hacen profesión de instruir al pueblo.

En el otro extremo de la escala mística encontramos a los *Flagelantes*. En 1260, en la región de Perusia, se ven aparecer las primeras procesiones de esos iluminados rudos, que se imaginan apaciguar a Dios y preparar la liberación del mundo agobiado por el pecado desgarrándose la espalda a latigazos. La fecha de su aparición casi bastaría para señalar su dependencia primera de las predicciones *espirituales*, a las cuales se vinculan directamente al principio y luego indirectamente, porque los accesos de la manía flagelante, como la determinación mística de Joaquín, coinciden con calamidades públicas. La *Peste negra*, por ejemplo, a partir de 1347, provoca grandes epidemias de esta fiebre de arrepentimiento. Alemania, Hungría, Holanda, Flandes, todo el este de Francia, después Italia, ven circular bandas de penitentes que van por las ciudades y los campos, entonando cánticos y flagelándose los unos a los otros durante treinta y tres días y medio; tiempo que se juzga necesario para la purificación del alma.

De camino, matan a los judíos y demuestran sus sentimientos hacia el clero robando los bienes de la Iglesia y maltratando a sus poseedores. Los mendicantes, que procuran contrarrestarlos, se ven a veces envueltos

en sus violencias. Hacen circular cartas, llegadas, como dicen y creen, del cielo, que los aprueban y justifican. El Papa Clemente VI se conmueve, después que una banda da una representación en Aviñón, y ordena, por bula del 20 de octubre de 1349, la disolución inmediata de tales asociaciones; los recalcitrantes irán a la cárcel. Y hubo recalcitrantes, en efecto, que sufrieron valientemente diversos suplicios, porque las autoridades del siglo apoyaron a las de la Iglesia para suprimir aquellas cofradías revoltosas. Lo más curioso, a primera vista, es que encontraron defensores, o por lo menos jueces indulgentes en el alto clero: en 1417 todavía, San Vicente Ferrer se pone a la cabeza de un levantamiento de flagelantes y se necesitó nada menos que la opinión del concilio de Constanza para hacerlo renunciar a esa enojosa iniciativa.

En el fondo de la agitación de aquella gente —y esto es lo interesante para nosotros— hay evidentemente una vigorosa hostilidad contra la Iglesia establecida; además de creer que no realiza su misión divina, ven en ella el principal obstáculo al advenimiento de la esperada era de bienaventuranza.

### III

En la Edad Media se producen además numerosos movimientos *heréticos*, o juzgados como tales, nacidos en el pueblo de un sentimiento análogo.<sup>6</sup> No se propagan o no duran, bien por razón de la insuficiencia propia de sus promotores, bien porque la resistencia eclesiástica se organiza rápidamente y corta su expansión, o bien por cualquier otra razón; pero no son menos característicos de la disposición, bastante difundida en, las masas populares, a levantarse contra el clero.

La serie comienza con el siglo xn, porque hacia 1106

\* Véase, *Histoire de Vinquisition*, de Lea, t. I, p. 71 y s. de la traducción francesa, París, 1900.

se ve en las diócesis alpestres de Gap, de Embrun y de Die, a un cierto Pedro de Bruys sembrar ideas singularmente audaces: la salvación de cada hombre sólo depende de sus méritos personales; obras y sacramentos son inútiles e ilusorios; Dios escucha las peticiones de los justos en cualquier lugar que estén; no tienen ninguna necesidad de dirigírselas desde una iglesia. No nos sorprende que semejante blasfemo haya terminado en la hoguera (en Saint-Gilles, en 1126). Sin embargo, los temas enunciados por él serán a menudo continuados y desarrollados por herejes, diversos en apariencia, pero sin duda determinados frecuentemente los unos por los otros, en los siglos XII, xiii, xiv y hasta en el xv.

Entre los rebeldes no son raros los extravagantes, como *Tauchelm* en los Países Bajos, que desposa a la Santísima Virgen, o aquel *Eon de Loudéac*, llamado de la Estrella, quien pretende ser Hijo de Dios; y como los sectarios que explotan, *a pesar de ella*, las virtudes de cierta *Guillelma*, en Milán, hacia 1276; la consideran una encarnación del Espíritu Santo y profesan que su cuerpo, en virtud de la consubstancialidad de las tres personas, es la propia carne de Cristo. Piensan en fundar una Iglesia nueva sobre la revelación traída por ella, con escrituras, oraciones, un clero de nuevo modelo y una papisa: ésta es una religiosa llamada Manfreda que dice misa públicamente el día de Pascua de 1300. Por delirantes que nos parezcan estos renovadores, no encuentran por eso menos partidarios que creen en ellos hasta en la hoguera; y no debemos pensar que solamente se re-elutan entre los ignorantes y la gente humilde; grandes familias de Milán se adhirieron a las locuras de la secta de Guillelma.

El éxito de algunos de estos agitadores religiosos constituye un peligro muy serio para el clero de los países en que aparecen y prueba asimismo la impopularidad de la Iglesia. Por ejemplo el de aquel Enrique, monje de Lausana, que, a partir de 1115, pre-

dica, en todo el oeste de Francia, contra el lujo y la vida secular del clero, luego contra los diezmos, las ofrendas, los sacramentos y las iglesias. En el Mediodía, hace falta nada menos que una misión de San Bernardo para combatirlo. Muere en prisión hacia 1149, pero ha despertado el entusiasmo de numerosos fieles, sobre todo mujeres, y sus partidarios prolongan por largo tiempo su acción. Otros, como los *Hermanos apostólicos*, surgidos, a fines del siglo xm, del misticismo elemental de un cierto *Gerardo Segarelli*, de Parma, y llevados al *joaquinismo* por Fra Dolcino, después de haber emigrado a Alemania, a Francia y hasta a España, terminan en la alta Italia por tomar las armas para sostener sus reivindicaciones contra la Iglesia establecida y sobre todo para escapar a sus rigores. Es necesaria una pequeña cruzada para reducirlos en el monte Zabel, cerca de Vercelli, en 1307.

Todavía no he hablado más que de los movimientos de mediana duración y de corto alcance práctico, que presentan para nosotros tan sólo el interés de revelarnos la casi incesante agitación *anticlerical* de hombres a quienes podría creerse sometidos a la obediencia y al respeto de la Iglesia. Hay otros más amplios y orofundos: todos se inspiran en un odio irreductible a la Iglesia establecida; todos, como reacción contra la vida lujosa y disoluta de los clérigos, caen en el ascetismo. Ese es su doble rasgo común, al que se añaden, para cada uno, particularidades de creencia o de práctica más o menos originales y que los sumen más o menos en la herejía. Me detendré aquí, naturalmente, sólo en los más característicos de esos movimientos del sentimiento contra el gobierno de la religión y su regla de fe.<sup>7</sup>

El más poderoso de todos es el de los *cataristas* que

<sup>7</sup> *Hist. de Vinquisition*, de Lea, t. I; de Luchaire, *Innocent III, la croisade des Albigeois*, París, 1905; de Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV<sup>e</sup> siècle*; de Osborn Taylor, *The medieval mind, a history of the development of thought and émotion in the Middle Ages*, 2 vols., Londres, 1911.

tratan de restaurar el antiguo rival del cristianismo: el maniqueísmo. Perseguido con ardor, obligado a enmascararse durante los dos últimos siglos del período antiguo, el maniqueísmo no había desaparecido; había permanecido en el Imperio de Oriente como una epidemia aletargada a la que cualquier ocasión favorable despierta, y, de cuando en cuando, reaparecía, más o menos disfrazado, en tal o cual secta. Una de ellas, la de los paulicianos, nacida obscuramente en Armenia, a mediados del siglo vn, introducida y luego expandida, a pesar de una bárbara represión, en el Imperio bizantino, en los siglos vin y ix, prodigiosamente vivaz y activa, representa, según todas las apariencias, el puente que une al maniqueísmo antiguo con el catarismo medieval. En todo caso, la doctrina de los albigenses, los mejor conocidos de los cataristas, parece, en cuanto a todo lo esencial, semejante a la de los paulicianos. Desde fines del siglo x se comienzan a ver cataristas en Champagne; al iniciarse el siglo XI, empieza el rigor contra ellos en Italia, en Cerdeña, en España, en Aquitania, en el Orleanesado, en Lieja; poco después se manifiestan otros focos en el norte de Francia, en Flandes, en Alemania, en Inglaterra, en Lombardía; al comienzo del siglo xii, en Bretaña, en Lorena. La cristiandad toda parece atacada, pero el mal es profundo especialmente en el sudoeste de Francia y en el norte de Italia. Al parecer, Alemania e Inglaterra sólo llegan a ser ligeramente dañadas. Con diferencias de detalle de un grupo a otro, el fondo de la doctrina parece igual en todas partes.

Se apoya en los postulados esenciales del maniqueísmo, especialmente en el de la lucha eterna del bien y el mal, de la oposición de materia y espíritu, y también en la afirmación de que la Iglesia católica es la *Sinagoga de Satán* y ha traicionado la Verdad divina; sus dogmas fundamentales, Trinidad, Encarnación, Resurrección, Ascensión, son otros tantos errores que extravían la piedad; sus sacramentos, su misa,

su culto de los Santos, de la Virgen, de las reliquias, su veneración de la cruz y de las imágenes, su agua bendita, sus indulgencias, son otras tantas prácticas supersticiosas, vanas o perjudiciales. Además, su complacencia en los goces carnales en todas sus formas es una abominación, porque el cristiano cabal odia la carne y sus obras y, para su alimentación, debe abstenerse de todo lo proveniente de la generación animal;<sup>8</sup> sus espantajos: el infierno y el purgatorio, son invenciones absurdas, porque es en la tierra donde el alma sufre su infierno, mientras vive, en encarnaciones sucesivas y hasta su purificación perfecta, encerrada en la prisión de la carne. Frente a esta falsa Iglesia que traiciona a Dios, se levanta la verdadera, la pura, la *calarista*, que lo sirve "en espíritu y en verdad".

Una doctrina tan severa no podía evidentemente ser impuesta a todo el mundo y, como los maniqueos, los cataristas distinguían entre los *Perfectos*, que la seguían al pie de la letra, y los *Auditores*, que la admiraban a cierta distancia. Pero, además de implicar un renunciamiento a todo aquello que la ortodoxia consideraba como lo esencial de su fe, lo que ya sobrepasa ordinariamente las fuerzas del común de los hombres, no se comprendería que haya sido tomada en consideración solamente por las poblaciones del mediodía de Francia, enamoradas de sus comodidades y poco inclinadas por naturaleza al ascetismo, si no viéramos en la complacencia con que la aceptaron una reacción contra el sacerdotalismo romano. Se tiene la convicción profunda, difundida por doquier, de que ha fracasado en su tarea y pronto será destruido.

<sup>8</sup> Esta doctrina es una consecuencia de la creencia en la transmigración de las almas, las que pueden, al dejar el cuerpo de un hombre, pasar al de un animal. Un buen medio para desenmascarar a un catarista, con frecuencia empleado en el siglo xni, es el de darle a desangrar un pollo. Por una inconsecuencia que no es única en el catarismo, los peces y los reptiles son puestos aparte de los animales y es lícito matarlos.

Inocencio III no vacila en repetirlo en sus cartas: la causa principal del éxito del albigeísmo es el descrédito en que ha caído el clero por su propia culpa.

El Mediodía francés poseía, en verdad, una originalidad capaz sin duda de favorecer el arraigo del catarismo: no era intolerante; sus convicciones religiosas, acaso un poco vacilantes, al menos en sus modalidades precisas, no revestían esa apariencia de exclusivismo riguroso y funesto que habitualmente se veía en otras partes. Por ejemplo, soportaba de buen grado a los judíos, a quienes les concedía el derecho de poseer bienes raíces y el de abrir sinagogas. Por otra parte, los nobles de la región, por muy indulgentes que se mostraran con los cataristas o los valdenses, con los que nos encontraremos en seguida, no hacían jamás —excepto algunas de sus mujeres— profesión de adhesión a sus sectas y no escatimaban su protección a los monjes ortodoxos. Así, Raimundo VI de Tolosa, que a justo título pasaba por ser tan simpático a los cataristas, honraba mucho a los Hospitalarios y colmaba de favores a los Franciscanos. Su hija Raimunda era religiosa en el convento de Lespinasse. Estas contradicciones, un poco desconcertantes para nosotros, no chocaban en absoluto a aquellos meridionales un poco *dilettanti*; pero señalemos que nos impresionan solamente en los señores y que quizá eran de origen político; no prejuzgan nada de los sentimientos populares, seguramente más espontáneos y menos abigarrados.

Además, cuando vemos hacia el fin del siglo **XII**, en Lorena, a hombres de bien, bastante numerosos como para inquietar a Inocencio III, leer en lengua vulgar el Nuevo Testamento y los Salmos y desprestigiar abiertamente la ignorancia de los curas, nos damos cuenta de que están maduros para la herejía y lindan ya en el cisma, puesto que se predicaban unos a los otros y efectúan reuniones religiosas clandestinas. Los cataristas no eran generalmente muy doctos en ninguna ciencia, pero contaban en sus filas



con teólogos experimentados que escribían para su uso libros a su alcance y sobre todo una especie de pequeños *folletos*, como los llamaríamos nosotros, que pasaban de mano en mano y se distribuían con prodigalidad.

Es sabido cuánto le costó a la Iglesia deshacerse de los cataristas, desde comienzos del siglo xi hasta bien entrado el xiv.<sup>o</sup> Los esfuerzos del Papa a fin de atraer de nuevo a los descarriados mediante la persuasión hubieran sido probablemente vanos y el Mediodía francés hubiese escapado a su dominación, sin el llamado que hizo al brazo secular, en forma de la espantosa cruzada contra los albigenses (1209-1229). La activa propaganda de los Hermanos Predicadores explotó la victoria y una persecución metódica de los mantenedores de la secta, primero bajo la dirección de los obispos, luego bajo la de la Inquisición dominica, mucho más eficaz, la consolidó. Solamente por la matanza y la violencia y luego por el terror organizado fue vencido el catarismo. "*¡Es necesario, escribía Inocencio III en 1207, que las desgracias de la guerra los restituyan (a los albigenses) a la verdad!*" Es probable que más de uno se convirtiera sólo de dientes para afuera.

Se ha confundido con frecuencia a los valdenses con los cataristas; es un enojoso error, pues no tienen el mismo origen ni la misma doctrina; se parecen solamente por su odio a la Iglesia oficial y por la persecución con la que, igualmente, les pagó. Los valdenses consideraron siempre a los cataristas no como hermanos sino como herejes, a los que había que predicar y tratar de convertir.

El iniciador del movimiento valdense, un rico comerciante de Lyon llamado Pedro Valdo (f 1197), no tenía la intención de caer en la herejía, ni tampoco en el antisacerdotalismo. Hay cierta relación

<sup>o</sup> **Queman a 13 cataristas en Orleáns en 1017; es la primera mención que tengamos de una persecución contra la secta.**

entre su *vocación* y la de San Francisco de Asís. Habiéndose hecho traducir los Evangelios y extractos de los Padres, juzgó conveniente conformarse a sus enseñanzas; vendió sus bienes, dejó a su familia y se fue por los caminos, predicando, según creía, al igual que los Apóstoles (hacia 1170). En seguida, como acontecía siempre en aquel tiempo, en que el contagio mental se ejercía con ingenuidad particular, tuvo imitadores y discípulos; se los llamó los *pobres de Lyon*.

La excelencia de sus intenciones estaba fuera de dudas, pero su teología dejaba naturalmente que de-sear y, si su ejemplo bastaba ya para provocar comparaciones ofensivas para el clero, su actitud y sus propósitos para con él no podían seguir siendo benévolo mucho tiempo; les trajo muy pronto serias dificultades. Probablemente habrían necesitado algún tiempo para comprender bien la causa de ellas y, en varias oportunidades, los vemos solicitar la aprobación del Papa, mientras los obispos en contacto con ellos los excomulgaban. Lucio III, cansado de su obstinación, los excomulgó a su vez, en 1184; se mostraron muy sorprendidos y no quisieron creerse separados de la Iglesia.

Sin embargo, poco después se apartan gravemente de su disciplina y hasta de sus creencias, solicitados como están por las tendencias constantes de todos los hombres que, en aquel tiempo, caen en la oposición al clero. Reclaman el derecho a predicar para los laicos y las mujeres; niegan la eficacia de las misas, ofrendas y plegarias por los muertos; algunos discuten la existencia del purgatorio y profesan que es inútil ir a la iglesia para rogar a Dios. Especialmente, sostienen que un mal sacerdote no puede administrar un sacramento válido, proposición que niega nada menos que las gracias perdurables del sacramento del *orden* y destruye el privilegio fundamental de la Iglesia. Rechazan asimismo las *obras* que no constituyen piedad, arrepentimiento y justicia y sólo le reconocen

a Dios el derecho de perdonar. Por otra parte, se afirman en su convicción de que la Escritura es la única ley del cristiano y levantan sobre ella una moral tan severa que los obliga a establecer también a ellos, en su secta, la distinción entre el *fiel* y el *perfecto*, existente entre los cataristas. A esta moral es a la que con mayor fuerza se apegan; mueren con entereza para no negarla y sus adversarios intentan en vano mancharla arrojando contra ella las acusaciones innobles —siempre las mismas— que los ignorantes de todos los tiempos y todos los países están dispuestos a aceptar contra las sectas que se ocultan.

Al parecer, los valdenses casi no atrajeron más que a gente humilde, pero se hicieron de muchos adeptos y rápidamente. La secta se propagó de un extremo al otro de Europa: contra ella se organizó la primera legislación secular de represión de esa época, la de Alfonso II de Aragón (fines del siglo xn). Más tarde la Inquisición se ocupó constantemente de los valdenses y, como era de esperar, encontró en los diversos grupos de sus adeptos opiniones, doctrinas y hasta prácticas bastante diferentes, pero todos caían bajo el golpe de sus rigores, porque todos se apartaban de la obediencia debida a la Iglesia. Por vigorosa que fuera, la represión no logró exterminarlos y su historia, prolongada a través de toda la Edad Media, no está cerrada hoy, puesto que aún existen unas cincuenta comunidades en Italia y asociaciones importantes en América y en Inglaterra. Entretanto, la mayor parte se unirán, en fechas diversas, a las organizaciones culturales de los protestantes; los grupos más compactos se han conservado en el curso de los tiempos en los valles de los Alpes, en el Piamonte y en Saboya.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> **Bibliografía en el artículo *Waldenses de la Catholic Encyclopaedia*, t. XV, p. 530.**

## IV

Cuando se estudia un poco la historia religiosa de la Edad Media, sorprende verdaderamente el número de sectas engendradas por la reacción del sentimiento religioso a la constricción eclesiástica. Unas tratan de hacerse tolerar por la Iglesia que algunas veces consiente, *neutralizándolas* como lo había hecho con San Francisco. Por lo demás, su sumisión primera las libra muy imperfectamente de las *caídas* ulteriores en la herejía que las aceeha. Las otras rompen lanzas desde el principio con la autoridad eclesiástica y establecen una dogmática revolucionaria frente a la ortodoxia.

En la primera categoría se encuentran, por ejemplo, los *patarinos* de Milán (siglo xi), que hacen la guerra a los clérigos concubinaros y simóníacos, lo que los hace acreedores a los favores del Papa; o las *beguinas*, piadosas mujeres que, a iniciativa de Lamberto de Begue, de donde les viene el nombre (fines del siglo xn), viven en común sin ser monjas y llevan una existencia piadosa y caritativa en las *Casas de Dios*; las más pobres mendigan para asegurar su subsistencia. Esta semi-separación del mundo las inclina a veces a una semi-separación del clero secular y esta tendencia se manifiesta sobre todo en las asociaciones de hombres que, al promediar el siglo xm, se organizan sobre el modelo de los *béguinages*, a los que se llama *begardos*. Algunos de ellos fraternizan en mayor o menor grado con los *Hermanos del libre Espíritu*, o, más tarde, se adhieren a la teología del Maestro Eckart; su doctrina es, pues, muy sospechosa. La mayoría piensa, sin duda, correctamente en cuanto a la fe, pero también ellos aspiran a la vida evangélica y reclaman un clero pobre. Por eso el Papa, los obispos y la Inquisición se ponen de acuerdo pronto para perseguirlos a todos indistintamente, si es menester con la colaboración de los seculares, especialmente en el siglo xiv. Por otra parte, son

maestros en el arte del disimulo y, si se alcanza sin dificultad a los que están agrupados, los aislados y los mendicantes escapan fácilmente a las persecuciones. Esta cuestión de los begardos es una de las mayores preocupaciones de la Iglesia, cuando el papado reside en Aviñón. Las *cofradías* responden tan bien a la necesidad profunda del sentimiento religioso de dilatarse libremente fuera de los marcos rígidos en que el clero quiere mantenerlo, que, en cuanto una de ellas queda irremediablemente comprometida, o es proscripta por la Iglesia, se constituye de inmediato otra parecida. Es así como, en los siglos xiv y xv, se propagan, como lo hicieron los begardos, los *Hermanos y las hermanas de la vida común*, surgidos de la iniciativa de Gerardo Groóte de Deventer (f 1484). Sostenidos por los partidarios de la reforma de la Iglesia, como Pedro de Ailly y Juan Gerson, trabajaban por ella, en sus casas comunes y en las escuelas populares que fundan, al mismo tiempo que reaccionan contra el racionalismo escolástico mediante un retorno a las Escrituras, a San Agustín, a San Bernardo y al misticismo. De su ambiente sale la *Imitación* (hacia 1421), que propone como regla esencial de toda vida religiosa meditar la vida de Jesucristo, conformarse a su espíritu y a su ejemplo, y que declara: "*los discursos sublimes no hacen el hombre justo y santo*". "*¿De qué os sirve, dice (1, 3), razonar profundamente sobre la Trinidad, si no sois humildes y, con ello, disgustáis a la Trinidad?*"... "*Vanidad de vanidades, todo no es más que vanidad, fuera de amar a Dios y servirlo sólo a ¿?*" Se comprende que los hombres que vivían con ese espíritu hayan sido rudamente atacados por los dominicos, hijos espirituales de Santo Tomás, y asimismo que sus tendencias, por lo menos, parecieran singularmente peligrosas a más de un político de la Iglesia. Se comprende igualmente que muchos de ellos se hayan adherido a la Reforma protestante en cuanto se manifestó y de la cual son, espiritualmente, los precursores.

Pero, a decir verdad, no entran en rebeldía con la Iglesia, cuyos clérigos siguen siendo *oficialmente*, en la mayor parte de los casos, sus consejeros y sus guías.<sup>11</sup>

Es totalmente opuesto el caso de los *Hermanos del libre Espíritu* y de los *ortlibianos* (nombre derivado del de cierto Ortlieb de Estrasburgo, condenado por Inocencio III), que se asemejan mucho y quizá se confunden. Se ha supuesto, con cierta verosimilitud, que su doctrina representaba una transformación popular del neoplatonismo, de tendencia panteísta, fundamental en la especulación metafísica de la Edad Media, y que veían no directamente, ni siquiera en los escritos del seudo Dionisio, sino a través de la teología de Amalrico de Béne, con el que nos encontraremos en seguida. Sea como fuere, esos hombres reemplazan en su vida el magisterio de la Iglesia por las sugerencias directas del Espíritu Santo. Y, como el Espíritu no podría equivocarse, las consecuencias de ese principio inicial muestran ser de inmediato muy revolucionarias. El hombre guiado por el Espíritu no necesita vigilancia de nadie y, *haga lo que haga, no puede errar*; confina, propiamente, con Dios mismo. De este modo, no es solamente la Iglesia, sus sacramentos y sus prescripciones de disciplina y aun sus constricciones dogmáticas lo que se torna superfluo, es Cristo encarnado el que pierde toda significación positiva y son las Escrituras las que pierden todo interés. Lo que nos dice de todo esto la Iglesia oficial ofrece abundante materia para la meditación simbólica, pero no podría aspirar a ninguna *reali-*

<sup>11</sup> Más de una vez la Iglesia ha conseguido atraer y volver en su provecho iniciativas que, en su sentido original, no le eran favorables; como ya dije, éste fue el caso del movimiento franciscano; lo fue igualmente el de la tentativa de Juan Colombini de Siena, no sin analogía con la de P. Valdo, pero a la que pusieron dique a tiempo las autoridades clericales, y terminó sencillamente en la fundación de una congregación caritativa, la de los *jesuatos*, en 1367.

*zación* positiva; una vida austera, aun ascética, es la única vía saludable que puede seguir el hombre.

En verdad, la antigüedad cristiana ya había conocido doctrinas de ese género, que hacían del hombre *inspirado* el señor de su propia conducta en el mundo, y, en rigor, el señor del mundo; pero en aquellas edades remotas no tenían a su disposición los medios de expansión que ofrecían las innumerables asociaciones piadosas de los siglos xm y xiv; no respondían en absoluto a ciertas aspiraciones muy generales de su tiempo; no hallaban el auxilio oportuno del profundo descontento que arrojaba a muchos fieles contra sus pastores; sobre todo, no se enfrentaban con una Iglesia tan *absorbente* de toda personalidad piadosa como la de la Edad Media. No habían, pues, hecho casi más que agregar algunos números a los *catálogos* de los heresiólogos; en ese momento, se convertían en un serio peligro eclesiástico y social. Sus mantenedores se infiltran en todos los países del norte de Europa en el siglo **XIV** y forman como una gran sociedad secreta que, por lo demás, no es perfectamente uniforme en sus creencias y que no excluye las iniciativas particulares, pero que, en todas partes, socava la Iglesia y la ortodoxia, burlando casi siempre a la Inquisición. No es medio suficiente para combatirla y destruirla calumniar sus costumbres y acusarla de todas las ignominias.

Sólo puedo dar aquí una idea muy sumaria y muy vaga de la agitación multiforme y tan extendida que hostiga sin tregua a la Iglesia, precisamente en los tiempos en que parece ser más completamente dueña del pensamiento y de la conducta de los hombres. Lo dicho ha dejado entrever únicamente algunos de los aspectos de esa formidable oposición; hay otros no menos interesantes y que nos muestran a la reflexión filosófica y a la ciencia puramente humana en rebeldía contra la dogmática ortodoxa y el conocimiento revelado.

## V. LA OPOSICIÓN A LA IGLESIA EN LA EDAD MEDÍA.

### LAS REACCIONES DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO, DEL ESPÍRITU CIENTÍFICO Y DEL PENSAMIENTO LIBRE

- I.—*El pensamiento religioso independiente.*—La doctrina de Amalrico de Béne.—Su condenación por diversos concilios.—Su extensión.—La influencia de Averroes.—Caracteres generales de su doctrina.—La resistencia de la Iglesia.—Su insuficiencia y sus capitulaciones.
- II.—*La ciencia en forma de ciencias ocultas.*—La opinión corriente a su respecto.—Incertidumbre primera de la doctrina de la Iglesia.—Ésta se precisa en el sentido de la credulidad y del rigor a partir del siglo xm.—Influencia del papado.—Papel de la Inquisición, que hace de la hechicería una herejía.—Deplorables consecuencias de esta política de la Iglesia.
- III.—*La ciencia propiamente dicha.*—Lo que es en la Edad Media.—La influencia de Aristóteles podría desarrollarla.—El ejemplo de Rogelio Bacon.—Se adelanta al porvenir y queda perdido para su tiempo.—*El pensamiento libre.*—Existe en la Edad Media.—Dentro de qué límites.—La vigilancia de la Iglesia sobre los libros.
- IV.—*Los medios de acción de la Iglesia contra sus enemigos.*—La excomunión.—El llamado al brazo secular; por qué responde: la herejía es un peligro social.—Desarrollo de la intolerancia en la Iglesia.—Organización de la Inquisición.—Sus procedimientos y su espíritu.—¿Le ha rendido servicios a la religión?
- V.—*Conclusión sobre el estado de espíritu del pueblo en relación con la religión y la Iglesia.*—Peligros que encierra la evolución propia de la Iglesia.

#### I

Es notable que el mayor número de las herejías doctrinales serias surgidas de los medios intelectuales en la Edad Media tomen forma panteísta y se presenten como reacciones del viejo espíritu neoplatónico descubierto de nuevo, bien en los escritos de Escoto Erígena, bien en los de los doctores árabes.



En el amanecer del siglo XIII un teólogo de París, muy estimado, llamado Amalrico de Bene (f 1204), tomó del *De divisione naturce*, de Escoto Erígena, la inspiración de ideas enteramente subversivas.<sup>1</sup> No solamente declara que Dios y el Universo son un solo Todo, que todas las cosas están en Dios, como Dios en todas las cosas, lo que restaura el panteísmo, sino que rechaza toda la soteriología de la Iglesia, imaginándose que después de haber conocido el reinado del Padre y luego el reinado del Hijo, el mundo está ahora en el del Espíritu Santo, encarnado en cada hombre. Cada hombre es, pues, miembro de Dios y lleva en sí su guía divino. Entonces, ya no son necesarios los sacramentos, la ley eclesíástica, ni tampoco la ley evangélica, ni la determinación externa del bien y del mal. Al parecer, Amalrico iba más lejos todavía, o, por lo menos, sus discípulos fueron más lejos: hasta negar la supervivencia del hombre y la resurrección y, por consiguiente, la existencia del paraíso y del infierno, los que deben buscarse en la tierra, en la calma o en la turbación del alma, en el reposo del conocimiento o en la estéril agitación de la ignorancia.

Estas ideas, en las que se cruzan las influencias de la especulación de Erígena y las de la mística de los *Espirituales*, fueron condenadas por diversos concilios (en París, en 1209 y en Letrán en 1215) y las ejecuciones comenzaron en París, a consecuencia de la decisión conciliar: una decena de fieles de Amalrico fueron quemados. Además, se prohibió severamente leer en público o en privado los escritos de Aristóteles, por los que Amalrico pretendía justificar sus audacias heréticas. Más tarde (1225) Honorio III ordenó todavía destruir el *De Divisione naturce* de Erígena, que parecía ser su fuente primera. No obstante, los partidarios de Amalrico se multiplicaron; sus doctrinas ganaron adeptos entre los clérigos y

<sup>1</sup> Véase Delacroix, *Mystiques*, p. 32 y s.; Ueberweg, *Gesch. der Pkiosophie*, t. II, p. 222 y s.

contaminaron cierto número de conventos. Por otra parte, se adaptaron a las necesidades de distintos ambientes populares, para los que redactaron en lengua vulgar pequeños escritos de propaganda fáciles de comprender; este esfuerzo parece especialmente interesante viniendo de herejes engendrados por la Escuela. A fines del siglo, sus doctrinas reaparecen en *Simón de Tournay* (f 1293). Generalmente, es difícil distinguirlos de los ortlibianos y de los "Hermanos del libre Espíritu y subsisten a su lado, practicando más o menos con ellos la endosmosis doctrinal.

Otro gran peligro amenaza a la Iglesia en el segundo cuarto del siglo xm; proviene de la influencia del filósofo árabe Averroes, que sacó de la filosofía de Aristóteles y sobre todo de sus comentaristas árabes, una especie de materialismo trascendente muy temible.<sup>2</sup> Afirma que todas las religiones son obras humanas y, en el fondo, equivalentes; se elige entre ellas por razones de conveniencia personal o de circunstancias. Al mismo tiempo, destruye la creencia en la creación *ex nihilo* y en la resurrección; niega la realidad de la vida futura personal y reduce la Providencia a una finalidad muy vaga. Cuida, sin duda, de distinguir entre la fe y la razón, pero es para oponerlas una a la otra y aceptar que, sobre el mismo punto, pueda concluirse *en fe* en un sentido y *en razón* en otro. Es claro que semejantes conflictos dejan mal parada a la fe. Esas tesis encuentran partidarios más o menos decididos y más o menos completos, pero numerosos, en las Escuelas y provocan allí, todo a lo largo del siglo xm, una serie de *questiones* que preocupan mucho a las autoridades eclesiásticas. Ejercen igualmente grandísima influencia en los países en contacto con los árabes, España e Italia. El famoso cuento de *Los tres anillos*, de Boccaccio, es desde ese punto de vista, muy característico y no lo

<sup>2</sup> Véase, Renán, *Averroes et FAverroisme*, París, 1882; Mandomet, *Siger de Brabant et FAverroisme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Friburgo, 1899,

es menos la indignación de Petrarca, que atribuía a la acción del averroísmo el indiferentismo en boga que veía en la República de Venecia.

Algunos, imbuidos de *modernismo*, declaran hasta en las Escuelas de París o de Oxford, que la filosofía debe ser independiente de la teología y que además la fe cristiana es un obstáculo para el progreso del saber. Y mientras el arzobispo de París, Esteban Tempier, condena 919 *errores* de los averroístas, en 1277, y el arzobispo de Canterbury y la Universidad de Oxford siguen su ejemplo, se organiza una especie de cruzada entre los doctores ortodoxos contra la nueva *incredulidad* que desciende de las Escuelas a las clases bajas, en forma de un grosero materialismo; tanto que preocupará a la Inquisición, por ejemplo en Carasona y Pamiers, a principios del siglo xiv.

Por lo demás, esta *cruzada* intelectual no tiene mucho mayor éxito que las otras; algunos doctores, como el famoso Raimundo Lulio (f 1315), se dejan contaminar por las doctrinas que intentan destruir. Ninguno encuentra argumentos decisivos contra el averroísmo y termina por imponerse con la tolerancia, inconcebible por otra parte, de la Iglesia, ya encerrándose en pequeños cenáculos (verbigracia en Padua y en Bolonia), ya esfumándose, bajo apariencias tranquilizadoras, en un sincretismo bastante sorprendente. Se combinan en él las especulaciones del filósofo árabe, los postulados esenciales de la dogmática ortodoxa y divagaciones sobre la relación de las influencias astrales y el destino humano.

## II

La transición entre la filosofía de oposición a la Iglesia y la ciencia verdadera de igual tendencia queda así marcada por la *astrología* y las *ciencias ocultas*: la *magia*, añadiendo su empirismo que es la *hechicería*; porque, la magia es una empresa que quiere dominar y dirigir a la naturaleza, y tiene la pretensión

de conocer sus resortes secretos y los medios de ponerlos en acción.

Por lo demás, es un lamentable capítulo de la historia de la Iglesia el que nos relata su lucha contra las ciencias ocultas.<sup>3</sup> No tengo el propósito de narrarlo ni tampoco de resumirlo aquí y sólo quiero recordar lo que puede servir de ilustración de la conclusión a que trato de llegar: que bajo la apariencia de una dominación indisputable, el poder clerical durante la Edad Media está rodeado de adversarios de todo género. La creencia en la realidad de la ciencia mágica, en el valor de la astrología, en el poder de la brujería era una herencia de la Antigüedad; encontró adeptos en todos los pueblos; el *folklore* la alimentó con sus innumerables cuentos y se justificaba por esas numerosas pseudo experiencias que fortifican en los ignorantes la fe dogmática en lo absurdo. Hemos dicho repetidamente que la conquista de Occidente por el cristianismo no había destruido el antiguo fondo heterogéneo de diversas supersticiones. En este caso, se había transpuesto, en su mayor parte, adaptándose a la fe cristiana. Evidentemente, la astrología, que era la ciencia del porvenir buscada en la posición relativa de los astros, que tenían reputación de ejercer una influencia soberana sobre el destino humano, quedaba aparte, aunque se la pudiera vincular a la verdad divina, puesto que era Dios quien había creado el firmamento. Y, en efecto, varios altos dignatarios de la Iglesia, como el cardenal Pedro de Ailly, a fines del siglo XIV, no creyeron faltar a la ortodoxia preconizando y practicando lo que entonces se llamaba *astronomía judicial*. No ocurría lo mismo con la magia, que por más apegada a la religión cristiana que se proclamara, aseguraba hacer obrar al Diablo en persona, unas veces por fuerza, las más de las veces por pacto con él.

<sup>3</sup> De Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, Paris, s. f., 4 vol.; véase aquí los dos primeros; Lea, *Hist. de Vnquisition*, t. III, cap. VI y VII; Français, *L'Église et la sorcellerie*, París, 1910, los 3 primeros capítulos.

Durante largo tiempo la Iglesia, en la Edad Media, no tuvo doctrina muy firme respecto a la magia y hechicería y es también muy curioso que las tradiciones judías y romanas, tan temibles para los hechiceros y magos, no hayan fijado su opinión desde el primer momento. Tan pronto las autoridades eclesiásticas tratan de tonterías las prácticas de los magos, tan pronto las condenan como supervivencias de supersticiones paganas, tan pronto aparentan tomarlas en serio, como lo hacen generalmente todos los laicos en aquel tiempo; pero, aun en este caso, se contentan con usar contra sus adeptos censuras eclesiásticas ordinarias. A fines del siglo xn, parecen desinteresarse completamente del asunto. Era ésta una actitud muy prudente y el verdadero papel de la Iglesia era tratar de instruir a los ignorantes y a los tontos, que, divididos entre la confianza y el terror en lo concerniente a la magia y la brujería, pedían la hoguera para los hechiceros y los magos.

Por el contrario, a partir del siglo xm, cayó, con la Inquisición, en la más ciega credulidad y se dejó llevar hasta permitir, y luego alentar, una represión terrible que, sin embargo, multiplicó el mal en vez de remediarlo. Se da el caso todavía, en el siglo xrv, de que los hombres de buen sentido sean mayoría en una asamblea eclesiástica (el sínodo de Tréveris de 1310, o el concilio de Praga de 1349) y nieguen la realidad verdadera de todos esos temibles sortilegios, calificándolos, como conviene, de tonterías o de ilusiones. Tan saludables reacciones de la razón se hacen más raras y más débiles a medida que los torturadores arrancan a los miserables acusados confesiones más precisas y más horribles y que la autoridad suprema, el papado, adopta en el asunto una actitud más clara. Juan XXII, en el siglo xrv, e Inocencio VIII, en el xv, demuestran tener, respecto a las artes malditas, una credulidad y, en consecuencia, una ferocidad, que fijan definitivamente la actitud de la Iglesia. Por otra parte, desde tiempo atrás los doctores hacían coro a

la plebe y el propio Santo Tomás se tomó el trabajo de desenredar y de aclarar de manera concluyente la interesante cuestión de los *íncubos* y de los *súcubos*.

Desde 1320, por decisión de Juan XXII, y aparte de una corta suspensión de sus poderes en esta materia (de 1330 a 1374), la Inquisición reconoce crímenes de magia y hechicería y aporta para descubrirlos y castigarlos su método infalible y su celo mortífero. Algunos de sus miembros adquieren en esta especialidad una fama que todavía perdura, como el dominico *Sprenger*, que opera en Alemania en el último cuarto del siglo xv y cuyo *Martillo de las brujas* (*Malleus maleficarum*), aparecido en Colonia en 1489, se convirtió en el manual teórico y práctico del perfecto inquisidor en materia de hechicería.<sup>4</sup> La gloria de Sprenger se equipara, en los anales de la Inquisición alemana, a la del espantoso Conrado de Marbourg (f 1223) que se encarnizó con tanto rigor en los cataristas, los valdenses y otros herejes. Por otra parte, "tratada" por la Inquisición, la magia se convierte en *herejía*, y en la más temible de todas, asegura Sprenger, puesto que es nada menos que el culto del diablo opuesto al de Dios. Ya Conrado de Marbourg había descubierto, según decía, esta aberración en una secta más o menos vinculada con los Hermanos del libre Espíritu, a quienes llamaba *Luciferinos* y que envenenaba a la Alemania de su tiempo.

Lo que es mucho más cierto es que la autoridad de la Iglesia arraigó profundamente en la credulidad popular y en el pobre cerebro de los perturbados esta lamentable aberración de la hechicería. Ningún otro ejemplo vale más que este para probar cómo la Iglesia, lejos de dominar siempre con su verdad infalible los prejuicios y los errores de todos los tiempos, por el contrario, los ha tolerado y a veces con-

\* Fue a menudo reimpresso y, hasta su muerte, Sprenger lo completó y perfeccionó. La edición de Lyon (1669), la mejor, se compone de 4 volúmenes en 4\*.

solidado y justificado. En este materia, su *progreso* se produjo al revés, puesto que habiendo empezado por hacer un dogma de la creencia en la irrealidad de la magia-hechicería, terminaba considerando esta pseudo-ciencia como una herejía, es decir, autenticándola.

La vergonzosa llaga irá agrandándose sin cesar, especialmente en el siglo **XVI**, y será menester un prolongado esfuerzo de experiencia, de reflexión y de ciencia verdadera para curarla muy imperfectamente.<sup>4</sup> Los males de toda clase y especialmente los horribles sufrimientos de pobres criaturas humanas, de los que la Iglesia es, en este asunto, la responsable, difícilmente podrían exagerarse; pero es justo apuntar que sembrándolos a manos llenas no hizo más que responder a lo que los contemporáneos de sus víctimas esperaban de ella casi unánimemente, y que sólo al historiador de hoy se le aparece, en tal circunstancia, como la gran potencia obstruccionista de la investigación y la experiencia de donde debía surgir la ciencia.

Como se comprenderá, no confundo en absoluto la magia con una ciencia, como no tomo el arte espagírico por química y no identifico la astrología con la astronomía; quiero decir solamente que había de hecho, si no de intención, en todas las *ciencias ocultas*, algún elemento, variable según cada una de ellas, del espíritu de observación y de experiencia. Este espíritu, mal aplicado al principio, se rectifica paulatinamente a sí mismo y se dirige hacia la ciencia. Esto, que es una verdad innegable en lo referente a la alquimia y a la astrología, no está desprovisto de

<sup>4</sup> Hoy todavía persiste la creencia en los hechiceros en innumerables países *cristianos* y, como la Iglesia no ha repudiado sus doctrinas medievales a este respecto, no es raro encontrar católicos relativamente instruidos que las toman al pie de la letra. Conozco algunos. Por otra parte, no se ha olvidado la sorprendente mistificación organizada, hace poco (de 1895 a 1897), por Leo Taxil, que explotó la fe en el *Satanismo*, vivaz en ciertos medios católicos eminentemente *distinguidos*; su éxito sobrepasó todas sus esperanzas.

sentido en lo que atañe a la magia. Asimismo, en uno de sus aspectos, aunque fuera el menos aparente, si no el menos importante, la tenaz persecución de la Iglesia contra la magia y la hechicería es ya una lucha contra la ciencia.

### III

En la Edad Media casi no vemos ciencia propiamente dicha; se trata sobre todo de asimilar, a veces muy torpemente, lo que han sabido los antiguos, o creído saber; es verosímil que no haya habido mucho más de lo que actualmente vemos.\* No obstante, cuando empezaron a difundirse los escritos de Aristóteles tocantes a la física y la historia natural, era imposible que no se reanimaran algo el gusto por los conocimientos experimentales y cierto sentido de la observación. Seguramente la Escuela no iba a detenerse en esta parte de la obra del Estagirita, que recelaba un peligro tan grande para ella, y, por mucho que la estimara, se inclinaba a buscar la última palabra del conocimiento, más que un método para acrecentarlo.

Entretanto, hubo por lo menos un hombre, un admirable genio, que supo ver en Aristóteles el maestro de un *reviva!* de la ciencia, el que, partiendo de lo que le enseñaba el filósofo griego, se abrió camino enérgicamente; es un franciscano de Oxford, llamado *Rogelio Bacon* (1214-1291), el *doctor mirabilis*. Todo le interesa: teología, filosofía, matemáticas, física, astronomía, medicina y especialmente química. No llega, es cierto, a desembarazarse *en el detalle* de todos los prejuicios de su tiempo; cree todavía en la realidad de la piedra filosofal y en la posibilidad de los horóscopos; pero es un espíritu muy positivo, que de-

\* Véase, *Duhem, Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus*, París, 1906; Ch. V. Langlois, *La connaissance de la natura el du monde au Moyen Age*, París, 1911, que estudia cierto número de obras de vulgarización científica particularmente famosas en la Edad Media y cuya ineptia desconcierta, sin embargo.



cide sólo por experiencia o por buenas razones. Y allí donde parece aceptar las opiniones corrientes, es *que no ha tenido tiempo para investigar por sí mismo*: por ejemplo, no ha buscado la piedra filosofal, ni practicado la astrología judicial. Por instinto, y casi sin quererlo, pero inevitablemente, es la contradicción viviente de todo el pensamiento eclesiástico del siglo XIII: rechaza la dialéctica hueca, el virtuosismo verbal, la especulación puramente metafísica, la superserfición del pasado, el ciego respeto a la tradición; en todo busca hechos y datos precisos. Pues bien, dicen que en su lecho de muerte confesaba melancólicamente: "*Me arrepiento de haber pasado tantos trabajos para destruir la ignorancia.*" Palabras apócrifas probablemente, pero que expresan una gran verdad: Bacon se adelantó a su tiempo y para él su esfuerzo fue vano. No es seguro que haya sido rigurosamente perseguido, como se ha dicho frecuentemente, ni tampoco que haya pasado en prisión una gran parte de su vida; pero es cierto que a sus superiores les inquietaban sus búsquedas y, aplicándole literalmente las más estrictas constricciones de la orden, lo redujeron al silencio. Fue un precursor, porque reabrió la ruta de la ciencia cerrada desde hacía tiempo y porque probó la resistencia que la Iglesia opondría al progreso de los conocimientos positivos sobre el mundo y la vida.<sup>7</sup>

Sin embargo, es verdad que en el curso de la Edad Media existieron hombres cuyo pensamiento supo liberarse del imperio de las afirmaciones ortodoxas y desarrollarse libremente; pero la Iglesia, que no podía impedirles reflexionar, no los dejó nunca en libertad de difundir sus opiniones a su gusto y a menudo los conocemos sólo por su condenación. Mientras se mantenían en la especulación pura, fuera de toda realización práctica contraria a la de la Iglesia, y se dirigían a un pequeñísimo número de oyentes, toman-

<sup>7</sup> Bibliografía en *The Catholic Encyclopedia*, t. XII, p. 116.

do, claro es, serias precauciones de expresión, logran hacerse tolerar mucho más de lo que podríamos creer a primera vista. No sería difícil hallar en más de un maestro de la escolástica, como Ricardo de Saint-Víctor o Pedro Lombardo, una sorprendente libertad de examen y de pensamiento. Hasta ocurrió que saliera de la Escuela un espíritu absolutamente independiente, como el bachiller Nicolás de Autricure, que, en 1348, osaba sostener delante de los *Maestros* de la Sorbona que se debía rechazar a Aristóteles y tratar de comprender directamente la naturaleza, que la existencia de Dios no puede ser probada y que el universo es a la vez infinito y eterno. No obstante, generalmente todo aquel que se aventurase fuera de los límites que acabo de marcar no llegaba lejos, ni por mucho tiempo; las autoridades eclesiásticas velaban. En el siglo xrv, se estableció la costumbre en Italia y en Alemania de hacer *aprobar* por esas autoridades todos los libros publicados; pasó a Francia, donde los teólogos se apresuraron a hacerla arraigar mucho antes de que Francisco I la convirtiera en obligación legal. En lo sucesivo, todo libro de teología, de filosofía o de ciencia *no aprobado* se convertiría *ipso facto*, en sospechoso y condenable. Así el pensamiento libre, ya tan poco favorecido por el ambiente en que se desenvuelve, tan esporádico y a la vez tan aislado, se ve privado de todo medio de brillar. Reducido a la propaganda oculta, necesariamente muy restringida y todavía más arriesgada, no puede cobrar influencia. Sin embargo, es interesante para nosotros comprobar que existe, aun en su forma netamente racionalista, la más rara de todas, y que consigue escapar a la Iglesia con no poca frecuencia y evita desaparecer totalmente.

#### IV

Contra todas las resistencias que encontraba, la Iglesia disponía, al iniciarse el período que estudiamos, de las penas canónicas, especialmente de la exco-

rnunión, que era muy temible pero a la que el uso excesivo debilitaría. Desde entonces, en los casos graves, las autoridades eclesiásticas sabían apelar al brazo secular, al que San Agustín le había señalado tan firmemente su deber y que, por lo demás, no se hacía rogar casi nunca para intervenir. Y es que a un delincuente en el orden religioso le costaba mucho trabajo no serlo al mismo tiempo en el orden civil, hasta tal punto que, en cierto sentido, la destrucción de una herejía pasaba fácilmente por ser operación policial o medida de preservación social. Sería equivocado creer que la intolerancia más violenta en el curso de la Edad Media fuese obra exclusiva de los clérigos. Muy por el contrario, era normal que los laicos se mostraran más ásperos que sus pastores al reclamar el castigo de los que, ofendiendo a Dios, comprometían los intereses de toda la colectividad, y ordinariamente el Papa se mostraba indulgente con herejes reconocidos durante mucho más tiempo que el clero local, impulsado al ejercicio del rigor por sus propios fieles. Por lo menos, así ocurrió en los siglos XI y XII, época en que Roma teme mucho más al simoníaco, es decir, al secular que pretende dominar la Iglesia, que al hereje, que todavía es, habitualmente, un aislado.

El punto de vista cambia cuando las herejías se presentan en forma de sectas más o menos extendidas; y, al mismo tiempo que se precisa la legislación eclesiástica contra los herejes, se organizan los medios de represión. Pronto se torna bastante evidente, especialmente frente al peligro catarista, que aun dirigida y estimulada por el Papa, la acción de los obispos es demasiado intermitente, variable y dispersa; que es necesario un procedimiento a la vez más uniforme, más rápido y general —también una especialización— para asegurar la busca, a veces difícil, del hereje, y su castigo regular, fuera de las influencias perniciosas que engendran el celo excesivo de ciertos prelados y las impacencias de la plebe.

A estas necesidades, sentidas ya por Inocencio III, responde la organización de la *Inquisición*.

Como la mayor parte de las instituciones de la Edad Media, no nació de un decreto, sino de una práctica, al principio restringida, luego, poco a poco, extendida y perfeccionada. El papa Gregorio IX toma la costumbre, desde 1227, de confiar a dominicos la investigación de las herejías de tal o cual diócesis especialmente contaminada. Como esas comisiones transitorias dieran buenos resultados, el Papa las multiplicó en el curso del siglo xm, a pesar de la oposición de los obispos que no aceptaban de buen grado la nueva limitación de su autoridad que significaban. A partir del pontificado de Inocencio IV (Bula *Ad extirpando*, de 1252) la organización del Santo Oficio se regularizó y una serie de decisiones la perfeccionaron. La Inquisición terminó por convertirse en una suerte de administración regular de la justicia de Iglesia en lo concerniente a la herejía; sus comisiones se dividían en *provincias*, que correspondían a las de los Mendicantes, de ordinario empleados a su servicio.

Armada de un procedimiento oculto enteramente dirigido contra el *inculpado*, usando todos los medios de apremio de que disponían entonces los tribunales de lo criminal para hacer *confesar* a los acusados, pronunciando, *en secreto* y *sin apelación*, las penas más temibles, la Inquisición representa una de las más espantosas invenciones del fanatismo de todos los tiempos. Pero ni que decir tiene que no es, desde nuestro punto de vista como hay que juzgarla, si se quiere ser justo. Es incontestable que responde al espíritu de la época que la vio nacer, y que de otro modo no hubiera sido tolerada durante mucho tiempo. Los hombres de los siglos xm y xiv reprocharon al Santo Oficio errores y excesos; pero no discutieron su principio, ni condenaron sus intenciones.\*

\* Algunos inquisidores despertaron odios feroces que llegaron hasta el asesinato: así fue como el excesivamente famo-

La Inquisición redujo, es cierto, el número de herejes, no solamente por los autos de fe, los encarcelamientos y las conversiones provocadas por el miedo que despertaba, sino también, y sobre todo, por la obligación en que puso a descarriados de ocultarse y de disminuir su propaganda. Pero parece menos cierto que haya sido útil para la verdadera religión. Apenas exigía algo más que la apariencia de ortodoxia, la pasividad de la obediencia a la Iglesia y se mostraba, en cambio, indiferente a los abusos y a los vicios propiamente eclesiásticos. Se nos manifiesta, pues, como un instrumento de apremio material y en absoluto como medio de regeneración espiritual. Es la expresión más brutal y, en cierto sentido, la más característica del despotismo de la Iglesia. Juzgándola con otro punto de vista, contribuyó singularmente a consolidar el *sistema papal*; es decir, a hacer penetrar en todas partes la influencia del Pontífice, a imponer la obediencia a sus órdenes, a hacerlo aceptar como fuente única de Justicia, de Derecho y de **Doc-**trina.

## V

Así, pues, la sociedad religiosa de la Edad Media no puede compararse con un gran río apacible que corre lentamente entre riberas bien establecidas; es más bien un torrente en el que se alternan las represas de contención y los rápidos tumultuosos, contenidos trabajosamente por diques que constantemente amenazan ruina. Sin embargo, evitemos exagerar: por más peligrosos que parezcan a veces los desbordamientos de la ola que pasa, no son jamás incoercibles, ni sus estragos irremediables. Haciendo a un lado las figuras, digamos que las agitaciones heréticas, las opo-

so Conrado de Marbourg, el hombre de confianza de Gregorio IX en Alemania, murió en una emboscada en 1223. Sobre el procedimiento de la Inquisición consúltese *Hist. de l'Inquis.*, de Lea. t. I, cap. IX-XIV; de De Cauzons, *Hist. de l'Inquis. en France*, t. II.

siones de toda índole que inquietan a la Iglesia, ordinariamente no atacan profundamente a las masas populares, a las que la hipnosis del hábito, tanto como su ignorancia, mantienen bajo el dominio de su clero. Evidentemente, el pueblo respeta poco a sus clérigos, aun en plena Edad Media; se permite burlarse de ellos sin piedad y habitualmente se mofa de sus defectos o sus vicios. En múltiples circunstancias se comporta en la Iglesia con una familiaridad y una descortesía chocantes y que nos harían dudar de que la consideraba "la casa de Dios"; pero esos extravíos, que muestran sobre todo la grosera espontaneidad de sus impresiones, su irreflexión y la ordinariez de sus maneras, no nos autorizan en absoluto a dudar de la profundidad y de la sinceridad de sus sentimientos religiosos, ni tampoco de su ortodoxia *de intención*. Llegada la ocasión, reclama con no menos ardor que sus sacerdotes la persecución y el castigo de los herejes, y suele ocurrir que los sobrepase inclusive.

Siendo así, parece que un poco de buena voluntad y de energía de parte de las autoridades eclesiásticas, para corregir los más chocantes de sus propios defectos, habrían bastado, aplicadas en momento oportuno, para prevenir las enojosas complicaciones que el porvenir cercano les reservaba. No debe confundirse el anticlericalismo con la irreligión, como la herejía no procede del escepticismo; pero hubiera sido necesario que la Iglesia mantuviese un contacto íntimo con los fieles del común, en los que se hallaban las fuentes verdaderas de la fe viva; hubiera sido necesario que su doctrina oficial no se anquilosara en fórmulas excesivamente abstractas y rígidas; hubiera sido necesario, en fin, que su organización conservara cierta flexibilidad y no se inmovilizara en una uniformidad incapaz de adaptarse convenientemente a las necesidades, asaz variadas, de los hombres, diversos según los países, que constituyen el cuerpo del pueblo cristiano. Ocurrió todo lo contrario: el aislamiento clerical se acentuó cada vez más;

la colaboración de los fieles a la constitución, a la *mise au point* de la fe cesó completamente, y la teología, por consiguiente, se les hizo cada vez más inaccesible. Se impuso a ellos implacablemente, sin discusión posible y por la constrictión más rigurosa, conduciéndolos así, fácilmente, al puro automatismo cultural, sin comprensión de la doctrina. Finalmente, la monarquía pontifical se inclinó cada vez más hacia una estrecha centralización, mostró ilimitadas pretensiones y un autocratismo sin freno.

## VI. LA EVOLUCIÓN DE LA IGLESIA DEL SIGLO XI AL XIV: TRIUNFO DEL SACERDOTALISMO<sup>1</sup>

- I.—*Teoría nueva de la Iglesia, que la identifica con la jerarquía clerical.*—El clero en la sociedad; la doctrina de las dos espadas.—Concesiones de los laicos a los clérigos.—En qué sentido es, igualitaria la Iglesia.—Fuerza que saca de su poder sobrenatural.—Cómo se expresa en privilegios en el Estado y en la Sociedad.—Abusos que resultan de ello.—Reproches de los laicos a los clérigos: su alcance.—Posición del clérigo en el siglo.
- II.—*Por qué el clero no está a la altura de su tarea.*—El reclutamiento del bajo clero.—Insuficiencia de su cultura.—El reclutamiento del alto clero y la simonía.—Participa de las costumbres feudales.—Excesiva cantidad de clérigos.—Elementos dudosos en sus filas.—Su género de vida.—La crisis del siglo xm.—Las nuevas órdenes: los *Mendicantes*.—Su actividad y sus tendencias.
- III.—*El esfuerzo del Papa hacia la centralización.*—Pretende ser el principio del orden sacerdotal.—Se eleva por encima del episcopado.—Complacencia de los obispos; sus causas.—Subordinación del concilio.—Acción personal de algunos Pontífices: Gregorio VII, Inocencio III, Bonifacio VIII.—La doctrina de la soberanía pontifical.—La contradicción de Felipe el Hermoso.
- IV.—*Distancia entre el ideal pontifical y la realidad.*—Los vicios profundos de la Iglesia: simonía y nicolaísmo.—Esfuerzos de Gregorio VII contra ellos.—Éxitos difíciles de obtener y largamente discutidos.—La opinión corriente sobre los clérigos en los siglos XII y xm.
- V.—*Constitución del gobierno pontifical: la curia.*—Los cardenales.—La Iglesia no se convierte en oligarquía; influencia capital de la curia.—Las quejas contra la avidez de Roma.—Mal ejemplo que da y que se apodera poco a poco de todo el clero.—Inutilidad de las recriminaciones.
- VI.—*Grandeza mística del sueño pontifical.*—Imposibilidad de su realización.—Cómo se confunde con un plan humano de dominación y de explotación del mundo.—Resistencias que encuentra.—Necesidad y deseo de una reforma de la Iglesia; su sentido religioso.

<sup>1</sup> Bibliografía en Ficker y Hermelink *Das Mittelalter*, §§ 14 a 37.



## I

A mediados de la Edad Media está en vías de constituirse una nueva teoría de la Iglesia que modifica totalmente la que conoció la Antigüedad, la que subsistía aún, si no exclusivamente, por lo menos con algún vigor, en el pensamiento de Agustín; me refiero a la que definía la Iglesia como "*la comunidad de los fieles*", el cuerpo total de los cristianos. En adelante, se precisa la tendencia a considerar como Iglesia la jerarquía clerical visible. No creo que esta tendencia sea enteramente nueva, ni que sea imposible señalar su punto de partida, muy alto, en la literatura patrística. No pretendo tampoco sostener que no esté en la lógica de la evolución eclesiástica, ni que la distinción entre el simple laico y el clero privilegiado, y su separación en el culto, no deba conducir a la absorción del primero por el segundo en la vida cristiana. Hago notar solamente que el principio de la exaltación del clérigo por encima del laico adquiere, por el hecho mismo de la especie de deificación que se atribuye y se hace reconocer el Papa, y que, de él, descendiendo sobre todo el clero, un desarrollo casi monstruoso. La representación anterior de la Iglesia pierde con ello prácticamente todo valor y toda significación. Y es una protesta en nombre de la antigua tradición, una protesta muy fundada, la que se encierra en estas palabras de Felipe el Hermoso a Bonifacio VIII: "*Nuestra santa madre la Iglesia, esposa de Cristo, no está compuesta solamente por clérigos, sino también por laicos.*" Es decir, que los laicos tienen derechos en la Iglesia, acaso de grado diferente pero del mismo orden que los de los clérigos. Por olvidarlo demasiado, la Iglesia católica se ha arrojado a un abismo de males.

Advirtámoslo, la teoría ya mencionada de las dos espadas, aunque de alcance sobre todo político y formulada por los juristas pontificales para justificar las pretensiones del Papa, primero de no depender del Em-

perador, después de dominarlo, favorece singularmente esta concepción clerical de la Iglesia. En la medida en que la espada espiritual lo eleve sobre la temporal, el *Ordo clericalis* parece superior, en el mundo cristiano, al rebaño de los laicos. Lo es por la dignidad de su función, por el poder de los privilegios divinos que de él emanan, por una especie de acercamiento a Dios, que es lo más precioso de todo.

Esta *primacía de honor* no se la discuten los laicos a los clérigos, teóricamente, aun cuando en la práctica se opongan muy enérgicamente a sus intrusiones en las cosas temporales del gobierno y de la conducta política de los hombres. De esta condescendencia fundamental se desprenden, para la Iglesia, distintos privilegios importantes.

En primer lugar, hay uno, evidentemente capital, que es el de ser reconocida como la primera en la sociedad, en calidad de guía necesaria de los hombres por la vía de la salvación, que es el gran asunto humano. Cuando San Bernardo proclama<sup>2</sup> que, de las dos espadas, la primera debe ser llevada *por* la Iglesia y la segunda *para* ella, nadie lo contradice, porque la Iglesia tiene la norma de la religión y se admite generalmente que a las exigencias de la religión debe subordinarse la vida social entera, lo mismo que los reyes de la tierra deben el más humilde respeto al vicario de Cristo;" le besan los pies y le tienen el estribo cuando quiere montar a alguna cabalgadura. Puede decirse, entonces, que en cierto sentido la Iglesia, en aquella sociedad medieval, en la que reinaba la más horrible desigualdad, afirma, para su provecho por cierto, pero de cualquier modo afirma, como un principio esencial la idea de la igualdad en Dios, es decir, de la igualdad natural de todos los hombres, señalada por su idéntica sumisión a los mandatarios de Dios. Y, por otra parte, la Iglesia respeta en su interior esa igualdad fundamental: la carrera eclesiástica —la única en aquel tiempo— se abre de

<sup>2</sup> *Epíst.* 256, P. L., t. CLXXXII, col. 464.

parte a parte a los hombres de todas condiciones y categorías. Un clérigo procedente de la más baja escala social puede, si tiene méritos y suerte, alcanzar la cumbre de la jerarquía sagrada; así Gregorio VII era hijo de un carpintero, Benito XU de un panadero, Sixto IV de un sencillo labrador, Urbano IV y Juan XXII fueron hijos de un zapatero.

Desde otro punto de vista, podría decirse también que ese dominio de la Iglesia sobre la sociedad feudal representa el más completo *triunfo del espíritu sobre la fuerza* que conozca la historia, si, para los hombres de aquel tiempo, no se tratara realmente de la *exaltación de una fuerza*, reconocida como más eficaz y mejor garantizada que todas las demás.

En efecto, a juicio de hombres que ordinariamente, hasta en medio de sus peores excesos, se ligan con toda su alma a su fe religiosa, es una potencia verdaderamente aterradora la que pone en manos del sacerdote el poder de cumplir el milagro de la transubstanciación y el de absolver de todos los pecados. Para que los hombres de la Edad Media lleguen a desafiar transitoriamente esa potencia, a ultrajarla, a tratar de dañarla en la persona y los bienes de los clérigos, como les acontece demasiado a menudo a los barones feudales, es menester que las irresistibles sugerencias de la codicia, la cólera, o una especie de embriaguez de brutalidad les hagan perder momentáneamente la razón. Raro es que no vuelvan implorando perdón y acepten pesadas penitencias, que no traten de ganarse, por la abundancia de sus buenas obras, el olvido de sus malas acciones.

Frecuentemente, las autoridades seculares colman a la Iglesia de dádivas, de privilegios y de inmunidades, como si el oficio divino que detenta la dispensara por derecho de las cargas de la vida pública y porque se cree que Dios lleva exacta cuenta, en el cielo, de los beneficios recibidos en la tierra por sus servidores. A decir verdad, a la Iglesia no le interesa la buena conducta de un príncipe en su paso por la

tierra. Cuanto más ofenda la moral y la justicia tanto mayor probabilidad tiene de encontrar en su testamento el provecho de su arrepentimiento; fundaciones de monasterios, sumas legadas a los grandes santuarios taumatúrgicos, favores de todas clases, prodigados a aquellos por los que se cierra el infierno y se abre el paraíso.

Que haya en esas concesiones un exceso que sólo el miedo del más allá justifica y que entorpece con frecuencia el ejercicio del gobierno temporal, es indiscutible, y los príncipes más avisados lo saben bien; pero es sólo el exceso lo que los inquieta a veces y no discuten el derecho de la Iglesia a vivir en el mundo rodeada de respeto y fortalecida por privilegios. Cosa curiosa: a menudo los hombres de la Edad Media se quejaron de sus clérigos, pero es rarísimo que esas quejas vayan más allá de los hombres para alcanzar a las instituciones eclesiásticas. Se indignan con los malos sacerdotes que abusan de sus derechos; detestan o ridiculizan a los malos monjes que envilecen su profesión; pero no niegan la legitimidad de los derechos y lo sagrado de la profesión. Piden que los clérigos vivan mejor y cumplan más exactamente con los deberes de su oficio; no reclaman nada, antes por el contrario, al propio oficio. Y no es raro ver junto a la crítica la advertencia: todos podrían seguir el ejemplo que les dan algunos, comportándose como es debido.

Así, en el transcurso de la Edad Media, se extiende poco a poco sobre la sociedad cristiana una especie de inmensa red *clerical* que la envuelve por entero; la obra alcanza su punto de perfección en tiempos de Inocencio III.<sup>3</sup> A partir de ese momento, en efecto, el *espíritu laico*, que apunta ya en el gobierno de Felipe Augusto y se afirma en el de Felipe el Hermoso, comienza su lenta reacción, que ya no se detendrá y cobrará con el tiempo mayor amplitud. En-

<sup>3</sup> Fue 61 quien, no satisfecho con el título, ya excesivo, de *Vicario de Cristo*, tomó el de *Vicario de Dios* (*Vice-Dei*).

tretanto, la Iglesia ocupa el primer lugar en todas partes, en la vida del Estado y en la del individuo, allí donde un acto cualquiera comprometa la conciencia; es decir, dispone de una capacidad indefinida de intervenir donde lo juzgue oportuno.

Por otra parte, el clérigo más humilde es, de derecho, inviolable en su persona y en sus bienes; aun un crimen es insuficiente para entregarlo a los jueces del siglo, y, en cambio, todos los seculares que ofenden a la Iglesia o la fe son juzgados por los jueces eclesiásticos. La violencia de los príncipes desprecia a veces tales privilegios, es verdad, pero el derecho no deja de ser lo que es y, generalmente, cada violación que sufre se traduce tarde o temprano en una reparación provechosa. Agreguemos que la regla del celibato, vigorosamente arraigada en la Iglesia por Gregorio VII, por más peligrosa que se la considere para las buenas costumbres y el buen sentido y por muy mal observada que esté todavía, no tiende menos que todo el resto a elevar en cierta manera al clérigo por encima de la naturaleza humana, a convencer a los laicos, a convencerlo a él mismo, de que el sacramento recibido el día de su ordenación ha hecho de él un ser excepcional. Bajo su aparente humildad —cuando recuerda que debe mostrarse humilde—, está lleno de un orgullo expresado a veces en frases muy poco evangélicas: "*El último de los sacerdotes*", escribe Honorio de Autun, en la primera mitad del siglo xu, *vale más que cualquier rey.*"

## II

Para que los méritos del clero medieval se aproximaran suficientemente a sus pretensiones, hubiera sido necesario que su reclutamiento y su formación fueran objeto de cuidados asiduos y atentos. Pero, en la realidad, no se tomaban tantas precauciones. El bajo clero, tanto regular como secular, proviene en gran mayoría del bajo pueblo, del que no toma luces muy

brillantes sobre nada, ni siquiera sobre religión; del que tampoco trae costumbres verdaderamente sacerdotales. Permanece generalmente en la ignorancia, hasta el tiempo en que los clérigos tomaron el hábito de frecuentar las Universidades, es decir, en los siglos XIII y XIV, e inclusive el progreso no es todavía realmente visible sino en el XV. Entonces ciertos capítulos exigen una estadía de alguna duración en la Universidad y se hace pasar un pequeño examen a los hombres que solicitan la ordenación. Anteriormente, bastaban estudios vagos en alguna escuela conventual o episcopal.<sup>4</sup> Hasta con mucho menos se contentaban y más de una decisión conciliar es, a este respecto, singularmente elocuente. Un concilio de Colonia, de 1260, ordena que todos los clérigos puedan leer y cantar los oficios; un concilio de Ravena, de 1311, limita esta obligación sólo a los canónigos; un concilio de Londres, de 1268, recomienda al archidiácono de cada diócesis que instruya a los sacerdotes con cuidado suficiente para que puedan comprender ¡el canon de la misa y el ritual del bautismo!

En cuanto al alto clero de la misma época, su reclutamiento está viciado primero por la *simonía* en sus diversas formas, comprendiendo la más ingenua: la compra pura y simple de la mitra episcopal o del báculo abacial. También lo está por la costumbre señorial de procurar colocar ventajosamente en la Iglesia a los hijos menores de familia, cuando no hay seguridad de garantizarles fortuna en el siglo. ¿Cómo asombrarse, entonces, del gran número de prelados batalladores, de abades revoltosos, de altos beneficiados tan alejados como es posible de los cuidados y de las virtudes de su estado, que la historia del siglo XI, del XII y aun del XIII nos muestra en tan extrañas actitudes?

Sobre todo hay una cantidad excesiva de clérigos

\* Le Bec en Normandía, Saint-Victor y Sainte Geneviève en París; Saint Denis; Oxford, Cambridge y Saint Alban en Inglaterra; Fulda, Utrecht, en Alemania; el Letrán en Roma.

para no encontrar entre ellos quienes hagan juzgar mal a los demás, no habiendo ingresado en las órdenes sino para gozar de las inmunidades y ventajas diversas que procuran. "*Muy pronto, os lo juro, escribía un trovador del siglo XIV, habrá más clérigos y sacerdotes que boyeros.*" Seguramente, hasta en nuestros días, hombres del pueblo y no del todo anticlericales opinan comúnmente que hay "*demasiadas curas y hermanitas*", y esto puede ser solamente un recuerdo más o menos confuso de un tiempo en que realmente había muchos. Los siglos de la escolástica fueron sin duda ese tiempo.

Tal abundancia no redundaba en beneficio de la Iglesia; tampoco de la edificación de los fieles, primero porque los privilegios judiciales de la Iglesia atraen hacia ella a personas de moralidad dudosa, a las que se ve arrastrada a defender *por principio*, en casos que no la honran; después, porque es menester que todos esos clérigos, excepto los beneficiados —si se conforman con su renta regular—, vivan de los laicos. Son los diezmos los que aseguran normalmente su subsistencia. Pero, aparte de que los diezmos son fuente de interminables dificultades, durante toda la Edad Media, entre ovejas y pastores, no bastan para alimentar ni a quienes los recaudan, porque frecuentemente se hallan reducidos al papel de intermediarios fiscales entre los fieles y los altos dignatarios eclesiásticos: el dinero no hace más que pasar por su escarcela.

Entonces, puede acometerles la tentación, ante la cual la necesidad los hace débiles, de traficar con las cosas santas, de vender los sacramentos y especialmente la penitencia. Algunos llegan a exigir una pequeña ofrenda antes de dar la comunión, lo que hace decir a un contemporáneo que son peores que Judas, puesto que venden por un denario el cuerpo estimado en treinta por él. Otros, más desvergonzados aun, explotan los terrores de los moribundos para hacerse conferir, so capa de intenciones piadosas, legados más

o menos importantes; y no es raro que surja una disputa escandalosa en torno de un muerto entre los clérigos de su parroquia y los monjes del convento vecino, por poco que se espere un buen rendimiento de su cadáver.

Un número inmenso de esos clérigos, pequeños o grandes, están evidentemente demasiado ocupados y preocupados por sus propios asuntos para cuidarse de instruir y de predicar a sus ovejas. Las dejan caer en todas las supersticiones y sortilegios, de las que poco es lo que las protege, hasta la época en que se hace sentir la acción de las *órdenes mendicantes*. El siglo xiii señala un gran progreso de la buena disciplina en el orden político y del bienestar en el orden social; entonces, se siente la necesidad de no dejar a los humildes sumirse en la ignorancia de la doctrina. Además, desde comienzos de siglo, se manifiestan terribles consecuencias de la negligencia del clero y del desorden de la Iglesia; irritantes desviaciones del sentimiento místico, como la que organiza las procesiones de los Flagelantes; temibles herejías de amplia extensión, como las de los valdenses y los cataristas, que parecen restaurar el maniqueísmo y contra las cuales deben movilizarse las fuerzas seculares, contaminaron sorda y profundamente poblaciones enteras. En ese desorden, ya no se puede tener confianza en las antiguas órdenes de monjes, que, con extraña rapidez, han caído en decadencia. Su éxito y sus riquezas los han perdido y su descrédito ante el pueblo, que les atribuye generosamente todos los vicios, parece irremediable.

Las causas de este fenómeno, sorprendente a primera vista, son múltiples: los hombres que se encierran en un convento no son todos santos, pertenecen generalmente al término medio moral de sus contemporáneos, que no es muy elevado; y su afición por el lucro y el dominio, no por ser anónima y colectiva es menos intensa. Una gran abadía es un centro de explotación de gente pobre exactamente igual que



un gran castillo. En segundo lugar, los monjes se empeñan en escapar a la jurisdicción de su obispo y colocarse bajo la del Papa. Roma favorece todo lo posible esta empresa, porque se beneficia con ella; pero la disciplina monacal no sale ganando, porque la vigilancia pontifical es muy lejana para resultar eficaz. En verdad, abad y capítulo obran a su albedrío y a menudo más de acuerdo con el espíritu del siglo que con el de su regla. Cuando el escándalo comienza a hacerse enojoso en demasía, se intenta una reforma, ya por la acción particular de un abad o jefe de orden celoso, ya por la iniciativa de un legado pontifical. Se hace volver a los monjes a la observancia de la regla previamente reforzada, es decir, más rigurosa, pero la mejoría siempre es pasajera porque las causas de corrupción subsisten. Respecto a la opinión desfavorable que el pueblo cristiano tiene con frecuencia de los regulares, debe tenerse en cuenta igualmente las apariencias a veces equívocas de los monjes errantes, lacra del monaquismo antiguo, numerosos aún en los umbrales del siglo xrv, cuando Bonifacio VIII los combate con vigor.

Sin embargo, se propalan profecías horripilantes, que anuncian el castigo cercano de la corrupción de la Iglesia y el advenimiento de la Iglesia *Espiritual*, única digna de Cristo. Las autoridades oficiales siguen defendiéndose con la violencia, pero no están seguras de la victoria.

Entonces aparecen dos hombres. Uno es el italiano San Francisco (f 1226; el otro, es el español Santo Domingo, f 1221) y, por su iniciativa, surgen dos nuevas órdenes, ambas destinadas a predicar al pueblo, y la segunda, la de los dominicos, particularmente, a hacer volver al redil a los herejes; pero, finalmente, tanto la acción de una como de la otra resultan en beneficio del Papa. Francisco de Asís no quería fundar una orden de monjes; tenía miras más altas y aspiraba a lograr que los fieles volvieran a la *vida evangélica*, mientras los clérigos practicarían la *vi-*

*da apostólica*. Admirable utopía, pero asimismo peligrosísima y que llegaba nada menos que a reclamar una verdadera revolución social. Las autoridades romanas supieron neutralizar al santo, que, de buena o mala gana, debió restringir a los monjes la vasta reforma soñada para todos los cristianos. Los franciscanos y los dominicos rindieron, por lo demás, grandes servicios. Instruidos de la buena doctrina en sus conventos, iban a difundirla en el pueblo; mas, sobre todo, pronto se convirtieron, como antaño los cluniacenses, en los obreros activos del poder pontifical y prepararon las orgullosas pretensiones de que Bonifacio VIII hizo alarde a fines del siglo xm. En seguida hicieron algo peor: se dejaron atraer por la Escuela y los más instruidos cayeron en ella: Santo Tomás de Aquino era dominico y Duns- Escoto franciscano.

Además, sirviendo al Papa deben de haber ayudado inmediatamente al clero secular de las diócesis en que se esparcían y puede afirmarse otro tanto de las otras dos órdenes a las que Roma reconoció también calidad de Mendicantes;<sup>5</sup> los *Carmelitas* (1226) y los *Ermitaños de San Agustín* (1256). Organizaron misiones, como se dice todavía hoy, y, naturalmente, atrajeron a la multitud porque suministraban una distracción y un consuelo a la vez a personas no muy mimadas habitualmente en ningún sentido. Predicaban y sobre todo confesaban. Se les confesaban muchos pecados que a veces se vacilaba en decir al cura y se obtenía la absolución fácilmente, por poco generosa que se mostrara la parroquia. Después se alejaban, dejando al clero parroquial en mala situación, per-

<sup>5</sup> Esta calidad es un privilegio estrictamente limitado a las cuatro órdenes recién nombradas; por lo demás, y a pesar de la oposición activa de las autoridades eclesiásticas, no es raro que aún después del concilio de Lyon, de 1274, cuyo canon 22 sanciona el privilegio en cuestión, se formen asociaciones más o menos inimportantes de gente deseosa de llevar la vida de los Mendicantes. Es una forma característica de la piedad monástica de aquel tiempo.

dida la consideración de que gozaba por esa brillante competencia privilegiada por el Papa. Los seculares no aceptaban con gusto el perjuicio: los curas se quejaban, los obispos protestaban; hasta la Universidad de París tomó parte, en el siglo xm, denunciando los inconvenientes del remedio traído por los Mendicantes. El principal resultado de toda esa oposición fue vencer al Papa y a los monjes de la excelencia, para ellos, de un sistema tan vivamente combatido y, en verdad, tan funesto para los clérigos de las diócesis.

### III

Desde entonces, se ve claramente que si el *ordo clericalis* ha confiscado en su provecho la noción misma de Iglesia, el Papa, por su parte, ha logrado hacerse aceptar no solamente como cabeza y principio de ese *ordo*, lo que ya sería mucho, sino también como su personificación total. Es a su persona, a su propia autoridad, a su prestigio particular a lo que se pretende referir, en su origen, su economía y sus fines, el ejercicio de toda autoridad eclesiástica, y la Iglesia se pliega paulatinamente a esta pretensión desmesurada, que la avasalla.

Inocencio III establece como regla que sólo el Papa posee la plenitud del poder eclesiástico; los obispos no son más que sus ayudantes para la parte de la administración de la Iglesia que él quiera confiarles. La expresión *obispo ecuménico*, es decir, *universal*, cobra entonces todo su sentido y los obispos, a los que la antigua y auténtica tradición eclesiástica los hacía *iguales* (pares) y *hermanos* en Jesucristo del patriarca romano, se ven reducidos, en la teoría como en la práctica, a ser meramente sus delegados. En todos los casos de importancia, los delegados pontificales llegan a substituir con su autoridad a la del obispo, inclusive en su diócesis. El Papa interviene cada vez más frecuentemente en las elecciones, aun cuando no sean discutidas, y Nicolás III (f 1280) declara positiva-

mente que el Pontífice tiene el derecho de confirmación *sobre todos los obispos*. Esto quiere decir que nadie puede ser obispo sin la aprobación de la Santa Sede y que una elección regular no constituye título suficiente. A partir del siglo V, el Papa tomó la costumbre de establecer un vínculo particular entre él y tal o cual obispo enviándoles el *pallium*;<sup>6</sup> las *Falsas Decretales* hacen de la concesión de este ornamento el signo de investidura necesaria de la función metropolitana, hasta tal punto que Inocencio III suspende el ejercicio de autoridad de los arzobispos hasta el momento en que lo reciban. Pues bien, desde el papado de Gregorio VII, ¡el recipiendario debe prestar juramento de vasallaje al Pontífice!

Si añadimos que el Papa, en el curso de los siglos XII y XIII, extiende lo más posible la práctica de las *reservas pontificales*, es decir, que se atribuye el derecho de conferir directamente, por toda la cristiandad, un número creciente de beneficios y que él puede no solamente recibir todas las apelaciones eclesiásticas, sino asimismo avocar directamente todas las causas que interesan a la Iglesia o a la religión, comprenderemos la extensión teórica de su poder y el alcance práctico de realización que le otorga. Los obispos, víctimas de esas usurpaciones, parecen resignarse; la sumisión servil, reprochada frecuentemente, del episcopado a la Infallibilidad, que ha conducido a la Iglesia desde 1870, no data de nuestros días y sorprende ver a qué fines insignificantes limitaban su propia iniciativa los prelados franceses del siglo xm, por ejemplo, tan ampliamente privilegiados en el reino sin embargo, al solicitar al Papa poderes especiales e instrucciones particulares.

Esta especie de abdicación de los obispos es uno

<sup>6</sup> El *pallium*, en su forma actual, fijada en el siglo x, es una banda de lana blanca, de alrededor de tres dedos de ancho y que lleva bordadas cuatro crucecitas negras; se coloca sobre los hombros a manera de collar y • lleva dos colgantes iguales, uno delante y el otro detrás. (Véase, Baudot, *Le Pallium*, París, 1909.)

de los factores esenciales del absolutismo pontifical. Tiene dos causas principales. Primero, el alto clero es, como el propio Papa y más que él, un derrochador de dinero. Todo le sirve de pretexto para sus exacciones: su justicia, las dispensas que concede, los monumentos suntuosos, interminables y ruinosos, que emprende. Nuestras catedrales, tan a menudo celebradas como imperecederos testimonios de la fe, no lo son menos de la opresión y explotación de generaciones sucesivas de gente humilde; es decir, de odios profundos, o por lo menos de desafectos tenaces, contra los cuales los obispos se fortifican apoyándose en la autoridad lejana e intacta del *Apóstol*. No pueden sino ganar. En segundo lugar, si el rey, especialmente en Francia, se alia a la Iglesia para hacer frente a los feudales, y se convierte en protector de obispos y abades contra los barones, no lo hace gratis; y, a medida que su soberanía se afirma, su benevolencia se muestra más invasora, sus exigencias más pesadas y el sentimiento que antiguamente dio origen a las primeras falsas decretales reaparece en el episcopado. Impele a los obispos a favorecer el absolutismo del Papa, en apariencia más lejano y en realidad más intermitente que el del rey, para escapar a este último. Además, prefieren ser dominados por un clérigo, cuya autoridad se confunde con la de la Iglesia, que por un laico, y, sobre todo —prácticamente—, que por los laicos exigentes que son los funcionarios del príncipe.

Según la tradición y, puede decirse, el uso y el derecho canónico de la antigua Iglesia, la expresión de su poder divino no residía en la persona del Papa, sino en el cuerpo del Concilio. Ninguna decisión autorizada había modificado aún ese estado de derecho en el siglo XIII y aun la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, en 1302, es la primera que un Papa haya osado dirigir a la cristiandad entera sin haber reglado su contenido de acuerdo con una asamblea regular. Pero, de hecho, el concilio se había conver-

tido en un instrumento en manos del Pontífice, que había terminado por hacer admitir que a él sólo pertenecía el derecho de convocarlo y el poder de disolverlo, como el de fijar la materia y el orden de las deliberaciones, de aprobar o no sus decisiones; quedando, además, entendido que todo canon conciliar no suscrito por el Pontífice carecía de valor. En el concilio de 1311, en Viena, que suprimió la orden del Temple, el Papa se atrevió a declarar que todo miembro de la asamblea que dijera una palabra sin su autorización ¡sería excomulgado!

De este envilecimiento del episcopado, al mismo tiempo que de todas las acciones confusas y diversas, de todos los esfuerzos concordantes, de todas las circunstancias felices y de las casualidades favorables cuyo bosquejo he trazado anteriormente, y por sobre todo, de cierta disposición de los espíritus, benévola para con la potencia que, en el desorden del tiempo, mandaba en nombre del orden y de la unidad y que concretaba en una persona la única fuerza moral erigida contra la violencia feudal, de todo eso, digo, algunos hombres supieron sacar provecho. Con cualidades diferentes y también con defectos disímiles, pero con singular constancia, siguieron la misma política de dominación: un Gregorio VIII (1073-1085), un Inocencio III (1198-1216), un Bonifacio VIII (1294-1303).<sup>7</sup>

Hallaron resistencias. Gregorio VIII, en primer lugar, la de los clérigos, porque pretendía imponerles reformas que les disgustaban; después, la del Emperador, porque quería arrancarle el derecho de disponer de los obispados y de las abadías. Luchó toda su

<sup>7</sup> Estos tres nombres —puede decirse— simbolizan la teoría, el triunfo y los excesos del papado durante la época medieval; pero sería injusto atribuir exclusivamente a los papas que los llevan el constante esfuerzo de los pontífices de los siglos xi al xiv; un Gregorio IX (1227-1241) por ejemplo, o un Inocencio IV (1243-1254), no son menos interesantes, desde el punto de vista de las pretensiones romanas.

vida con indomable coraje y, sin embargo, murió en el destierro; pero dejó asegurado el porvenir del papado soberano. Inocencio III realizó su sueño y reinó verdaderamente sobre el universo cristiano; jamás se elevó tan alto el prestigio pontifical. Se ve entonces al Papa mezclarse en todo, como soberano de todo. Declara interdicto el reino de Francia porque Felipe Augusto repudió a su mujer; decide que la Carta Magna impuesta por los ingleses a su rey Juan sin Tierra sea anulada e invalidada, o confirma las costumbres y privilegios de la ciudad de Toulouse, así como declara que, en lo sucesivo, todas las dignidades eclesiásticas serán recibidas y tenidas como feudos del Papa, o condena a los albigenses.

Finalmente, Bonifacio VIII profesa que el Papa lleva "*todos los derechos (jura omnia)*" encerrados "*en el estuche de su pecho (in scrinio pectoris sui)*" y agrega la segunda corona a la tiara.<sup>8</sup> En su bula *Unam Sanctam* (1302), definió la doctrina de las dos espadas, una de las cuales, como lo dijera San Bernardo, debe ser esgrimida por la Iglesia y la otra para ella (*is quidem pro Ecclesia, Ule vero ab Ecclesia exercendus*); una pertenece al Pontífice, y la otra se entrega a los príncipes para que la usen según sus órdenes y su permiso. Por eso, someterse al Papa en todo es *una necesidad de fe*, es decir, de salvación, para todo hombre (*porro subesse Romano pontifici omni humane creatura declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate fidei*). Era imposible, en aquel tiempo, llevar más lejos la doctrina del absolutismo y el orgullo de la función pontifical; sólo el concilio del Vaticano podrá agregar algo con el privilegio de la Infalibilidad.

Desgraciadamente para Bonifacio, sus soberbias pre-

<sup>8</sup> Probablemente fue Clemente V (t 1314) el que añadió la tercera corona. No se sabe bien cómo interpretar a las tres; unos aseguran que simbolizan la Iglesia militante, la suficiente y la triunfante; otros ven en ellas los tres grados de la soberanía del Papa, primado, patriarca y Soberano Pontífice; hay también otras explicaciones.

tensiones encontraron un adversario resuelto en la persona del piadosísimo rey Felipe el Hermoso, que se consideraba amo en su reino. En la lucha entablada entre ambos, el Pontífice fue vencido y su derrota abrió para el papado una era de dificultades inextricables. Irán complicándose sin pausa hasta el tiempo en que el concilio de Trento consagre definitivamente en la ortodoxia y realice en el dominio espiritual las miras del último gran Pontífice de la Edad Media.

#### IV

En definitiva, la inmensa empresa pontifical que, en lo temporal, concluyó momentáneamente, después de la derrota de Bonifacio VIII, por poner la Santa Sede en manos del rey de Francia, sólo ponía en juego fuerzas morales. Para que fuesen duraderamente eficaces y decisivas, hubiera sido necesario que fuesen también inatacables; que expresando, en la medida de lo posible, el ideal divino sobre la tierra, o, por lo menos, fundándose en él, no participaran de las imperfecciones humanas; que la Iglesia representara verdaderamente en este mundo una realización del Evangelio y que el Papa fuese la encarnación de la perfección apostólica. Se estaba muy lejos de eso, aun en el siglo XIII.

Es indiscutible que el Pontífice había hecho un esfuerzo tenaz y vigoroso para acercar la vida práctica de la Iglesia al estado de perfección sublime, único capaz de justificar sus pretensiones, pero lo consiguió muy imperfectamente. Ya dije que Gregorio VII había adoptado las ideas reformistas de Cluny y que había intentado muy enérgicamente hacerlas prevalecer. Dirigió su ataque especialmente contra dos vicios profundos: la *simonía* y el *nicolaísmo*, es decir, el poder del dinero en el clero y el de la carne; los instintos más profundos del hombre se levantaban frente a la voluntad ascética del Papa y todos los intereses seculares se aliaban a ellos contra él. Halló



una resistencia terrible, no solamente de parte de los reyes y de los barones, que no querían perder sus medios de acción sobre la Iglesia, sino también de parte de los obispos, que no querían romper su alianza con el Estado, y de parte de los clérigos, que confundían la larga práctica de los abusos de que sacaban provecho con un derecho imprescriptible.

En realidad, en el siglo xi, a pesar de frecuentes interdicciones conciliares, el casamiento de los sacerdotes era, puede decirse, general, hasta tal punto que cuando Gregorio VII, reforzando prohibiciones anteriores, ordenó a los fieles cesar toda relación con los clérigos incontinentes (1074), se reunieron sínodos (por ejemplo en París, en 1074, en Winchester, en 1076) para protestar y organizar la desobediencia. Los legados pontificales llegaron a poner en peligro su vida cuando procesaban a los matrimonios sacerdotales. La tenacidad de los Papas, especialmente la de Urbano II, logró imponer la obligación legal del celibato eclesiástico y el concilio de Letrán, de 1139, declaró que los enlaces de los clérigos no eran verdaderos casamientos. No obstante, allí donde la resistencia cedió más rápidamente,<sup>9</sup> el éxito no fue lo que parecía, porque muy frecuentemente el concubinato reemplazó la unión regular y los fieles se ofendieron más por el uno que por el otro. Con mayor razón por cuanto en la práctica las autoridades eclesiásticas siguieron siendo indulgentes con todo clérigo que guardara las apariencias y observara la letra de los cánones, no haciendo ostentación de su vida conyugal.

El resultado de la campaña pontifical contra la simonía no fue más feliz. Los laicos celosos, los mejores, la aprobaron; los monjes se agitaron; partieron de Roma algunos rayos y el mal, habiendo consentido en disimularse un poco, continuó su apacible existencia. El propio Papa, tan intransigente en sus bulas e instrucciones públicas, se mostraba mucho

<sup>9</sup> Se prolongó durante todo un siglo al norte y al este de Europa, los países escandinavos, Polonia y Hungría.

más conciliador en la práctica. ¿No fue Gregorio VII el que escribía a uno de sus legados: "*Es costumbre de la Iglesia romana tolerar ciertas cosas y disimular otras; he ahí por qué hemos creído que debemos atemperar el rigor de los cánones con la dulzura de la discreción.*" Aparte de algunos intransigentes, raros e imprudentes, como Urbano II, los grandes papas de la Edad Media supieron siempre conformarse a la prudente *costumbre* definida por Gregorio VII.

El resultado más patente de esas reformas mal logradas fue demostrar claramente a los fieles la distancia que separaba todavía a sus pastores de los deberes impuestos por el estado eclesiástico y que el Papa proclamaba necesarios. La opinión corriente sobre el clero no se hizo más indulgente con la comprobación. Numerosos testimonios de los siglos xn y xiii no dejan ninguna duda al respecto.<sup>10</sup> Señalan, con la más viva insistencia, el contraste entre la altísima idea teórica que se hacen de la dignidad del obispo y del sacerdote, de su deber, de su papel religioso y social y la evidencia de su corrupción, de su avidez, de sus apetitos carnales y mundanos, sobre todo de su negligencia en lo concerniente a sus funciones sagradas. Su gusto por el dinero es lo que se les reprocha en primer término y su amor por la dominación:

*Ils mainent vie deshonneste,  
Le pié nous tiennent sur la teste.  
Par eulx nous laisses lapider  
Et estrangler et embrider.. "*

El clero *bebe el sudor del pueblo* —igual que el burgués de hoy— y no podría vivir si los miserables

<sup>10</sup> Véanse especialmente las obras de San Bernardo y, sobre los poemas en que se expresan los sentimientos públicos, el libro de Ch. V. Langlois, *La vie en France au Moyen Age d'après quelques moralistes du temps*. Paris, 1908.

<sup>11</sup> *Les lamentations de Mahieu* (fines del siglo xin), 603: Langlois, *op. cit.*, p. 263.

no trabajaran para él; ¡la única ciencia que estima es la *filopecunia!*

Tampoco es raro que en ese tiempo comparen al Papaj al que no conocen porque está demasiado lejos, con los clérigos, a los que ven de cerca, y que de esta comparación salga ganancioso. Un poema de fines del siglo XH<sup>12</sup> lo describe como *fuelle de doctrina, vara y bastón de disciplina, vino y óleo de medicina, leche de piedad, nuestro jefe, nuestra salvación*. Todo a lo largo del siglo xm, su persona es objeto del mayor respeto y de la más conmovedora confianza; pero se oyen agrias quejas contra su círculo; contra la avidez rapaz de los cardenales, contra la simonía que pudre a toda Roma. Todo está *seco* y debe ser *lubricado*, los goznes de las puertas y la lengua de la gente de justicia; y, como hace calor, la grasa se funde pronto y debe renovarse frecuentemente:<sup>13</sup>

*Rome est la doiz (la fuente) de la malice,  
Dont sordent tuit li malves vice  
Cest un viviers plains de vermine.  
Contre FEsriture divine  
Et contre Deu sont tuit lor fet.\**

## V

¡He ahí sentimientos muy inquietantes! Por otra parte, inevitables. El Papa, por genial que fuese, no era más que un hombre y no podía hacerlo todo por sí mismo; necesitaba ministros, agentes, servidores, y pronto se encontró con que lo sobrepasaban. A medida que se extendió su acción y se organizó su poder de dominio, se constituyó a su alrededor, por la fuerza de las cosas, una administración cada vez más complicada, que se convirtió, para todos los casos normales y la mayor parte de los otros, en la interme-

<sup>12</sup> *Le livre des manieres*: Langlois, *op. cit.*, p. 15.

<sup>13</sup> El poema de *Carite*, XX: Langlois, *op. cit.*, p. 119.

<sup>14</sup> *Bible Guiot*, 772: Langlois, *op. cit.*, p. 47.

diaria inevitable entre el mundo cristiano y él. Es la *curia*: los cardenales y un ejército sin cesar creciente de funcionarios de todo género.

Al principio, en los primeros siglos de la Edad Media, los cardenales sólo eran clérigos adjuntos al servicio de las parroquias y de los hospitales de Roma; poco a poco, su residencia permanente cerca del Papa aumentó su importancia y se convirtieron prácticamente en sus consejeros ordinarios. En 1059, se les otorga el derecho exclusivo de elegirlo y, con su prestigio, sus poderes se ven considerablemente acrecentados. Se regularizan al mismo tiempo que sus privilegios se multiplican, y su colegio se convierte en el *Senado de la Santa Sede*. En 1245, obtienen la precedencia sobre los arzobispos, constituyendo así, en la jerarquía, un grado nuevo, que la tradición no conocía y, al lado del Papa, una autoridad colectiva, de hecho irresponsable y pronto bastante poderosa para contrapesar la del propio Soberano Pontífice. Durante dos siglos (el xiv y el xv) podrá pensarse en si el gobierno de la Iglesia no se convertirá en una oligarquía; y las vacaciones de la Santa Sede, bastante prolongadas en varias ocasiones,<sup>15</sup> demuestran que la persona del Papa no es absolutamente indispensable para el funcionamiento de la administración romana. El Papa pasa y la curia queda; con frecuencia es anciano cuando ciñe la tiara; no tiene la fuerza ni realmente los medios de desembarazarse de hábitos, tradiciones, de todo aquello que constituye la temible fuerza pasiva de las administraciones arraigadas.

Por eso, desde mediados del siglo xn, aumenta el descontento con el círculo que rodea al Papa y se elevan quejas por la explotación vergonzosa que se hace allí de todos los desdichados cuyo infortunio los pone en contacto con él. Los ataques se tornan más fuertes

<sup>15</sup> Por ejemplo: *Inocencio IV* fue elegido en 1243, después de un interregno de cerca de dos años; *Gregorio XI*, en 1271, cerca de tres años, *Nicolás IV*, en 1288, más de un año, *Celestino V*, en 1294, más de dos años después de la muerte de su antecesor.

contra la *prostituida*, cuya deshonra descubrirá Dios a los ojos del universo. Es imposible que la persona del Pontífice, que, al menos con su presencia, parece justificar y consolidar la curia, no termine por verse envuelta en la animosidad provocada por el sistema y que no se la haga responsable de sus vicios. Así el papado, si no el Papa, se convierte, a fines del siglo XH, por sus exacciones, en terror de las Iglesias. Una expedición de legados a través de un país, parece una calamidad; el viaje de un Papa, un desastre. Clemente V (1305-1314) siembra la ruina en todas las diócesis que visita, de Burdeos a Lyon. La justicia pontifical agota la bolsa de los apelantes, de buen grado o no; el abuso que hace de las cartas de perdón pagadas ofende la moral y el derecho; y el tráfico, que autoriza, de las indulgencias productivas, debilita la religión. La penitencia se reduce a un comercio acompañado de una especie de operación mágica; las especies eucarísticas, el santo óleo, el agua bendita, las reliquias se han convertido en algo así como *fetiches*, cuyos beneficios el clero dispensa o retiene a su antojo y que, además, se considera que operan por sí mismos y cualesquiera que sean los sentimientos, el estado moral del que los recibe.

Y, sin embargo, el rigor de la constrictión ortodoxa, lejos de relajarse, se estrecha más fuertemente que nunca y amenaza con las penas más severas toda manifestación independiente y hasta toda expresión personal del sentimiento religioso.

## VI

El sueño de dominación universal de Bonifacio VIII organizaba ciertamente de manera grandiosa y lógica, y, también, consumaba, el esfuerzo secular multiforme y en tan gran parte inconsciente, que lo había precedido, preparado y determinado. Si se lo hubieran expuesto a un León I o a un Gregorio el Grande

habrían experimentado sin duda más temor, y tal vez más indignación que gozo; pero ese sueño se había desprendido poco a poco de las formas sucesivas del ideal romano y de las aspiraciones de la vida eclesiástica. Y ahora se ofrecía, en su perfección, bajo la forma de una construcción mística que sólo el cerebro de monjes pudo concebir y sólo la fe alimentada en un claustro pudo creer realizable en este mundo. Era, en verdad, como un anticipo del Reino de Dios en la tierra; una imposibilidad por relación a las condiciones de vida que las realidades terrestres imponían a los Estados; una imposibilidad asimismo respecto de la vida normal y natural de los seres humanos. Trababa funestamente la acción de los príncipes; reclamaba de los hombres una abnegación en la virtud cristiana, que los instintos y los apetitos carnales no permiten generalmente alcanzar fuera del convento, en el que se impone.

Pero, ese sueño, imaginado en lo absoluto y brotado de lo más hondo de un misticismo sometido a la teología, ese sueño formado para seres desligados de los intereses y de las contingencias tentadoras o tiránicas de la tierra, fueron hombres los que trataron de realizarlo, y, careciendo de otros mejores, por medios humanos; de suerte que, muy rápidamente y por la fuerza de las cosas, tomó el aspecto de un plan de dominación por el Papa. Y como se vio a los que declaraban servir ese propósito extraviarse en empresas que no parecían todas muy recomendables y que se asemejaban bastante ya a una explotación, en manera alguna mística, de las conciencias y de las rentas, ya a intrigas de la más vulgar política, no tardó en verse rebajado ante los ojos de los que recibieron de él algún perjuicio. Su interés los inclinó a oponerle contradicciones y resistencias.

Los clérigos habían seguido al Papa porque gracias a él la Iglesia católica afirmaba su poder sobre el siglo y porque eran los primeros servidores de esa Iglesia, los más interesados en su grandeza. Los prín-

cipes se habían dejado sorprender en su piedad y arrastrar muy lejos, sin darse cuenta exacta del camino recorrido; los simples fieles, incapaces por lo demás de impedir nada, habían visto con alegría, en la intimidad de su corazón, la elevación y el afianzamiento de la potencia que les llevaba alivio y consuelo a sus miserias humanas y tenía en sus manos la inapreciable compensación celestial. Mas cuando clérigos, príncipes y pueblo vieron edificarse sobre el ideal cluniacense la política pontifical, la curia intrigante y muy pronto corrompida, el fisco ingenioso y ávido, cuando comprobaron que las pretensiones romanas no daban a la cristiandad un gobierno religioso más justo y más abnegado, comenzaron a inquietarse. Y cuando cierto número de Estados, cada vez más centralizados, surgieron del desorden feudal, como embriones vivos de naciones futuras, el sueño pontifical no pudo parecerles más que una peligrosa quimera, o un ensayo monstruoso de absorber sus derechos en un sistema de dominación en el que el nombre y el interés de Dios cubrían las más humanas y las menos confesables preocupaciones. Por eso, la resistencia de Felipe el Hermoso a Bonifacio VIII, que no es la primera que haya encontrado el papado en su ascensión, pero que se manifiesta como la más eficaz, anuncia en verdad para el papado tiempos nuevos. Pasará rudas pruebas y sufrirá transformaciones que lo alejarán definitivamente de la hegemonía total, magnífica y sobrehumana, deseada, para la mayor gloria de Dios y felicidad de los fieles, por los grandes papas cuyos nombres acabo de recordar.

En suma, todo el poderoso esfuerzo, múltiple en sus formas, efectuado en el seno de la Iglesia desde el siglo xi, terminó, en el xiv, por convertirla en una máquina de dominar manejada por el Papa, en un instrumento de apremio que imponía a todos los hombres, por la fuerza, fórmulas que no podían decir nada a los simples, y al mismo tiempo, por cambiar la doctrina, que quería ser una vida, en un pedan-

tismo intelectual y desecante. Tal esfuerzo, sin embargo, no había hecho desaparecer del clero la corrupción que diversas circunstancias tornarán muy pronto escandalosa; y la tentativa tan interesante de las órdenes mendicantes se ve rápidamente esterilizada por su orientación hacia las Universidades, las Escuelas, la Inquisición y todas las obras papales. Desde el siglo **Xiv** se hacen sentir una gran necesidad y un gran deseo de una verdadera reforma; los mismos que la reclaman no sospechan la extensión que tendrían que darle. Creen que sólo se trata de una cuestión de disciplina, de educación y de modales de las personas "del jefe y de los miembros" de la Iglesia; pero se trata igualmente de darles una orientación nueva a la fe oficial y a la teología, que el sentimiento religioso viviente sobrepasa. Esta verdad se abrirá camino lenta y sordamente, hasta el día en que aparezca a la plena luz del siglo **xvi**.



VIL LA CAUTIVIDAD DE BABILONIA, EL GRAN  
CISMA Y LA VICTORIA DEL PAPA SOBRE  
LA REFORMA <sup>1</sup>

- I.—*Signos precursores de la Reforma.*—Posición del Papa ante la cuestión de la Reforma.—Cómo es llevado el papado a establecerse en Aviñón.—Inconvenientes diversos de ese trasplante: la fiscalidad, la política y el secularismo.
- II.—*Los enemigos del Papa sacan ventaja de ello.*—La oposición de los *Fratricelli*.—Guillermo de Occam.—El *Defensor pacis*; audacia de sus tesis.—Desorden de la Iglesia al comienzo del siglo xiv.—Error de quienes reclaman solamente una reforma de las personas.—Índice de un movimiento más profundo: J. Wicleff.—La teoría conciliar.—La teología de Occam; su alcance lógico; cómo lo limita su autor.
- III.—*El regreso del Papa a Roma y el Gran Cisma.*—El desgarramiento de la cristiandad.—Confusión de los fieles.—Lamentable estado de la Iglesia al iniciarse el siglo xv.—Recurso al concilio.—Al principio agrava el mal.—El concilio de Constanza: establece los principios de la reforma.—Es sobrepasado por la impaciencia de ver terminar el cisma.—Cómo el Papa saca partido del movimiento husita para desembarazarse de la reforma.
- IV.—*El Papa y el concilio de Basilea.*—La parte decisiva.—Victoria del Papa.—Cómo abusa de ella.—Los Pontífices escandalosos.—León X y la bula *Pastor aeternus*.—Acabamiento de la doctrina del papado.—El Papa príncipe secular.—La religión es engañada.—La inevitable revolución religiosa.

I

En los siglos xiv y xv se determinan en la Iglesia las acciones que la conducirán irresistiblemente a la crisis de la Reforma. De estas acciones, unas, y no las menos enérgicas, provienen de la renovación de la cultura antigua llamada *humanismo*, que pone a los

<sup>1</sup> Bibliografía en Ficker y Hermelink, *Das Mittelalter*, §§ 38 y 41 a 51.

hombres instruidos en un estado espiritual inconciliable con la práctica y el pensamiento religioso de la Edad Media; por el momento los dejaremos de lado. Las otras provienen muy naturalmente de la propia vida eclesiástica, del deseo —que las circunstancias hacen cada vez más urgente— de una reforma del sacerdotismo y de la resistencia del papado a ese deseo. Asimismo, sobre esta última cuestión se empeña a fondo, en la Iglesia católica, el combate decisivo entre las últimas fuerzas de resistencia al Papa, apoyadas en la tradición antigua de la soberanía del concilio, y el *pontificalismo*, que procura consolidar definitivamente de derecho la monarquía absoluta a la que la ha conducido de hecho la evolución gubernamental de la Iglesia. Porque el Papa resulta vencedor y hace mal uso de su victoria, la reforma, por la cual la unidad católica podía ser salvada, no se realiza, y se torna inevitable la revolución que quebranta la catolicidad romana.<sup>2</sup>

Dos acontecimientos estrechamente ligados determinaron las circunstancias por las que aumentaron, hasta el punto de hacerse insoportables, los males que sufría ya la Iglesia: uno se llama la *Cautividad de Babilonia* —la estancia del Papa en Aviñón, de 1308 a 1370—, el otro es el *Gran Cisma de Occidente*, de 1378 a 1417.

Las pretensiones sin cesar crecientes del Papa y la autoridad en constante aumento también que había adquirido en la Iglesia en el curso de la Edad Media no pudieron nunca darle una fuerza material capaz de asegurar, en todos los casos, su independencia. Pues bien, en la persona de Bonifacio VIII, cometió, como ya lo he recordado, la imprudencia de entrar en conflicto con el rey de Francia y fue vencido. Por voluntad del vencedor, el papado se vio en la necesidad de cambiar de residencia. El arzobispo de Burdeos, Beltrán de Got, elegido en 1305, que tomó el nombre de

<sup>2</sup> Pastor, *Hist. des papes* (trad. de Furcy Raynaud) t. I. Salembier, *Le Grand Schisme cFOccident*, París, 1900.

Clemente V, anduvo errante de ciudad en ciudad, por el mediodía de Francia durante cuatro años; y por temor, según aseguraba, de caer bajo la tiranía de los barones romanos, terminó por instalarse en Aviñón, en 1309. Quizá no tenía la intención de permanecer allí, porque fijó un domicilio, en casa de los dominicos del lugar, que sólo podía ser provisional; mas su segundo sucesor, Benito XII, empezó a edificar el imponente castillo que todavía existe, y desde entonces pareció que, aunque hablaba a veces de regresar a la Ciudad eterna, el Pontífice la abandonaba definitivamente. Tal fue, por lo menos, después de Clemente V, Juan XXII y Benito XII, la actitud de Clemente VI, Inocencio VI y Urbano V (f 1370). Se ha hablado muy mal, y a menudo excesivamente, de los papas de Aviñón, pero algunos no carecieron de méritos. Pese a ello, no podría negarse que tuvieron grandes necesidades de dinero y que recurrieron, para enriquecerse, a procedimientos desagradables, varios de los cuales se asemejaban mucho a la simonía y, todos, parecían inspirarse en una avidez poco digna de un vicario de Cristo. Buscaron, por ejemplo, una compensación a sus rentas italianas, ya muy escasas, y a la aportación de las potencias tributarias de la Santa Sede, poco diligentes, en la extensión del sistema de las *anatas*, *reservas* y *expectativas*<sup>3</sup> y en una explotación rigurosa de todas las *gracias* de que disponían. Sus más ardientes defensores se escandalizaban y llegaban a decir que la principal ocupación en Aviñón era contar y pesar pilas de escudos. Es cierto, asimismo, que la mayor parte de aquellos pontífices franceses dieron

<sup>3</sup> La *Anata* es un derecho igual a la renta de un año de su beneficio que debían al Papa todos los dignatarios eclesiásticos provistos de un beneficio *consistorial*, es decir, atribuido por el Papa en *consistorio*: los obispos y las abadías se encontraban en este caso. Las *reservas* son rescritos pontificales por los cuales el Papa declara *reservarse* la atribución, de tal o cual beneficio; los atribuía mediante dinero, claro está. La *expectativa* es el derecho acordado a un eclesiástico de ser provisto de algún beneficio cuando quedase vacante.

mayor importancia a las cuestiones seculares y políticas que a las cuestiones religiosas o propiamente eclesiásticas.

Por otra parte, la transferencia del papado a Aviñón perjudicó su autoridad ecuménica; pareció como si perdiera toda o parte de su independencia y se subordinara al rey de Francia.

## II

De todo esto, los enemigos del Papa sacaron ventaja contra él. Empezaron por atacar los abusos seculares que se le reprochaban a justo título y terminaron por emprenderla con la propia autoridad pontifical. Por ejemplo, franciscanos fieles al ideal de pobreza del Santo de Asís, se levantaron contra Juan XXII (1316-1334), oponiendo su opulencia a la divina indigencia de Cristo y de los Apóstoles. El Papa lanzó una bula (*Cum inter nonnullos*, del 12 de noviembre de 1323) para declarar errónea y herética la opinión de que el Señor y sus Apóstoles no poseían ningún bien. Profesaba que, en verdad, como hombre, Cristo no había poseído más que humildes cosas y había dado ejemplo de pobreza perfecta, pero que no por ello dejaba de ser Dueño y Señor de todo en la tierra, tanto que cuando decía: *Mi Reino no es de este mundo*, debía entenderse únicamente que su realeza la recibía de Dios y no de los hombres. Estas tesis se aplicaban sin ninguna dificultad a la justificación de las empresas pontificales sobre las riquezas terrestres. Pero como los golpes y las amenazas no convierten en buenas las razones medianas, o peores, los *Fratricelli* no se sometieron a las de Juan XXII, y el emperador Luis de Baviera, que disputaba con él, los alentó.

Uno de ellos, *Guillermo de Occam* (f 1347), franciscano inglés, refugiado en Alemania, escribió un libelo en el que afirmaba, con audacia y perspicacia sorprendentes, que la Iglesia debe transformarse según las necesidades de las edades sucesivas, que ni

la primacía del Papa ni la jerarquía son en sí necesarias a su existencia y no deben considerarse como las guardianes infalibles de la verdad. El Papa puede equivocarse, el Concilio también, aunque es superior a él, y la única regla segura debe buscarse en las Escrituras, o en las creencias fundamentales aceptadas en todas partes y en todos los tiempos por la Iglesia.

Aproximadamente en la misma época, dos profesores de la Universidad de París, Marsiglio de Padua y Juan de Jandun, atraídos por Luis de Baviera a Nuremberg, componían allí su *Defensor Pacis* (1326), en el que manifestaban las opiniones más revolucionarias: la soberanía pertenece al pueblo, que debe elegir a aquellos a los que les reconocerá poder sobre él; en materia religiosa, la autoridad se halla en las Escrituras, cuya interpretación, prácticamente, no debe confiarse a la curia romana sino al Concilio general, convocado por el poder secular, y en el que, junto a los dignatarios eclesiásticos, ocupen un asiento laicos elegidos por las comunas. La organización de la Iglesia es asunto de oportunidad y no podría reclamar el respeto que quiere la fe; el Papa no es más que el agente ejecutor de la voluntad del Concilio; el Estado vigila la Iglesia y la gobierna en lo temporal; es su juez, limita el número de sus clérigos, provee a sus beneficios y le asigna su parte de las cargas públicas. Juan XXII, que se rebela contra todas estas verdades, es el *gran dragón*, la *vieja serpiente*, etc.

Propósitos de batalla son todo eso y, en gran parte, doctrinas de circunstancias, pero terriblemente inquietantes, porque prueban un singular relajamiento en la disciplina de la Iglesia y un profundo desorden en los espíritus. En el fondo, el error del papado de Aviñón fue seguir el movimiento del tiempo en que vivía, conformarse a los hábitos de los príncipes seculares, a quienes dominaba el gusto por la vida lujosa y, en mayor o menor grado, el mal del dinero. En

pequeño, los obispos proceden casi igual que el Pontífice. No obstante, los fieles, con perfecto fundamento, protestan contra un *secularismo* escandaloso, tan contrario a las Escrituras y a la auténtica tradición de la Iglesia. De esos altercados, en los que la política ocupa mucho lugar, se aprovechan los mal intencionados de todo origen: los herejes hallan facilidades para disimularse y propagarse; los clérigos viciosos consiguen impunidad, y los ambiciosos se valen de ello sin vergüenza. Los Estados del Papa en Italia viven en la confusión y el desorden casi sin interrupción.

Todo anda mal en la casa del Señor. Esto se dice desde hace tiempo, pero jamás con tanta verdad. Príncipes seculares, como Federico de Sicilia, al escribirle a su hermano, Jaime de Aragón, en 1305; santas, como Catalina de Siena, que denuncia acerbamente a *los malos pastores de la Iglesia* y pide la represión de los personajes *que llevan la infección y la putrefacción al jardín de la Iglesia*; poetas, como Dante (f 1321),<sup>4</sup> que deplora la decadencia del monarquismo y del papado, o Petrarca, que se enfurece al describir los vicios de la corte de Aviñón; doctores, como Nicolás de Clémence, cuyo *De ruina ecclesiae* da idea de la degradación extraordinaria del edificio eclesiástico; todos coinciden con otras muchas autoridades menores, pero no menos precisas en sus recriminaciones, en pintarnos el mal con el aspecto más sombrío. Los fieles abandonados por sus pastores en tantos lugares, no disponen de ningún recurso práctico contra éstos. Quejarse a Roma es inútil, a menos que se disponga de mucho tiempo, de paciencia, de protección y de recursos. Nada más escandaloso y más desalentador para los miserables que

<sup>4</sup> *Paradiso*, canto XXII, la conversación con San Benito, y canto XXVII, la cólera de San Pedro:

*Quegli ch'usurpa in terra il luogo mió,...  
Fatto ha del cimiterio mió cloaca  
Del sangue e della puzza...*

esa insolente potencia del dinero, que parece extenderse sobre la Iglesia entera, dominarla y dirigirla, sin que ella procure verdaderamente librarse de su tiranía.

Lo más grave es que la mayor parte de los hombres de ese tiempo no conciben poder privarse del clero, que da a los fieles la impresión de sustraerse a su deber profesional, por egoísmo y por apetito de los goces terrenales. Es notable que los mejores cristianos, los que piden con más insistencia una reforma inmediata, se imaginen todavía que sólo hace falta endurecer la disciplina eclesiástica, corregir las costumbres de los clérigos, desembarazarse de bss personas indignas de la "clerecía", cuando se trata, además y sobre todo, de dar una dirección nueva a la fe oficial, de confesar que el tiempo de la escolástica ya ha pasado, de elaborar otra teología.

De que ya desde entonces varios espíritus osados y lógicos -así lo piensan, tenemos una prueba en la rebelión de *John Wicleff* (f 1384)), uno de los maestros de la Universidad de Oxford, que, rechazando en conjunto la transubstanciación, la confirmación, la confesión auricular, el carácter divino del sacramento del Orden, todo el saber dogmático y sacramental de la Edad Media, y hasta la Tradición, intenta volver al cristianismo del Nuevo Testamento. Este aparente reaccionario es un precursor.

Los partidarios de la reforma no van tan lejos aún y, desesperando del Papa, mantienen su confianza en la Iglesia. Están persuadidos, bastante ingenuamente, de que el *Concilio* tendría, en sí, virtudes reparadoras que cumplirían la obra saludable. Se imaginan que todo andaría mejor si el papado, convertido fortuitamente en cabeza soberana del gran cuerpo eclesiástico, fuera restituido a su lugar y a su función legítima, conforme a la tradición y al derecho antiguos. Muy probablemente, fue Occam el que formuló, en el curso de sus disputas con el Papa, la *teoría conciliar*,

en la que los reformadores de los siglos xiv y xv pondrán todas sus esperanzas.

Y, no obstante, fue el propio Occam (f 1347) el que creó al pensamiento religioso de su tiempo un problema más profundo todavía que el de su reivindicación conciliar que inquietaba a las autoridades de la Iglesia: había restaurado brillantemente el *nominalismo* más radical. Los *universales* —decía— no son *cosas fres*) que son las únicas *reales* y *existen* verdaderamente, sino *palabras (nomina)*, *signos*, con los que designamos varias, cosas semejantes. Nuestro espíritu, por su naturaleza, no puede aprehender sino realidades individuales y contingentes; de donde se deduce que todas las ciencias que pretenden sobrepasarlas, como la metafísica y *la teología*, no ofrecen ninguna seguridad: fallan desde la base. Si Occam hubiese sacado de sus afirmaciones las conclusiones lógicas que encierran, habría barrido con toda la especulación cristiana, desde Orígenes hasta Santo Tomás, y la habría reducido a una logomaquia a veces ingeniosa, a un juego de conceptos sin otro apoyo que el de las hipótesis inverificables. Pero este lógico carecía de rigor, porque restablecía todo cuanto parecía destruir, o, por lo menos, justificaba por anticipado que se lo sostuviera, proclamando que si en verdad sólo Dios posee la ciencia, el hombre goza de la fe. Así pues, la más temible de las críticas se disolvía en una efusión fideísta; porque si las verdades de la fe son, por obra de Dios, terreno sólido para el pensamiento religioso, ¿cómo negarle el derecho de construir sobre ellas, como parece legítimo a la ciencia edificar sobre las verdades de la experiencia?

En el nominalismo de Occam la teología de la Escuela vio sobre todo principios y tendencias temibles y por eso lo combatió con encarnizamiento durante los siglos xiv y xv; mas, de hecho, cuando la doctrina llegó —porque llegó— a hacerse admitir en la Sorbona y, muy pronto, a apoderarse de la plaza, no engendró el *agnosticismo* que parecía lógicamen-



te preparar y no cambió nada de las posiciones dogmáticas ortodoxas. Sin embargo, siguió de acuerdo con el espíritu de su fundador por cuanto sus principales partidarios favorecieron los deseos y las tentativas de reforma.

### III

A fuerza de oír repetir que salvaría la Iglesia si regresaba a Roma, Gregorio XI fue a morir allí (1378) y esta decisión, solicitada por todos los cristianos instruidos, que estaban persuadidos de que la corrupción del papado no se enmendaría en Aviñón; ésta decisión, en la que ponían asaz candidamente la esperanza de una renovación de la Iglesia, fue el punto de partida de una espantosa crisis.

El sucesor de Gregorio, Urbano VI, anunció con tanto estrépito la intención de hacer la reforma esperada y de empezarla por "el jefe" de la Iglesia, es decir, por la curia, que espantó a sus cardenales. Tratados duramente por él, pretendieron en seguida —probablemente sin razón— que lo habían elegido por la presión ejercida por el populacho romano, lo depusieron y eligieron a Clemente VII. Urbano, que a falta de circunspección tenía firmeza, se negó a ceder el puesto, y como los romanos lo sostenían, su competidor no tuvo otro recurso que volver a Aviñón (1378). Así comenzó el *Gran Cisma*, que, coincidiendo con la guerra de Cien Años, y la anarquía de Alemania y de Italia, sumió a la Iglesia en el más horrible desorden.

Por razones políticas, los príncipes se sometieron a la obediencia de uno o del otro papa y prolongaron así la división. Los dos pontífices se excomulgaron recíprocamente, y extendieron la excomunión a los respectivos partidarios, y por la incertidumbre en que se hallaban los fieles acerca del sitio en que radicaba el Papa verdadero, de todos esos anatemas se desprendía una impresión penosísima para ellos. Final-

mente, se preguntaban qué valían las ordenaciones operadas bajo la autoridad de Roma o la de Aviñón y si realmente tenían sacerdotes divinamente aptos para conferirles los sacramentos. Mientras los dos rivales intercambiaban golpes canónicos, y los príncipes y doctores buscaban en vano un terreno de conciliación, los simples cristianos erraban en el abandono; creían lo que querían y como podían. Más ávidos que nunca de dirección espiritual, desesperaban por no tenerla; y no se resignaban a la idea de que pudiera romperse la unidad de la Iglesia, de que la fe no tuviera ya un solo centro y un solo guardián seguro. Lejos de reivindicar su autonomía espiritual, que estaban en condiciones de reconquistar fácilmente, la rechazaban como el más detestable de los flagelos. Cuanto más crecía el desorden, tanto más se inclinaban a buscar el remedio en una restauración de la autoridad y de la tradición jerárquica. Simultáneamente, y por una especie de contradicción cuya fatal necesidad no percibían, aspiraban con todo el entusiasmo de su corazón a esa reforma que se les aparecía como la infalible panacea, tanto más claramente cuanto más difícil de realizar la consideraran, cuanto menos entendían las modalidades que pudiera tener.

Por lo demás, eran tales las prerrogativas que el episcopado y los propios príncipes habían concedido al Pontífice, por la serie de capitulaciones de que hemos hablado ya, que toda iniciativa y todos los medios de emprender algo en la Iglesia le pertenecían desde entonces exclusivamente y no se veía cómo poder salir de la crisis sin su voluntad. Como esa voluntad era doble, puesto que pertenecía a dos Papas a la vez, el mundo cristiano giraba ansiosamente en un círculo vicioso.

Al iniciarse el siglo xv, la Iglesia ofrece un espectáculo ciertamente lamentable. El estado moral del clero, roído por la simonía y el concubinato, es un escándalo permanente; los regulares, exceptuando a

los cartujos, no valen mucho más que los sacerdotes seculares: todos se aprovechan del relajamiento de la vigilancia, inevitable con el conflicto de las obediencias. Hay, por otra parte, querrela abierta entre los mendicantes y los seculares y unos y otros acaban de perder su prestigio por las injurias que se lanzan. Aunque los laicos no llegan todavía generalmente a discutir la legitimidad de la organización eclesiástica, tan poco eficaz para las necesidades de la hora, cada uno toma, respecto a los males deplorados por todos, la actitud que le indica su temperamento. Unos se abandonan al desaliento inerte; otros llaman con sus votos al *Papa angélico*, anunciado antaño por Joaquín de Fiore, o, por el contrario, sueñan con una Iglesia sin Papa; otros procuran hacer méritos en el mundo para que se produzca el milagro de una intervención divina y se entregan en común a la flagelación; otros más, se asocian a las cofradías para edificarse, con el objeto de preparar la reforma que el clero no realiza, y, ni que decir tiene, la herejía los acecha: hermanos de la vida común, Begardos y Beguinas, a mitad de camino entre el laico y el clérigo, se dedican en buenas obras, en buenos ejemplos, en predicaciones insistentes. Entretanto los tloctores, particularmente los de la Universidad de París, esperan que, para terminar el Cisma, se reúna un concilio ecuménico, que hará la reforma y se la impondrá a un Papa, único de nuevo y reducido a ser solamente el agente supremo ejecutor de las voluntades de la Iglesia.

Esta esperanza fue ilusoria. Alterando marcadamente el procedimiento regular de convocatoria, se hizo un primer intento de concilio en Pisa, en 1409; lejos de dar los frutos esperados, creó un tercer Papa junto a los otros dos. Sin embargo la insistencia del emperador Segismundo decidió a uno de ellos, Juan XXII (1410-15), cuyos asuntos marchaban muy mal, a convocar el concilio de Constanza (1414-18), con el cual, por lo demás, no tardó en malquistarse.

Los reformadores pudieron creerse entonces dueños de la situación y establecieron los principios necesarios de su acción en la célebre *declaración del 29 de marzo de 1415*: El concilio ecuménico representa a la Iglesia militante y todos los fieles, *comprendiendo al Papa*, le deben obediencia en materia de la fe, de la extinción del cisma y de la reforma de la Iglesia; y el Papa no tiene el poder de disolverlo, ni siquiera de postergarlo y llevarlo a otro sitio contra su voluntad. Los teólogos romanos de hoy se lamentan todavía por la "triste página en los anales de la Iglesia" que constituye para ellos esa iniciativa del concilio de Constanza y ergotizan incansablemente para establecer que era opuesta a la tradición, ilegal y herética; históricamente, todo lo contrario es lo cierto. Desgraciadamente, los Padres de Constanza no disponían de los medios imprescindibles para emplear útilmente la soberanía que acababan de concederse y la tarea de reformar la Iglesia excedía a sus fuerzas. Quizá hubieran podido, por lo menos, antes de restaurar el Papa único, tomar a su respecto ciertas precauciones más prácticas que la de la declaración de principios. Por desdicha, el cisma parecía tan pesado a todos los fieles y era tal el deseo de unidad eclesiástica que les llegaba desde todos los ámbitos a los Padres que pronto se vieron arrastrados por la voluntad popular. Eligieron pues, sin tardanza, un Papa; fue Martín V (11 de noviembre de 1417). Inmediatamente, la alegría hizo olvidar en la cristiandad, por el momento, las resoluciones más sabias tocantes a la reforma.

Muy a destiempo, por otra parte, Juan Huss y Jerónimo de Praga —ambos quemados vivos en Constanza en 1415— acababan de recordarles a los Padres del concilio el peligro terrible de la herejía y les hicieron pensar en la necesidad de una autoridad fuerte y activa en la Iglesia. Martín V se aprovechó de esa circunstancia para restaurar rápidamente el poder pontifical en su totalidad. Casi sin demora se

olvidó de los escasos propósitos reformadores demostrados al principio y empleó en adelante todos sus esfuerzos en levantar a Roma de sus ruinas, en afianzar nuevamente el Estado pontifical, en someter a los cardenales —demasiado inclinados a creerse importantes— a su dependencia estricta, en establecer el juego de la curia y también en hacer la fortuna de su propia familia. De los principios del concilio de Constanza sólo se ocupó para preparar su anulación. Consintió en convocar otro concilio en Pavía, en 1423, pero, en cuanto vio despuntar el espíritu de Constanza, lo disolvió.

#### IV

Solamente la presión de los príncipes seculares y de las Universidades pudo decidir a Martín V a convocar en Basilea el concilio general cuyas bases fueron puestas en Constanza y que se abrió el 23 de julio de 1431. Entonces se jugó la partida decisiva entre el episcopado y el Papa, que duró doce años. Eugenio IV fue quien sostuvo la ruda batalla. El concilio fue lo más lejos posible: se proclamó superior al Papa, redactó cánones reformadores muy enérgicos, resistió abiertamente las órdenes de Eugenio, ni siquiera obedeció a sus más amenazantes bulas de disolución, lo depuso como culpable de herejía, vista su obstinada mala voluntad para con la asamblea, y nombró un antipapa (Félix V). Pero los grandes doctores de Constanza, de Ailly, Gerson, Nicolás de Clémeuge habían muerto; otros, como Nicolás de Cusa y Eneas Silvio se habían pasado al enemigo; el concilio se hallaba reducido en cantidad y calidad; sobre todo, la cristiandad sentía el pavor del cisma y la tenacidad es más fácil para un hombre que para una asamblea. Después de un tiempo de triunfo aparente, el concilio fue vencido y su fin (1443) señala realmente el triunfo del pontificado romano. Pero el vencedor necesitó tiempo, paciencia y cierta diplomacia

para explicitar su victoria y hacerla reconocer. Así, Eugenio IV la emprendió desde el primer momento con la opinión alemana, muy favorable al concilio; sus negociaciones, acompañadas de concesiones particulares y promesas generales provocaron defecciones. Con la ayuda de Eneas Silvio, ganó a su causa a Federico III y en su lecho de muerte el Papa recibió el homenaje de Alemania (7 de febrero de 1447). Nicolás V continuó la misma política de transacciones individuales y de divisiones, y, por un Concordato firmado en Viena (en 1448), volvió a intervenir en el nombramiento de buen número de beneficios alemanes. Entretanto, el propio Nicolás V revocaba los decretos de Eugenio IV contra el concilio de Basilea. Cuando Eneas Silvio sea Papa, con el nombre de Pío II, reconocerá por bula (1463) los derechos del concilio ecuménico; pero los juristas pontificales trabajan al mismo tiempo que los diplomáticos y critican en detalle todo lo que parecía acordado en conjunto.

La verdad es que, en los tiempos cercanos a la Reforma, la curia ha vuelto a hacerse dueña de la cristiandad y no existe laico ni clérigo que pueda resistirle impunemente en el terreno eclesiástico. La Iglesia soporta a Pablo II, Sixto IV, Inocencio VIII, Alejandro VI, cada uno de los cuales sobrepasa los vicios escandalosos del otro. Inocencio VIII, elegido por simonía, celebra públicamente, una vez designado Papa, el casamiento de sus dos hijos. Alejandro Borghia, ante el que retroceden ordinariamente los más intrépidos apologistas del papado, tiene seis hijos antes de su elección y dos después. Ninguna diferencia separa a esos monarcas de la Iglesia de los seculares astutos y corrompidos que tienen entonces los principados de Italia. La venalidad reina sin pudor alguno en Roma; se exhibe tranquilamente en la Tasa oficial de los gastos de la cancillería publicada en 1512. La Inquisición vigila a los recalcitrantes y a los protestadores, que se arriesgan mucho. Durante

el papado de Eugenio IV el carmelita Tomás Conecte, cuyas virtudes nadie discutía y que había adquirido gran reputación predicando penitencia en Italia y en Francia, se atrevió a hablar contra la curia y fue encarcelado, juzgado como hereje y quemado. Tal fue igualmente la suerte del ilustre dominico Savonarola, quien emprendió la reforma de Florencia y osó acusar de simonía, en sus sermones, a Alejandro VI; fue colgado y quemado el 23 de mayo de 1498.

Este despotismo de hecho no demoraría en convertirse para el Papa, y por su voluntad, en derecho. Cuando se reunió un nuevo concilio ecuménico —el quinto concilio de Letrán, de 1512 a 1517— León X, por la bula *Pastor cetermus* (19 de diciembre de 1516) pudo proclamar su plena soberanía sobre todos los concilios y su derecho absoluto de convocarlos, de trasladarlos a otros lugares y de disolverlos a su arbitrio. Se apoyaba en textos inventados o falseados para establecer que los antiguos concilios se habían efectuado siempre bajo la autoridad del Papa y que sólo reclamaba su *derecho* al proclamar su soberanía. Los teólogos romanos de hoy aseguran que en efecto ése ha sido siempre el derecho imprescriptible del Papa; pero la fe de los teólogos perjudica su ciencia pues, en verdad, la declaración de León X sólo consagraba una victoria de hecho; no apelaba a un principio tan viejo como la Iglesia; muy por el contrario, desmentía la tradición auténtica.

En adelante, el Papa es señor del gobierno espiritual de la cristiandad; la Iglesia es su *servidora nata* y a él corresponde reglar la fe como lo entienda. Aunque todavía no se proclama infalible, está seguramente muy cerca de creer que lo es. Además, está próxima la hora en que el célebre inquisidor español Torquemada (f 1498) lo dirá implícitamente y en que el cardenal Cayetano, inspirador de la bula *Pastor cetermus*, lo proclamará abiertamente. Sin embargo, la proposición no está aún *madura* y ciertos Pa-

pas, como Adriano VI (f 1523) la rechazan todavía: ya llegará su hora.<sup>5</sup>

Pero el Papa no hizo la reforma y defraudó la esperanza de los que la deseaban tan ardientemente. Sus apologistas modernos afirman que hubiera sido una tarea imposible y se contentan con esta seguridad. En todo caso, no la intentó; ni siquiera modificó los peores hábitos de la curia. Los príncipes seculares no tuvieron otro recurso, para limitar la autoridad del Papa en sus dominios, que realizar convenios, como tenían costumbre de hacerlo para poner término a los conflictos políticos surgidos entre ellos: estos convenios son los *Concordatos*. Federico III concertó uno en 1447 y Francisco I hizo lo mismo en 1516.

No solamente el Papa no se dedicó a la reforma sino que se lanzó a la gran política, en Italia y fuera de Italia. Entonces se incrementaron sus gastos; aumentó su necesidad de dinero y al mismo tiempo sus escrúpulos para conseguirlo disminuyeron. Lo preocuparon muy superficialmente las necesidades religiosas de los fieles y sus quejas, y dobló los males sufridos por todo el cuerpo cristiano en la época en que los grandes Concilios del siglo xv les habían buscado remedio. Además, la reforma, tal como la imaginara el concilio de Basilea, habría quedado muy por debajo de las obligaciones reales de la hora y se preparaba un movimiento más profundo que probaría a las autoridades de la Iglesia que una religión no puede vivir sin concordar con los "sentimientos y las necesidades religiosas de sus fieles.

<sup>5</sup> Esperándola, Pablo IV, por la bula *Cum ex apostolatus officio* (1558), proclama que el Papa es el vicario de Dios y de Jesucristo en la tierra (*qui Dei et Domini nostri J. C. vices gerit in terris*), el que juzga a todos los hombres y escapa al juicio de todos. No olvidemos, por otra parte, que la bula llamada *de la Santa Cena*, cuya primera redacción se remonta a Gregorio XI (1372) y que fue retocada y completada varias veces en los tres siglos siguientes, maldice a todos los cismáticos y herejes *definidos por el Papa*. Su tendencia es clara.



Las predicaciones de Wicleff y de Juan Huss fueron los anuncios verídicos de este movimiento y se necesitaba estar ciego para creer que algunas violencias lo habían frenado. A fines del siglo xv más de una señal muestra su persistencia y su amplitud creciente. Son seguramente numerosísimos todavía los hombres adictos al programa de Constanza y que trabajan únicamente por una reforma disciplinaria y administrativa de la Iglesia —el propio Savonarola no apunta más lejos— pero sus esfuerzos personales, hasta los más enérgicos, son demasiado dispersos y limitados para alcanzar un resultado provechoso. No son los ensueños de los Espirituales rezagados los que pueden darles mayor importancia práctica; ellos apenas hacen más que mantener el descontento crónico y señalar con precisión, aquí y allá, los vicios intolerables de la Iglesia romana.

Entretanto en Alemania, en los Países Bajos, en Suiza, hay otros hombres que, siguiendo la tradición husita y anunciando ya a Lutero, no se conforman pensando con Juan Wesel, condenado a prisión perpetua por la Inquisición, en 1479: *"Desprecio al Papa, a la Iglesia y a los Concilios, pero alabo a Cristo nuestro Señor."* Rechazan como él las indulgencias, la misa, las peregrinaciones, los votos monásticos, toda la armadura de la piedad romana; niegan la transubstanciación y la intercesión de la Virgen y los Santos. Esos hombres consideran necesaria una refundición total de la religión y de la vida cristiana, la desean y la preparan, con peligro de sus vidas, bajo la mirada temible del Santo Oficio. Que una ocasión los agrupe y un jefe enérgico se ofrezca a llevarlos al combate y darán a la Iglesia establecida un embate que no resistirá fácilmente, porque ya no reside en ella la expresión viviente de la fe de los hombres que gobierna. Pretende seguir siendo el gobierno de la religión, pero ese gobierno ya no responde a las necesidades religiosas del tiempo a que hemos llegado.

**SEGUNDA PARTE**

**LOS TIEMPOS MODERNOS.  
LA POLITICA Y EL ROMANISMO**

## VIII. EL HUMANISMO <sup>1</sup>

- I.—*Los orígenes del humanismo.*—Acontecimientos que apresuran su florecimiento: la toma de Constantinopla; la imprenta; los descubrimientos marítimos.—La experiencia recupera su autoridad y la cultura se laiciza.
- II.—*Primeras reacciones del humanismo sobre la religión;* sus efectos diversos.—El escepticismo italiano.—Lorenzo Valla y los paganizantes.—Renacimiento de la filosofía antigua.—Cabala y teosofía.—Peligro de los sistemas antiguos para la ortodoxia.
- III.—*Verdadero alcance de ese movimiento intelectual.*—Su parte de insinceridad y de ilusiones.—Su espíritu modernista.—Los humanistas cristianos de intención: Marsilio Ficino; Pico de la Mirándola.—Sorprendente actitud de ciertos Papas ante el humanismo.—La Academia de Pomponio Leto.—Los enemigos del humanismo en la Iglesia; los monjes.—La tentativa de Savonarola.—Su carácter medieval.—Por qué la teología oficial es impotente contra el humanismo; la esterilidad del nominalismo de Occam.
- IV.—*El humanismo fuera de Italia.*—En Francia; sigue siendo cristiano, pero se *moderniza.*—En Alemania y en los Países Bajos.—Su timidez primera y las audacias subsiguientes.—Ulrico de Hütten, Reuchlin, Erasmo.—Sus reticencias y sus vacilaciones.—No son librepensadores ni agnósticos; amplían el cristianismo.
- V.—*Renacimiento del espíritu científico.*—Transformación de la geografía y de la cosmografía; Copérnico.—Actitud de la teología.—En qué ve con exactitud; ejemplo de Leonardo de Vinci.

### I

Desde mediados del siglo xiv, podían verse en Italia los signos de un cambio grave en los espíritus: alejándose de la abstracción, de la especulación en el vacío, retornaban a la naturaleza y al racionalismo antiguo. Este fue el primer paso de lo que llama-

<sup>1</sup> Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, 1908; Geiger, *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland*, Berlín, 1882.

mos Renacimiento, o, por lo menos, de su manifestación cabalmente intelectual, el *humanismo*, la *institutio in bonas artes*, la aplicación a los estudios que, según la opinión de los Antiguos, forman verdaderamente al hombre.

Tres acontecimientos, en la segunda mitad del siglo XV, precipitaron el movimiento y lo extendieron a toda la Europa occidental: los turcos tomaron Constantinopla; sus eruditos y sus manuscritos emigraron a Italia y les hicieron a los hombres instruidos, bien preparados para recibirlos, una cultura y un alma antiguas. En segundo lugar, la invención de la imprenta permitió difundir en todas partes los libros y las ideas, hasta tal punto que por doquier nacieron sabios como por encanto, los que, exaltados por una especie de entusiasmo sagrado, se aplicaron con ardor jamás templado a la exploración del mundo que se reabría ante ellos. Finalmente, los descubrimientos marítimos, ampliando bruscamente el horizonte de los hombres y modificando su representación de la tierra, los inclinaron a juzgar de muy estrechas las concepciones religiosas de la Edad Media, adaptadas a un mundo pequeñísimo.

En seguida, aparecieron claramente dos grandes resultados de esa profunda agitación de los espíritus: primero, la *experiencia* recuperaba su dignidad y volvía a ocupar en la vida intelectual de los hombres el lugar perdido desde hacía tantos siglos en beneficio de la *autoridad*. En los albores del siglo xv, Pedro de Ailly no se atrevía a decidir si el mar Caspio estaba abierto o cerrado, porque, si viajeros dignos de fe sostenían la segunda opinión, respetables autores antiguos se inclinaban por la primera. Parecidos escrúpulos no serán ya admisibles cien años más tarde. En segundo lugar, la cultura intelectual se *laicizaba*; dejaba de ser, como en la Edad Media, privilegio de los clérigos; por consiguiente, tendía a rechazar la antigua afirmación escolástica de que todas las ciencias son servidoras de la teología y conducen

a ella. A cada estudio particular se le atribuía a partir de entonces un valor propio y era hacia el progreso del conocimiento del mundo y del hombre, hacia la *utilidad* humana y no ya a explicitar la Verdad divina, hacia donde convergían todos los estudios.

## II

Por lo demás, el *humanismo* no produjo en todas partes los mismos efectos respecto de la religión cristiana, y, sin salir de Italia, se lo ve presentarse con aspectos bastante diferentes.

El más notable es, sin embargo, el del renacer del escepticismo pagano y de la filosofía griega, acompañado a menudo de una hostilidad abierta a las cosas y la gente de Iglesia. El aparente respeto que se esfuerza por guardar aún a los dogmas propiamente dichos no es, generalmente, sino una precaución prudente contra las reacciones enojosas del Santo Oficio. A mediados del siglo xiv, Boccaccio (f 1375), escribía el célebre cuento de los *Tres anillos*, que simbolizaban a las *Tres religiones*, la judía, la cristiana y la musulmana: cada una se cree heredera de la verdad revelada ¿pero cuál tiene razón? Esto es lo que está por decidir y, según todas las apariencias, seguirá estándolo por largo tiempo. Así lo dice el judío Melquisedec al sultán Saladino, y así lo piensa sin duda Boccaccio. No es ésta ciertamente la opinión de un cristiano rigorista. No es tampoco la opinión de un incrédulo o de un enemigo de la Iglesia, porque Boccaccio no parece ser ni lo uno ni lo otro y hasta le da al cuento un final muy edificante; pero abandona la estrechez de la fe y el fanatismo sobre los cuales la Iglesia fundó su dominación en la Edad Media. Y esto es sólo un comienzo.

En 1431, Lorenzo Valla, hombre de gran erudición y talento, publica su *De voluntate*, donde se expresa, en la forma más radical, el retorno a las "costumbres antiguas", tal como se las imaginan los hu-

manistas *paganizantes*. El fin evidente de los tres diálogos que constituyen la obra es el de poner en ridículo la moral del renunciamiento, el estoicismo y el cristianismo y exaltar, como ley de la naturaleza, el culto de los sentidos y la doctrina del goce, es decir, la moral epicúrea, entendida en el sentido de un Horacio: *Omnis voluptas bona est*. Profesa un horror profundo por la continencia cristiana: la virginidad conservada por voto sólo puede ser más que el producto de la superstición, no de la religión; y Valla se atreve a escribir: "*Las mujerzuelas y las prostitutas merecen más aprecio del género humano que las monjas con su virginidad y su continencia*". Sin duda, el libro se cierra con la afirmación del triunfo de la moral cristiana, pero es obvio que dicha conclusión sólo tiene el alcance de una concesión completamente formal, destinada a desarmar la cólera de los teólogos. Nadie puede engañarse.

En su *De professione religiosorum* Valla no ataca a fondo solamente el principio ascético de la vida monacal, sino la propia institución monástica. En su *De falso creditu et ementita Constantini donacione declamatw*, no se conforma con destruir, con argumentos decisivos, la confianza que toda la Edad Medieval acordaba a la supuesta *donación de Constantino* y con privar a las pretensiones políticas del Papa de uno de sus apoyos fundamentales; arremete, con extremada violencia, contra la soberanía temporal del Pontífice, contra su mal gobierno y su tiranía. Hasta llega a aplicarle la injuria de Aquiles a Agamenón: AT)ÍO PÓQO? **PaoiXeúg** *rey devorador de su pueblo*. Valla asegura, naturalmente, que habla sólo de lo temporal y prodiga, en caso necesario, frases reverentes respecto de las funciones espirituales de Su Santidad; pero también ahí el sentido de la precaución se comprende fácilmente y su alcance puede medirse sin dificultad. Y así como la autenticidad de la *donación de Constantino*, rechaza, con excelentes razones por lo demás, la de la famosa correspondencia entre Je-

sus y Abgar de Edesa y la de la redacción por los Doce del símbolo llamado de los Apóstoles. La gran crítica, la que hará tanto daño a la Iglesia, empieza pues resueltamente su temible trabajo.

Valla (f 1465) no es un solitario en su tiempo: Antonio Beccadelli, apodado Panormita (f 1471), en una colección de epigramas obscenos, titulada el *liermafrodita*, predica, también él, la plena emancipación de la carne, a la antigua. El Papa Eugenio IV prohíbe la lectura del libro y más de un teólogo bien intencionado lo refuta, en verso y en prosa, con tanto acierto que no hace sino favorecer su difusión. Poggio (f 1459), no mucho menos licencioso, no deja sin embargo de denunciar las malas costumbres de la gente de Iglesia y aunque deja caer aquí y allá algunas frases que quieren parecer cristianas, como medida de precaución, en el fondo permanece indiferente al cristianismo y a la Iglesia. Vive propiamente en otra esfera y daría sin pena toda la literatura sacra por una arenga inédita de Cicerón. En el triste caso de Jerónimo de Praga, ve únicamente el valor intrépido de la víctima, ¡que le recuerda a Catón de Útica o a Mucio Escévola! Las razones que hicieron condenar al heresiarca y los sentimientos que sostuvieron su valor hasta en la hoguera no le interesan en absoluto.

Frente a la fe cristiana, la filosofía antigua, bajo sus aspectos principales y según los dogmas de sus diversas escuelas, se recupera más o menos completamente.<sup>2</sup> Sobre todo el neoplatonismo halla el favor de los eruditos y la Cabala judía,<sup>3</sup> es decir, cuanto queda de

<sup>2</sup> R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVI<sup>e</sup> siècle et le courant libertin*, Paris, 1917. Se buscarán en este libro, sobre todo, hechos.

<sup>3</sup> La *Cabala o tradición* está contenida en cierto número de escritos de fecha y origen inciertos, en su forma primitiva, pero fijados y difundidos hacia fines de la Edad Media. Se combinan en ella influencias gnósticas y pitagóricas, las del neoplatonismo alejandrino, y sin duda, de Escoto Erígena, con especulaciones judías, árabes, orientales; el todo extremada-

gnosis en los libros herméticos y sincretistas de las sectas hebraicas, concuerda con él para constituir una teosofía, bastante diferente en el fondo, pero no en sus fines, de la que satisface en nuestros días a muchas almas religiosas. En el extremo opuesto de la especulación surgida de la cultura antigua, se ve a un Pedro Pomponazzi (1426-1525) y más tarde, pero a continuación de él, a un Cremonini (1550-1631), aprovechándose de la tolerancia relativa del gobierno veneciano, dueño de Padua, en la que enseñaban, apoyarse en el Aristóteles griego, en el verdadero Aristóteles al fin recobrado, y en comentaristas antiguos, para negar, dícese, la inmortalidad del alma; en todo caso, para edificar una moral que rechaza las remuneraciones de ultratumba. Y, entre los dos extremos, hallan lugar las doctrinas remozadas de Empédocles, de Parménides, de Pirrón, del Pórtico, de la Academia y hasta las de los antiguos jonios.

El neoplatonismo se aprovecha de lo acostumbradas que están a él las autoridades eclesiásticas y puede ir muy lejos antes que empiecen a desconfiar. Ya sabemos, por los ejemplos suministrados en abundancia por la Edad Media, que no le resulta difícil llegar en efecto muy lejos, en particular sobre las rutas del panteísmo. El estoicismo no parece mucho menos peligroso; puede tratar de mantener la ilusión de la identidad de su Dios supremo con el Dios cristiano, pero la diferencia de las dos representaciones no puede dejar de manifestarse muy pronto: el Dios estoico es el alma del mundo, no es verdaderamente una persona como el Padre. Además, la moral estoica se basta a sí misma; mana, por decirlo así, de la naturaleza y no se apoya en la gracia; en sentido propio, no tiene nada que hacer con la Redención. Ocurre lo mismo con todos los sistemas filosóficos renovados de la Antigüedad. Puede ensayarse, de buena fe, adaptarlos al cristianismo y hasta imaginarse, por algunas apariencias exteriores, que se

**mente turbio y confuso se torna desalentador por una temible jerigonza.**



ha obtenido éxito; mas en el fondo siguen siendo sus enemigos, pues nacieron en su comienzo de necesidades diferentes, en medios distintos y por una inspiración desemejante. No hay de común entre ellos y él más que los elementos que antaño les tomó en préstamo, pero que transformó al asimilarlos; hasta tal punto que se han hecho más aptos para acentuar contrastes que para señalar relaciones.

### III

No podría negarse que hubo, en toda esa remoción, mucha literatura e insinceridad, sin contar las ilusiones de un pedantismo entusiasta, que no sabía distinguir las ideas verdaderamente vivas de las seducciones de su forma. No obstante, por lo menos aportaba esta enseñanza: que la religión tradicional, sus dogmas, su espíritu y sus instituciones no se acordaban con la cultura que comenzaba entonces a determinarse. No aseguro que los incrédulos o meramente los agnósticos decididos fueran numerosos entre los humanistas de los siglos XV y xvi italianos. Sin embargo existían; la mayor parte cuidaba de encabezar sus obras con invocaciones muy edificantes a Dios, a la Virgen o a algún santo notable, pero esto es una precaución superficial que cubre mal las irreverencias de fondo. A veces basta una ocasión para que los verdaderos sentimientos de esos hombres se afirmen, porque hay quienes tienen el valor de sus opiniones. Así Vanini (nacido en 1586), uno de los vulgarizadores de las ideas de la escuela paduana de Pomponazzi y Cremonini, y que logró un gran éxito en Francia, en la corte de María de Médicis, a comienzos del siglo xvii, entre los jóvenes que se divertían con sus bromas encarnizadas sobre los dogmas y las prácticas ortodoxas; Vanini que, para nosotros, representa al aventurero y termina en Tolouse, a manos del verdugo, en 1619, como hereje peligroso, muere blasfemando contra Jesús, "*¡ese miserable judío que es causa de su su-*

*plicioí'* Así, por lo menos entre los platonizantes de Padua, el libre pensamiento circulaba ampliamente bajo las apariencias tradicionales. No se trata sólo de un pequeño grupo de aislados, porque dos de ellos, Jerónimo Cardano (f 1576) y el mismo Vanini, llevaron sus ideas a Francia y una investigación reciente los ha descubierto como una de las fuentes de las audacias de nuestros libertinos del siglo xvii.

Lo que parece todavía más cierto es que todos los humanistas de Italia vivían, cuando menos en lo referente a la Iglesia, en un estado de espíritu *modernista*; es decir, que sentían más o menos vivamente la imposibilidad de concertar la creencia oficial, en las formas impuestas por la Iglesia, con su cultura general. La mayoría, viviendo en el *indiferentismo*, se desinteresaban del problema; algunos procuraban resolverlo buscando la fórmula de una adaptación, de una interpretación, de un sincretismo, como han hecho los *modernistas* de todos los tiempos. Es ésta una empresa que la Iglesia teme más quizá que el ataque frontal de una buena herejía.

Ved a Marsilio Ficino (f 1499); lo consideran y se considera campeón del cristianismo; pretende luchar contra el materialismo averroísta y contra la incredulidad de los paganizantes; admira a Savonarola; pero, también, rinde culto a Platón, tanto como a Cristo. No contento con mantener una lámpara constantemente encendida ante la imagen del filósofo griego y con tratar de vivir en Florencia como se imagina que su maestro vivía antaño en los jardines de Academo, declara que no hay contradicción entre su sabiduría y la verdad de la Biblia. Procura probarlo reiniciando la empresa de exégesis tendenciosa intentada en otro tiempo por Filón y, después de él, por todos los cristianos platonizantes. Se esfuerza, por ejemplo, en probar la realidad de la Redención con argumentos de sofista alejandrino. Por otra parte, está persuadido de que todos los pensadores de la Antigüedad fueron profetas de la verdad y de que la

religión pagana, a pesar de algunas enojosas apariencias, no fue, como lo cree comúnmente la Iglesia, el culto del demonio, sino, en el fondo, el del verdadero Dios que adoran los cristianos. Cree en la astrología y, como los neoplatónicos de que ya hemos hablado, Plotino o Jamblico, pide a la contemplación y al éxtasis la solución de los grandes problemas metafísicos. ¿Qué es, pues, cabalmente, en semejante cerebro, la fe cristiana, sino un elemento de un sincretismo complejo, y nada más? ¿Acaso los grandes maestros de la Gnosis del siglo n, Valentín o Basílides, eran menos buenos cristianos? Poco importa, en verdad, que Ficino haya tomado el hábito a los 42 años y que llegara a canónigo.

El ejemplo de Ficino no es único en su época: el famoso Pico de la Mirándola (f 1494) de intención sigue siendo muy fiel a la enseñanza de la Iglesia; pese a ello, también él está impregnado de neoplatonismo y busca con convicción los medios de acordar su fe cristiana con su respeto por la filosofía antigua, la Biblia y el espíritu *moderno*. "*La filosofía, decía, busca la verdad, la teología la encuentra, la religión la posee*"; pero se fiaba de una ilusión, apenas confirmada por la experiencia, al proclamar ese acuerdo entre el conocimiento humano y la revelación en que se funda la religión.

Asimismo, los propios humanistas italianos que creen confirmar su cristianismo con el recurso a la cultura antigua, sólo encuentran en ella una aliada peligrosísima. Algunos, dicese, piensan seriamente en hacer canonizar a Platón y en tal sentido se arriesgan a hacer proposiciones al Papa; esta aberración nos da la medida de su ilusión.

Pico de la Mirándola nos suministra una viva prueba del equívoco en que se complacen de buena fe los humanistas de su clase. ¿No llega un día a hacer públicas en Roma 1400 *tesis* o proposiciones, que se declara dispuesto a sostener? Pues bien, en ellas se lee que Cristo no descendió *realmente* al infierno; que

el pecado mortal, puesto que se cometió en un tiempo limitado no puede merecer un castigo eterno; y otras audacias heterodoxas del mismo género, a las cuales su autor, para su tranquilidad, renuncia pronto, por lo menos en apariencia. Ved ahora al ilustre maestro napolitano Telesio de Cosenza (f 1588); creyente fervoroso de la experiencia sensible, piensa de buena fe, estoy convencido, que no lo pondrá nunca en oposición con la ortodoxia; pero como razona sobre el universo, sobre la materia, sobre los problemas fundamentales de la cosmología, llega a tratar duramente a Aristóteles, a concluir en un finalismo general, que apenas deja lugar a la Providencia y a profesar, sobre la naturaleza y el destino del alma, opiniones singularmente subversivas. Ved por fin a Pedro Charron (f 1603), autor de esa *Sabiduría*, en la que se ha querido ver una especie de breviario del escepticismo y del ateísmo. Seguramente, quiso hacer todo lo contrario, pero ¡qué imprudencia para un cristiano confesar que todas las religiones "*para hacerse valer y aceptar alegan revelaciones, apariciones, profecías, milagros, prodigios, misterios sagrados!*" ¡Y qué formidable penetración la de ver en todas esas religiones el resultado de una época, de un país y de un medio! ¿No es arriesgar un golpe de rebote de esas conclusiones, que deben aniquilar a las falsas religiones, sobre la verdadera? ¡Y cuán peligrosa la concesión hecha al *sabio* de que debe "*servir a Dios de corazón y de espíritu!*" ¿En qué se convierten, entonces, el magisterio de la Iglesia y todo el aparato de la devoción? Hay en todo esto fermentos de incredulidad extremadamente peligrosos para la fe católica y el sincero esfuerzo de los hombres que los siembran, por creerlos inofensivo:-, sólo se apoya, lo repito, en una frágil ilusión.

Porque más de un Papa la comparte más o menos con ellos, los vemos, con asombro de nuestra parte, proteger el humanismo y mostrar con sus adeptos más comprometedores una indulgencia, más bien una

benevolencia, desacostumbrada en los pontífices romanos. Si Eugenio IV condena y persigue a Lorenzo Valla, Nicolás V (1447-1455) lo acoge y le confiere una cátedra de elocuencia en Roma. Pico de la Mirándola se hace sospechoso a Inocencio VIII, que ordena que se abra una investigación contra él y lo obliga a librarse mediante la fuga de las posibles consecuencias de esta acción; una bula de Alejandro VI lo declara inocente (1494), mediante una especie de retractación. Nada nos prueba, además, que ese arrepentimiento no sea sincero, puesto que, al parecer, el penitente sueña con entrar en la orden de los dominicos cuando la muerte lo sorprende y que la Santísima Virgen lo favorece con una aparición en su hora postrera.

La ciudad pontifical cuenta, al promediar el siglo xv, con un importante núcleo de humanistas que constituye una *Academia* en torno de uno de ellos: Pomponio Leto. Varios son empleados por el Papa en el *Cplegio de los abreviadores*, encargado de redactar las bulas. Al parecer, terminaron por cometer imprudencias e indiscreciones, pues durante el papado de Pablo II (1464-1471) se les acusó de conspirar contra la vida de los sacerdotes de Roma y la del propio Pontífice. Pablo II consideró útil la severidad y la usó con rigor; encarceló y desterró, después de infligirles algunas torturas, a los principales miembros de la Academia. Hallaron asilo en Florencia y, algunos años más tarde, Sixto IV, sucesor de Pablo II, los llamó. ¿Acaso Poggio no es uno de los secretarios apostólicos durante el pontificado de ocho papas diferentes y en un lapso de más de medio siglo? No es el único cuya presencia en ese lugar nos sorprenda: ¿qué pensar de la elección de Carlos Marsuppini (f 1553), igualmente secretario pontifical de Eugenio IV, que rehusa los sacramentos en su lecho de muerte? Los cardenales siguen el ejemplo del Papa y mantienen las relaciones más familiares con los

hombres y con las ideas, y si es necesario con las costumbres de este Renacimiento antiguo.

Esto no quiere decir que nadie haya visto, en la Iglesia de Italia, el peligro que la promiscuidad del alto clero con el humanismo hacía correr a la religión tradicional. Las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, generalmente maltratados por los humanistas, les devolvían su animosidad y los fulminaban, desde comienzos del siglo xv. Les reprochaban, sobre todo, ásperamente, que daban a la juventud una educación más pagana que cristiana. La protesta hallaba eco en el pueblo, a quien no alcanzaba el Renacimiento; pero no iba mucho más allá. Hizo falta una personalidad excepcional y circunstancias favorables para que revistiera, en Florencia, con el impulso del dominico Savonarola (f 1498), la apariencia de una violenta reacción contra el espíritu nuevo.

Savonarola era un monje de formación medieval, penetrado de las ideas de Santo Tomás y apasionado por el Apocalipsis. Temperamento de apóstol y de iluminado, alma ardiente, predicador sensible y fogoso, cobró influencia sobre el pueblo de Florencia, en los días turbulentos que precedieron a la expedición de Carlos VIII. Durante ocho años, a partir de 1490, ejerció, sobre la ciudad entera, un ascendiente extraordinario. Provocó una importante mejoría en lo externo de las costumbres, un retroceso del espíritu pagano en las artes, un retorno a las prácticas religiosas; hasta supo imponer sus tendencias democráticas a la Señoría. El triunfo dilató sus esperanzas y soñó con reformar también al Papa y a Roma. A decir verdad, la presencia de Alejandro Borgia en la cátedra de San Pedro explicaba y justificaba ampliamente su deseo. Desgraciadamente, no podía realizarlo sino lanzándose a combinaciones políticas bastante arriesgadas, apoyándose en Carlos VIII, el "nuevo Ciro", como decía él, cuya presencia, sin embargo, no tardaría en parecer insoportable a los italianos, y

apelando al populacho, lo cual lo hacía parecer enemigo de los príncipes, en un país en que eran los amos. Necesitaba asimismo atacar al Pontífice y la curia, denunciar escándalos privados, insistir sobre la ignominia de las costumbres y la insolencia de la corrupción ostensibles en Roma, y, al fin de cuentas, agitar de nuevo el espantajo del Concilio general, restaurar el espíritu de Basilea y de Constanza. Savonarola osó hacer todo eso y puso en ello tal violencia formal, tal intemperancia de lenguaje que le enajenaron la voluntad de todos los altos dignatarios de la Iglesia y hasta del general de su orden. El Papa lo excomulgó: la Señoría de Florencia se alarmó y le prohibió predicar al reformador. Los franciscanos —vemos de nuevo la celosa rivalidad de ambas congregaciones— se levantaron contra él y le ofrecieron el juicio de Dios para hacer la prueba de su misión; pareció que se echaba para atrás y el pueblo mismo, hasta entonces su mejor sostén, lo abandonó. El esfuerzo que hizo por reconquistarlo, ocupando su cátedra a pesar de la prohibición de las autoridades, terminó por perderlo: lo apresaron, lo encarcelaron, lo colgaron, y luego lo quemaron junto con otros dos monjes que habían hecho causa común con él.

Porque Savonarola habló de reformar el clero y porque era monje se ha querido ver en él a un precursor de Lutero. Nada es más falso: es un reformador en el espíritu de la Edad Media, no en el del Renacimiento y su esfuerzo constituye la tentativa de resistencia más enérgica y mejor sostenida que se haya producido en aquel tiempo, en Italia, contra el humanismo. La complejidad de los intereses coligados instintivamente contra ella prueba mejor que nada hasta qué punto era ya un anacronismo. La filosofía oficial de la Escuela, que seguía siendo la de la Iglesia, representaba el obstáculo intelectual más imponente al movimiento de los espíritus; pero, en realidad, no tenía fuerza para sostener victoriosamente el asalto que se preparaba contra ella. Sabemos que ha-

bía terminado por dejarse penetrar, por lo menos en la Sorbona, por el *nominalismo* de Occam; pero su propio autor, como sabemos, no vio todo el alcance posible de esa renovación; de sus afirmaciones fundamentales no supo o no se atrevió a sacar las consecuencias lógicas que habrían señalado una orientación tan interesante hacia el empirismo moderno. Los mejores, discípulos de Occam no demostraron tener más audacia ni perspicacia que su maestro y ni siquiera el renacimiento de la ciencia experimental les reveló la profunda relación que unía los principios de su sistema con las justificaciones de la experiencia. Todo lo contrario, acentuaron el *fideísmo* fundamental de Occam y fortalecieron, a ejemplo suyo, la confianza en la solidez inquebrantable de los dogmas revelados.

La educación de los teólogos, en vez de ampliarse con la cultura general, se había reducido deplorablemente; puede decirse que se basaba por entero, primero, en un estudio de la Biblia según los viejos procedimientos de la Escuela, perfectamente ajena a la menor preocupación científica y, en el fondo, hasta indiferente a la corrección del texto; después, y sobre todo, en el comentario del *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo (mediados del siglo xn); obra sin originalidad, pero pequeña enciclopedia bastante cómoda del conjunto de los problemas dogmáticos del cristianismo. Se agregaban algunas compilaciones medievales del mismo género y algunos tratados de Aristóteles, de los que se pensaba que contenían toda la filosofía y toda la ciencia, y que se leían en traducciones latinas de mediano valor, o se reemplazaban con los comentarios de Averroes. Educación superficial y de forma, sin pensamiento verdadero, logomáquica y estéril, cristalizada y gastada. Tanto que al iniciarse el siglo **XVI** reacciona especialmente contra ella el espíritu nuevo, hasta en los países en que la escolástica había corrido con buena suerte, como Francia y Alemania. La Iglesia la defendía porque aunque



la dialéctica hueca se mostraba realmente hostil a la auténtica vida religiosa, constituía una especie de seguridad frente a la discusión dogmática y la exégesis heterodoxa. El tomismo contenía elementos de actividad viva muy diferente de este nominalismo para el que toda afirmación de fe se hacía intangible e indiscutible. Solamente se discutía con cierto vigor la cuestión de la Inmaculada Concepción, que respondía a un sentimiento popular.

## IV

Tan pronto como se perfila en Francia el movimiento humanista, la Sorbona en pleno le hace frente. Vigorosamente apoyada por los regulares, se prepara a justificar, y hasta reclamar, todas las constricciones seculares que podrían detener a los innovadores; no tarda en adoptar una actitud obstinada que le impide todo arrepentimiento. No obstante, a pesar de su voluntad de reacción, no llega a librarse de las *infiltraciones* modernistas. Desde la segunda mitad del siglo xv, Guillermo Fíchet, luego Roberto Gagnin, introducen e implantan el humanismo italiano en la Universidad de París. Ellos y sus discípulos siguen siendo cristianos de corazón y ortodoxos de intención, pero su cultura los aleja a pesar suyo de la tradición teológica medieval, que se identifica todavía, aunque lo nieguen, con la verdad dogmática. Lefèvre de Etaples (f 1536), intenta probar que los maestros de la Escuela no han comprendido jamás, ni conocido siquiera al verdadero Aristóteles, y esto equivale, exactamente, a privar a la escolástica de su principal apoyo filosófico. Pedro Ramus irá más lejos; rechazará en conjunto toda la obra de Aristóteles y la escolástica misma. ¿Qué tiene de sorprendente que en torno de Lefèvre de Etaples se constituya un grupo de eruditos cristianos, donde nacen y crecen velozmente proyectos de reforma de la vida cristiana, de distinta extensión y profundidad y de importancia general diferente de

los de los doctores de Basilea? En el ambiente de esos hombres bien intencionados y aún indecisos se formó Calvino, por el que se precisarán, se sistematizarán y se realizarán sus tendencias.

En Alemania y en los Países Bajos también hay humanistas que quieren seguir respetando la Iglesia y la tradición establecida. Practican lo mejor que pueden el método del *compartmento estanco* entre la cultura y la fe, que ha sido en todos los tiempos el supremo recurso de los hombres temerosos de las confrontaciones turbadoras. Por lo demás, esas vacilaciones frente a los grandes problemas de la conciencia de su tiempo casi no se ven más que en los primeros eruditos alemanes; los que sufrieron la influencia italiana. La generación posterior continúa interesándose en cuestiones religiosas, pero con otro espíritu; y aquella, si llega a carecer de lógica en sus conclusiones, no teme los exámenes de conciencia más arriesgados. En 1516 empiezan a aparecer las *Epistolae obscurorum virorum* redactadas por Ulrico de Hütten y otros humanistas, para abrumar a los monjes y flagelar los abusos del clero. Los dominicos al principio tratan de contestar en las *Lamentationes obscurorum virorum*, y como el éxito no responde a lo esperado, tratan de alcanzar a sus adversarios anónimos con los medios judiciales que todavía tienen a su disposición. Por desgracia, caen en el error de incriminar a Reuchlin, que no tenía nada que ver en el asunto, y le levantan un proceso destinado a ponerlos en vergüenza, puesto que, finalmente, el papa León X declarará inocente a Reuchlin y los condenará a pagar las costas.

En verdad, todavía no están muy esclarecidos los espíritus de la mayor parte de aquellos hombres, a menudo tan eruditos; y sus audacias de detalle, sus tendencias más generales, demuestran timideces asombrosas. Así Erasmo, en su *Elogio, de la locura*, parece tener el mismo designio que las *Epistolae* cuyo origen acabo de recordar. Habla con mucha severidad de los monjes y ha podido decirse justamente que la gran

empresa de su vida fue liberar el espíritu de sus contemporáneos de la tiranía de la superstición y de las constricciones del dogmatismo estrecho, de preparar el reino de la cultura amplia y liberal, el advenimiento de un cristianismo depurado y simplificado; y sin embargo, no es incrédulo, ni siquiera agnóstico; ni se muestra dispuesto a rechazar un solo artículo del *credo* definido por la autoridad de la Iglesia y menos todavía a negar esa autoridad. Se entiende que hay en su actitud y sus declaraciones públicas una parte de **Teserva** prudente, harto justificada por la peligrosa intolerancia eclesiástica; pero h ; igualmente un fondo de sinceridad innegable.

Esos hombres saben critica' y burlarse de las instituciones y las personas; saben medir la distancia que separa a unas y otras de los principios y de las reglas esenciales de la religión; su irreverencia y su atrevimiento se detienen ante las Escrituras y las grandes afirmaciones dogmáticas de la fe. La tradición cristiana de la Edad Media los envuelve aún en su hipnosis, y porque no lo sospechan nos parecen frecuentemente tan poco lógicos consigo mismos.

No olvidemos que Tomás Moro, el gran representante del humanismo en Inglaterra, el amigo de Erasmo, el hombre en cuya casa fue escrito el *Elogio de la locura* se negó a adherirse al cisma de Enrique VIII, siguió, a pesar de todo, firmemente vinculado a la Iglesia católica y pagó tal constancia con su vida (1535). Nos equivocariámos igualmente creyendo que Rabelais, porque detestaba la Sorbona, la escolástica y los monjes, porque le disgustaba que la Iglesia romana pareciera empresa política y pretendiera someter a todos los hombres a su automatismo cultural, porque amaba la naturaleza y la vida, apreciaba «l hombre y a su razón, sentía la dignidad de la ciencia y de la acción libre y también de la tolerancia, senti-

<sup>4</sup> Declaraba que "*la pías grande resverie du monde estoit soy gouverner au son d'une cloche et non au dict du bon sens et entendement*" (I, 52).

mientos todos cuya esencia cristiana difícilmente podría demostrarse, era un escéptico dispuesto a hacer todas las concesiones doctrinales. Con otro espíritu o, si se prefiere, otro temperamento que el de Erasmo, concordaría seguramente con él en lo que atañe a la dignidad y al papel necesario de la religión cristiana. Y el punto de vista de Montaigne no será, sin duda, muy diferente.

Es cierto que inconscientemente o no, todos aquellos humanistas y, en el fondo, tanto los mejor dispuestos hacia la Iglesia como los otros, preparaban entre los hombres instruidos, cuyo número crecía diariamente, un estado de espíritu desfavorable a la curia romana, al pontificalismo, al medievalismo, a la economía del clericalismo y a las formas del dogmatismo, a la estrechez del prejuicio católico, que había pretendido encerrar toda la vida intelectual y moral tanto como la religiosa, en los límites de la cristiandad. En una palabra, su cristianismo persistente era en verdad un *modernismo*, que requería una *mise au point* de su religión en función de su cultura.

## V

Lo más grave, para la integridad de la fe tradicional, es que este renacimiento de la vida intelectual no había producido más que un retorno a las letras, a los sentimientos y al pensamiento antiguos; revivificó el espíritu propiamente científico que la dialéctica verbal anesthesiara en el curso de la Edad Media. El sentido griego de la observación y la experiencia volvía a encontrarse de nuevo en todos los dominios de la ciencia.

Ya dije cuánto habían desequilibrado la noción cristiana de humanidad los descubrimientos geográficos del siglo xv, que ensancharon de pronto el mundo habitado, el *Oikuméné* de los Antiguos. Al demostrar la redondez de la tierra, probaron la existencia de los antípodas, cuya negación absoluta se **había** conver-

tido en dogma para la Inquisición y la afirmación en herejía mortal. También asestaron un golpe sensible a la vieja cosmografía de la cual Aristóteles y Tolomeo constituían los apoyos reputados hasta entonces de inquebrantables, en el sentido de que, al arruinar la geografía clásica, hicieron sospechosos a los espíritus reflexivos toda la representación geocéntrica del mundo y el sistema de las esferas translúcidas que, se creía, giraban alrededor de la Tierra, arrastrando los cuatro elementos primordiales, los planetas y las estrellas. Algunos sabios griegos, especialmente Hiketas, el ilustre Arquímedes y Aristarco de Samps, ya en el siglo ni de nuestra era, admitieron que el Sol era el centro del mundo; y también Aristarco, y luego Seleuco el babilonio, pensaban que la Tierra giraba alrededor del Sol; pero la oposición de los estoicos y de la escuela de Alejandría hicieron olvidar esas audacias "impías". Copérnico (f 1543) las retomó y su teoría heliocéntrica, aunque no se atrevía a presentarla sino como simple hipótesis, señala el punto de partida de la astronomía moderna. La Iglesia se conmovió intensamente y con justa razón, pues no era fácil acordarla con la cosmografía de la Biblia, ni con el milagro de Josué, o solamente con la antítesis esencial establecida entre *cielo* y *tierra*, entre lo *finito* del mundo y la *infinitud* divina. ¿Dónde debe, entonces, colocarse a Dios si los astros circulan con todo el espacio, y qué distingue a Dios del Universo si el universo es *infinito* como Dios? Era indispensable hacer adaptaciones, a las que la teología nunca se resignó con gusto, ni en seguida.

Y no era solamente la astronomía la que la inquietaba y trastornaba en su posesión del mundo: todas las ciencias exactas y las de observación despertaban a la vez y todas, fatalmente, deberían convertirse en sus enemigas, porque tenía sus razones para desconfiar de todas y a todas les iba a resistir. Había cometido la imprudencia de mezclar, hasta el punto de no distinguir las prácticamente, las representaciones científicas

de la Biblia y de los Padres con las afirmaciones metafísicas de la dogmática. El dogma de la infalibilidad de la Biblia, sostenido de hecho por el de la infalibilidad de Santo Tomás, la colocaba necesariamente en esa posición de hostilidad huraña y destructora que no abandonará sino muy a pesar suyo y lo más tarde posible. Sería difícil afirmar que no trata de conservar algo aún en la hora actual: los medios han cambiado, las ilusiones han disminuido, pero el espíritu casi no se ha modificado.

Puede considerarse como el sabio más sorprendente del Renacimiento al prodigioso Leonardo de Vinci, que se mostró superior en todo cuanto emprendió. Sobre sus principios se Constituyó la ciencia moderna: no detenerse en las apariencias y en las palabras, ir a los hechos y no razonar sino sobre experiencias, es decir, sobre observaciones provocadas; no confundir las deducciones del sabio con las construcciones del metafísico; no pasmarse ante los libros de los Antiguos, sino probarlos, verificarlos, rectificarlos, persuadiéndose de que la ciencia es hija del tiempo, de que pertenece al porvenir y no al pasado. No es sorprendente que, con semejantes ideas, Leonardo no apreciara la escolástica y comparara irreverentemente a sus dialécticos enredados en sus silogismos con arañas apesadas en sus propios hilos; tampoco es sorprendente que en las supuestas ciencias ocultas sólo vea la obra de charlatanes o de locos. Pero más interesante para nosotros es saber lo que un hombre así piensa de la religión practicada a su alrededor. Su actitud es correcta; en **ningún** momento se las da de incrédulo y parece que su fin fue muy edificante. De todos modos, no debe ciertamente verse en todas estas concesiones a las conveniencias cristianas más que la condescendencia de un fiambre preocupado de no exhibir en público su vida interior y celoso del secreto de su pensamiento. No tenemos ninguna razón para creer que no haya sido sincera y calurosamente deísta; pero cuando se leen en sus escritos tantas burlas de los monjes, de los

santos, de la Virgen, de los ritos de los sacramentos, especialmente de la confesión y la comunión, de las fiestas religiosas, sin exceptuar las que conmemoran el gran misterio de la Pasión, nos vemos arrastrados a sacar la conclusión de que ya no era católico, ni siquiera cristiano de corazón: la ciencia había matado en él la ortodoxia. Por eso la Iglesia romana no carecía de penetración cuando organizaba, desde el primer día, una resistencia seguramente inútil, pero pertinaz, y que por lo demás, casi no podía elegir los medios, contra la ciencia y el espíritu científico. Había adivinado a sus más peligrosos adversarios.

Todo un mundo de pensamientos agita la edad que ve florecer el humanismo. Mundo efervescente y confuso, en el que se cruzan, combinándose, o rechazándose, corrientes filosóficas o religiosas muy diferentes; pero mundo preñado de porvenir, inclusive cuando trata de modelarlo plegándolo a las formas del pasado. Hombres tan ilustres como Lutero, Melancton, Teodoro de Beza, Justo Lipsio, el propio Ambrosio Paré y aun Giordano Bruno creen todavía en los sortilegios de la hechicería, cuyos fautores pululan a su alrededor. *No* obstante, estos mismos hombres preparan y anuncian, casi sin saberlo y sobre todo sin quererlo, la plena emancipación del espíritu humano y el triunfo de la razón sobre toda superstición. Están hundidos aún en las tinieblas de la Edad Media con casi todo su cuerpo, pero la aurora de los tiempos modernos ilumina ya sus frentes.

## IX. LA REFORMACIÓN<sup>1</sup>

- I.—*Acción del humanismo sobre el pensamiento religioso.*—Cómo conduce a la Reforma.—Sentido del movimiento.
- II.—*Condiciones del éxito logrado al iniciarse el siglo xvi.*—Costumbres y hábitos del clero.—Su responsabilidad en la crisis.—Su explotación de la credulidad.—Su desorden no lo conduce al escepticismo.—Las iniciativas individuales que propenden a mejorar la Iglesia.—Su insuficiencia.—Reformas de órdenes monásticas; su fracaso.—Cómo se prepara el terreno para un movimiento profundo.
- III.—*Cómo se ve arrastrado Lutero a un ataque a fondo contra el Papa.*—Consecuencias sociales de la Reforma.—Rebelión de campesinos.—Su derrota y sus resultados.
- IV.—*En el terreno religioso, la Reforma queda incompleta.*—Por qué acontece así.—Éxito desigual de la Reforma según los países.—Insuficiencias de la emancipación de los Reformistas.—Dejan intactos problemas capitales.—Fecundidad de su principio del *libre examen* de las Escrituras.—La ruptura de la unidad católica.—Tentativas inútiles para remediarla.
- V.—*La evolución de las Iglesias reformadas.*—Cómo desemboca en el *adogmatismo* y en la *religión personal*.—Leción que se deduce de este resultado.

### I

De la acción del humanismo sobre el pensamiento y el sentimiento religiosos nació la Reforma protestante, que es conveniente llamar Reforma para distinguirla del esfuerzo de reacción católica cuyos resultados sintetizó el concilio de Trento. Se manifestó primero en los países donde hacía poco se habían acentuado con mayor fuerza los deseos de reparación de los abusos de la Iglesia; pero adquirió rápidamente una amplitud muy distinta de las reivindicaciones demasiado

<sup>1</sup> H. Hermelink, *Reformation und Gegenreformation* (3er. volumen del *Handb.d.Kirchengeschichte* de G. Krüger). Tübingen, 1911, hace una buena exposición y da una bibliografía muy completa.



exteriores de los concilios de Constanza y Basilea, porque se situó en la corriente de la tradición de los Juan Wicleff, de los Juan Huss y de los Jerónimo de Praga. Si los Reformadores sólo hubieran propuesto al pueblo de los fieles sinceros la abolición de los abusos romanos, su obra no hubiese tomado el aspecto ni cobrado la importancia que le conocemos. Para ellos, y sin siquiera sospecharlo, protestar contra las indulgencias, contra la simonía, contra las supersticiones que embarraban la fe, era dar el primer paso indispensable, no lograr el fin que se proponían, aunque proclamasen sinceramente la intención de volver al cristianismo evangélico, de *provocar la eclosión de una religión que respondiera a los deseos y a las necesidades nuevas*. Lutero, Zwinglio, Calvino eran humanistas y, al mismo tiempo, almas ardientes y piadosas; desde que razonaron sobre su fe con su cultura se vieron fatalmente arrastrados a separarse de Roma, rechazando la concepción de la religión que ella representaba.

No todos los humanistas que seguían siendo cristianos se pasaron a la Reforma protestante: su orientación final fue cuestión de temperamento, de circunstancias y sobre todo de ambiente; la tarea de Lutero, por ejemplo, estaba preparada en Alemania y en los Países Bajos desde hacía mucho tiempo. Sin embargo, todos buscan una adaptación de la fe cristiana a sus necesidades religiosas, que ya no satisface la enseñanza de las Escuelas, a la mentalidad formada por su cultura; todos quieren desembarazarse de las formas religiosas de la Edad Media; y todos concuerdan, por lo menos, en desconfiar de la fórmula desecante, en su aspiración a una religión que se confunda con su vida interior, una religión que se justifique por sus experiencias personales. Dios mismo es, para Calvino, un hecho de experiencia.

## II

Si la Reforma no hubiera sido más que la tentativa de algunos cristianos transformados por una cultura

nueva para conformar su fe a las exigencias de su vida intelectual, no habría llegado muy lejos sin duda; mas la iniciativa de los intelectuales hallaba, a principios del siglo XVI, condiciones que debían favorecerla, que la extenderían y la precisarían.

El Papa no había cumplido en la Iglesia el mejoramiento que los más esclarecidos de los fieles reclamaban desde tiempo atrás y que trataron de imponerlo en los siglos XIV y XV; pero no era porque se hubiera hecho inútil; en verdad, nunca pareció más necesario que en la época en que comienza la agitación de la pre-Reforma. Los Estados Generales de Tours, en 1484, lo presentan como el deseo de la Francia entera, comprobando que los clérigos "*qui doivent estre la forme, Vexemple el le mirouer des aulres*", están muy por debajo de los laicos piadosos y ni siquiera cumplen honestamente su oficio. El mal no existe más que en Francia, y no se limita a la negligencia en las funciones eclesiásticas; muchos clérigos no son residentes, practican la caza de los beneficios, o llevan una existencia escandalosa. El alto clero vive en el lujo y la opulencia, conformándose así lo mejor que puede al ejemplo proveniente de Roma, y desprecia al bajo, que vegeta ordinariamente, por lo menos el del campo, en la indigencia y la ignorancia. A fines del siglo XV se observa que, hasta en la diócesis de París, los clérigos rurales están apenas capacitados para celebrar el culto y administrar correctamente los sacramentos; parecen incapaces de predicar y acostumbra leer torpemente algunos malos sermones, compuestos no se sabe por quién, vacíos de buena doctrina y llenos de historias ridiculas.

Ciertos escritores católicos de hoy, confesando esta degradación del clero, piensan justificarla diciendo que correspondía a la de los laicos de entonces, porque, en el fondo, la gente tiene siempre la religión y la Iglesia que merece. Seguramente; no se puede decir que la sociedad del siglo xv y de principios del xvi no estuviera muy corrompida, considerándola en sus

clases altas, y que la religión de las clases bajas no fuera muy grosera; pero nos inclinamos a creer que la Iglesia era en gran parte responsable de esa depravación y de esa superstición, cuando comprobamos que la Inquisición sólo reclama una ortodoxia aparente, y que, por lo demás, crímenes y pecados casi no tienen ya otra importancia eclesiástica que la de representar una fuente abundante de entradas para los vendedores de absoluciones. El hereje virtuoso sube a la hoguera y desaparece; el ortodoxo corrompido se confiesa y paga: Dios y la Iglesia deben cobrar igualmente su parte. La inmoralidad de los laicos no es tampoco causa de la estrechez de espíritu y la tontería de los teólogos, de aquellos, que, por ejemplo, disputan gravemente en la Sorbona con Ramus a propósito de la pronunciación de *quisquam* y de *quamquam* y aseguran que discutir su manera de pronunciar es ofender a la religión.

Tampoco son los laicos los que obligan a los clérigos a organizar, para hacer justificar por el cielo la práctica de las indulgencias y su eficacia, farsas abominables como las que son causa de escándalo durante el reinado de Francisco I. ¿Uno de los limosneros del rey y un doctor de la Sorbona no hicieron aparecer en un desordenado convento, el de las religiosas de San Pedro, en Lyon, el *espíritu* de una hermana que se fugó de la casa para vivir en la disolución y terminar miserablemente? Arrepentida de ultratumba, hace sus confidencias a una religiosa cuya "ingenuidad" era causa de admiración inclusive entonces y profiere en público, y bajo la vigilancia de un obispo, las más tranquilizadoras declaraciones concernientes a la existencia del purgatorio y la virtud maravillosa de las indulgencias para abrir sus puertas. La historia es objeto en toda Francia de una provechosa publicidad. No es la única de este género que haya corrido en aquel tiempo y el clero abusaba de la credulidad popular para sacar argumentos y ventajas de las apariciones de espectros y otras hechicerías. Algunas hacen tanto

ruido que interviene la justicia, y están tan mal preparadas que ésta descubre la superchería y la castiga.

Es notable, además, que el relajamiento de las costumbres, tanto de los clérigos como de los laicos, no alcance de ordinario a la fe. La piedad popular es muy viva y muy profunda a fines del siglo xv; las peregrinaciones atraen multitudes; se asiste a los dramas sacros con la atención y la emoción de otro tiempo; las cofradías piadosas se multiplican; los libros edificantes hallan numerosos compradores; se interesan por las profecías que circulan y anuncian el próximo retorno de Constantinopla a la cristiandad. El solo deseo de la reforma de la Iglesia y de las costumbres cristianas, compartido a menudo hasta por los que más necesitaban reformarse, bastaría para probar cuan impregnada estaba la vida de los hombres del sentimiento cristiano, tal como lo fundara la tradición occidental. Que un monje elocuente suba al pulpito y hable y estará seguro de encontrar un auditorio vibrante y dispuesto a traducir en actos y modos de comportamiento los consejos que da. Ya he nombrado a Jerónimo Savonarola, director de conciencia de Florencia durante varios años; en la segunda mitad del siglo **XV**, Oliverio Maillard y Juan Raulin, para mencionar sólo los más conocidos, obtienen en Francia un renombre que no iguala, seguramente, la autoridad del dominico italiano, pero que les asegura una seria influencia. Difunden incansablemente, en lenguaje familiar y vigoroso, ante los fieles reunidos, duras inectivas contra los abusos del clero, las indulgencias, los vicios de Roma y reclaman vigorosamente la reforma necesaria. No son propiamente humanistas sino religiosos celosos, formados por la filosofía escolástica y que tienen cierto conocimiento de las humanidades.

Por lo demás, el Papa, eludiendo la pesada tarea de la reforma, no había desalentado todas las iniciativas individuales encaminadas a realizar en la Iglesia por lo menos mejoras parciales. Debe convenirse, sin embargo, en que las tentativas realizadas en este sentido,

o no tuvieron éxito, o fueron muy restringidas, o no supieron hacerse simpáticas.

Al correr del siglo xv, varias órdenes monásticas ensayaron reformarse, los cluniacenses primero y luego los mendicantes y cistercienses. La orden de los *Mínimos*, fundada por el célebre ermitaño calabrés San Francisco de Paula (f 1507) da a las demás el ejemplo de un fervor novísimo y de una regla rigurosa estrictamente observada. No obstante, los pocos resultados logrados casi no duran. En vísperas de la Reformación protestante, esta superficial restauración de los conventos no es ya, para la mayor parte de ellos, más que un recuerdo, y han vuelto a caer en esas engañosas apariencias de vida regular, bajo las cuales se desenvuelven a placer todas las fantasías individuales y todos los desórdenes; sin contar las interminables y escandalosas querellas de orden a orden. Una vez más, la reforma de los monasterios se ha malogrado. Además, su éxito, aun siendo duradero, no habría resuelto el problema que se le había planteado a la Iglesia, como no lo resolvía el ascetismo edificante de algunos notables universitarios de París, un Quentin o un Standouck. Ya no era suficiente, en efecto, obtener de unos cuantos individuos aislados una vida meritoria en el siglo o fuera de él; se trataba —ya lo dije— de una revisión completa de la economía de la Iglesia y de la fe.

Los grandes herejes, Wicleff, Huss, Jerónimo de Praga, verbigracia, lo habían comprendido y habían avanzado resueltamente por la vía que recorrerán, a su vez, los maestros de la Reformación. Pero cuando aparecieron estos precursores no era todavía el momento propicio para su obra, por eso no obtuvieron el amplio asentimiento que era lo único que podía asegurar el triunfo de sus ideas. Pese a ello, después de su muerte, las opiniones de muchos cristianos reflexivos evolucionaron rápidamente en el sentido de esas ideas. En primer lugar, porque la persistencia del mal y la impotencia de la Iglesia para curarlo los impulsaban a

buscar remedios más activos que los pobres tópicos eclesiásticos. Después, porque con la imprenta se divulgaba el conocimiento de la Biblia,<sup>2</sup> por el cual se modificaba necesariamente la representación del cristianismo en el espíritu de quienes se aplicaban a mirar, a comprender y a comparar. Finalmente, porque el cambio de los métodos y del sentido de los estudios en los colegios preparaba una generación muy mal dispuesta hacia el espíritu medieval que había presidido la organización de la Iglesia oficial, y, por ende, de la doctrina ortodoxa.

### III

Por eso cuando Lutero inició su acción sobre la cuestión de las indulgencias, porque el abuso que se hacía entonces de ellas en Roma provocaba especialmente su celo, se vio desde el primer momento arrastrado más rápido y más lejos de lo que sin duda quería, por inevitable consecuencia de la preparación de su ambiente y de las acciones emprendidas antes de él. Criticar a fondo las indulgencias y su justificación era plantear, quisiera o no, todo el problema del pontificalismo. Para resolverlo, era necesario remontarse en la tradición de la Iglesia más allá de los límites de la Edad Media y representarse la cristiandad sin Papa. No obstante, el Pontífice romano hizo frente al monje alemán, que se convirtió inmediatamente, casi sin desearlo, en el núcleo de cristalización de todas las ideas de oposición al clero romano, de todos los anhelos de reforma dispersos en Alemania, y, de golpe, el debate se extendió. Fue algo como una verificación general de las justificaciones romanas y de las pretensiones de la ortodoxia y entonces la vieja simiente de Wicleff y

<sup>2</sup> De 1450 a 1517 aparecen en Alemania más de veinte ediciones de la Vulgata completa, más de treinta en Italia, una decena en Francia; al mismo tiempo, traducciones en lengua vulgar se producen un poco en todas partes, y también comentarios tendientes por lo menos a explicar el sentido literal del Libro.

de Huss germinó vigorosamente por todas partes en los países germánicos y muy pronto en Francia. La lógica y la tradición del pasado cristiano recobrado se unieron para afirmarla.

Al mismo tiempo, los Reformadores, sintiendo la imposibilidad, en su época, de liberarse por la solución ascética, es decir, por virtud del teórico celibato romano, del problema sexual, que las malas costumbres del clero ponía ante sus ojos, adoptaron la solución que los llevaba de nuevo a los orígenes de la Iglesia y autorizaron el matrimonio de los sacerdotes. Este es un punto sobre el cual Roma no cedió jamás, no solamente porque pudo creerse obligada por tantas decisiones pontificales contra el nicolaísmo y el matrimonio de sus clérigos, sino también, y sobre todo, porque un instinto muy seguro la advirtió del peligro que el abandono del celibato canónico haría correr a su dominación. Sin embargo, su resistencia arrojó al campo de los Reformadores a una parte importante de sus propios soldados. Y así la querrela entre los Reformados y Roma llegó poco a poco a reemprender y como a resumir todas las controversias del pasado, en lo referente a la dirección, á la orientación general y al espíritu de la Iglesia.

Por otra parte, en aquel tiempo en que los cimientos de la sociedad eran aún cristianos, en que todo el orden social parecía reglado, consolidado, mantenido por la Iglesia, negar su magisterio y pretender hacer de la Biblia la regla de fe y de vida, no podía dejar de provocar temibles consecuencias sociales. Se ha observado justamente que cada vez que el pueblo ha tomado el Libro en sus manos y lo ha leído, buscando en él la norma de su conducta y el catecismo de sus derechos, lo que ha encontrado es el principio de una acción revolucionaria. ¡Le parece que la proclamación de la igualdad de los deberes y de los derechos en Dios lleva tan naturalmente a la igualdad social o, por lo menos, a la reprobación de la tiranía y la servidumbre! En el curso del siglo xv y a comienzos del

xvi, ya se habían producido en Alemania varios movimientos populares, reflejos a la vez de la miseria material, de la opresión y del descontento religioso. En 1525 la rebelión de Lutero, en nombre del Evangelio, produjo un eco formidable en las densas masas de los campesinos, y, sublevados por una suerte de furor, en el que la exaltación religiosa y el odio social entraban sin duda por partes iguales, se entregaron a terribles excesos.

Nada más curioso, desde ese punto de vista, que el levantamiento de los anabaptistas de Munster en torno de Juan de Leyden (1534-45). Esos hombres, violentos por naturaleza y sedientos de goces materiales que hasta entonces habían deseado inútilmente, pretendieron restaurar por la fuerza la sociedad cuya ley creían ver en la Biblia. Ni que decir tiene que cayeron rápidamente en la locura sangrienta. Una violenta reacción, alentada por el propio Lutero, se organizó pronto en las clases dirigentes contra esas sublevaciones desde abajo, y el pueblo, finalmente, no ganó nada con que la autoridad religiosa de la Iglesia pasara a manos de los príncipes seculares; siendo éste el principal resultado político y social de la Reformación, en casi todas partes en que tuvo éxito. Y al decir que no ganó nada no hablo solamente de su libertad, o si se prefiere, de sus libertades, a las cuales la autoridad religiosa del príncipe, desde entonces más directa, más inmediata, agregó una constricción más; pienso en la libertad religiosa misma, puesto que se convirtió en deber estricto para los subditos pensar y creer como su príncipe. *Cujus regio hujus religio* se convirtió en el adagio corriente de la política religiosa en los países reformados.<sup>3</sup> Y así la Reformación no realizó la obra

<sup>3</sup> Es en Inglaterra, durante el reinado de Enrique VIII, donde se ostenta más cínicamente la tiranía religiosa de un príncipe que se dice reformador: persigue, y, en caso necesario, condena a muerte a los católicos por *papistas* y a los protestantes propiamente dicho por *herejes*. Sólo posee la verdad y está seguro el que acepta rigurosamente su credo y todas sus pretensiones *pontificales*.



\*

de emancipación política y social que parecía implicar, que los simples, muy lógicamente, habían esperado de ella y habían procurado hacer que la produjera, de acuerdo con sus medios.

#### IV

Su obra religiosa, considerada en sí misma, no se explica tampoco como hubiera podido creerse que lo haría; quiero decir, como nos parece lógico hoy que debió hacerse. Los Reformadores pretendían, de muy buena fe, restaurar el cristianismo auténtico; en realidad, organizaron sistemas doctrinales más o menos nuevos y tal como los reclamaban los hombres cuyas aspiraciones religiosas ellos mismos personificaban. Organizaron también nuevas Iglesias para servir de marco a la vida religiosa que soñaban. En el fondo, sistemas e Iglesias nos parecen mucho menos liberados del medievalismo de lo que creían sus autores; de un solo golpe, no es posible librarse del pasado. La obra fue cumplida por intelectuales, pero intelectuales mucho menos avanzados en lo tocante a la crítica que la mayoría de los grandes humanistas de Italia, intelectuales creyentes que trataron de *explicar su fe con su razón* •y *no vigilarla con ella*. Por eso fueron muy conservadores respecto de la dogmática ortodoxa y por eso también los simples, sin entenderla siempre bien en los rodeos de sus razonamientos, aceptaron tan gran número de sus conclusiones. Estuvieron, por otra parte, preparados por la lenta y persistente acción que sobre ellos ejerció la antigua idea de la Reforma, de la que también partieron los Reformadores para dejarse ir poco a poco hacia audacias doctrinales.

Los adherentes acudieron a las Iglesias reformadas en número desigual según los países: fue cuestión de temperamento individual, de medio, de circunstancias. Sus grupos, poco compactos en los países propiamente latinos, Italia y España, no resistieron largo tiempo los esfuerzos enérgicos de la Iglesia, secundada por las

autoridades públicas.<sup>4</sup> Ocurrió algo muy diferente en los países germánicos, porque gran número de príncipes juzgaron que les convenía ayudarlos. Francia<sup>5</sup> se dividió, desigualmente, entre el calvinismo y la vieja ortodoxia, y esta división no tardó en engendrar, lo mismo que en Alemania, luchas fratricidas, complicadas y prolongadas por rivalidades políticas.

Mas lo que nos importa apuntar, por el momento, es que los protestantes no llegaron a emanciparse enteramente de las tradiciones que, lógicamente, hubieran debido rechazar. Tampoco se liberaron completamente de la escolástica. Las polémicas sobre cuestiones exteriores y realmente accesorias, a las que los arrojó la fuerza de las cosas y que no supieron evitar a sus propias Iglesias, las dificultades diversas con que tropezaron, y, sobre todo, la hipnosis de un largo atavismo, que no tuvieron la fuerza de sacudirse, los desviaron de lo que hoy nos parece lo esencial: el examen riguroso e imparcial de los postulados fundamentales de la fe tradicional. Sin embargo, para justificar su audacia de elegir en el cuerpo doctrinal de la ortodoxia católica y en el haz de sus prácticas, tanto como para fundar el derecho a vivir de sus Iglesias, establecieron un principio fecundo, cuyas inevitables consecuencias los hubieran espantado si las hubiesen previsto: que la Verdad está totalmente encerrada en las Escrituras, en la que todos pueden buscarla *libremente*.

Todos los progresos realizados por la ciencia crítica, en lo tocante a la historia y a la vida cristiana, parten directamente de ese *principio del libre examen*. Llegada nada menos que a destruir de arriba abajo, y con prejuicio, toda teología de autoridad y toda dogmática "objetiva", visto que las Escrituras no presentan a todos sus lectores la verdad bajo las mismas formas, ni con el mismo carácter de evidencia. Los Reformadores no comprendieron, entiéndase bien, todo el valor

<sup>4</sup> Véase, E. Rodocanachi, *La Reforme en Italie*, París, 1920 y 1921, 2 vol.; Hermelink, *Reformation*, p. 154 y s.

<sup>5</sup> Hermelink, *op cit.*, p. 157; A. Autin, *L'échec de la Reforme en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, París, 1918.

emancipador del principio que las mismas necesidades de la *existencia* les imponían, y tampoco se adherían espontáneamente a él. Por eso, casi no lograron desembarazarse del magisterio de Roma y continuaron creyendo en las grandes afirmaciones dogmáticas tradicionales, que ellos proyectaban sobre los textos sagrados imaginándose que las sacaban de ahí. Por eso, también, se mostraron con tanta frecuencia autoritarios terribles, perseguidores tan violentos, y, juzgándolo bien, mucho menos excusables que los católicos. Pero no les correspondía cerrar definitivamente, y cuando les pareciera bien, la ruta que habían abierto; el porvenir se les escapaba, y éste debía explicitar, en el dominio de la fe, la empresa que no se atrevieron a emprender sino en el de la disciplina y la eclesiología.

El resultado más claro de su rebeldía contra la tradición romana fue que, según la pintoresca expresión de Nietzsche, hicieron enfermar al cristianismo de *hemiplejía*, sustrayendo a la acción del cerebro, común hasta hacía poco, la mitad del cuerpo cristiano. Y, rompiendo la Unidad católica, habían dispersado los fieles que arrancaron a Roma en Iglesias, no solamente incapaces de unirse en una sola, a pesar de los esfuerzos que hicieron en tal sentido, sino también amenazadas de una atomización indefinida en sectas más o menos singulares. Por eso los católicos han declarado en todos los tiempos que tales Iglesias son condenables y **reprobas**.

Conviene señalar que Lutero no había deseado el resultado deplorable en que terminó la Reformación; su intención fue reformar la Iglesia, no desmenuzarla; toda su vida deploró las ruinas que su iniciativa había causado y se mantuvo firmemente apegado a la idea católica. Hasta el tiempo del concilio de Trento los luteranos no desesperaban del restablecimiento de la unión cristiana, lo que prueba, por lo menos, la persistencia de su ilusión. Erasmo y varios otros hombres de buena voluntad la compartieron con ellos y creyeron que un poco de buena voluntad recíproca ha-

ría posible el descubrimiento de puntos en que se estuviera de acuerdo en común, si se convenía en no ajustarse sino a las verdades esenciales de la religión cristiana. Melanchton, Grocio y, por los católicos, el austríaco Spínola, para referirme a los principales, buscaron igualmente fórmulas de conciliación. En el curso del siglo xvii, Bossuet y Leibniz empezarán de nuevo las discusiones preliminares en el mismo sentido.

Por otra parte, en el curso del siglo xvi, se hicieron varias tentativas de unir en una sola las diversas Iglesias reformadas; tarea a primera vista más fácil que el establecimiento de un acuerdo con Roma, pero que no tuvo mejor resultado. Poniendo aparte a los fanáticos irreducibles, los verdaderos cristianos, en diferentes campos, sufrían por la ruina del viejo ideal fraternal sobre el que se había construido la antigua Iglesia, tanto más cuanto que pudieron medir las consecuencias prácticas de los desórdenes y las violencias que se habían producido; pero ya no podían levantar lo que se había derrumbado.<sup>6</sup>

## V

El protestantismo, si agrupamos —muy artificialmente— con este nombre el conjunto de las diferentes Iglesias surgidas de la oposición al pontificalismo romano, hará pues vida aparte en el mundo. Ocupará, gracias sobre todo a la expansión de los anglosajones, un lugar importante y desempeñará, ya directamente, por la influencia de su espíritu y de sus tendencias

<sup>6</sup> A continuación, en la ilusión de Erasmo caerán varias veces cristianos de espíritu amplio y corazón generoso; es inútil decir que generalmente no saldrán de las filas de los católicos, los que sólo ven realmente un medio de restablecer la unión: que los protestantes confiesen su error secular y se sometan al Soberano Pontífice. Véase, C. Woodruff Shields, *The United Church of the United States*, Nueva York, 1895; en este momento (1918) parece organizarse una acción, surgida de medios americanos, con miras a una nueva tentativa.

propias, ya indirectamente, por las complicaciones de orden político que engendrará, o las reacciones de orden intelectual que provocará en la "cristiandad", un papel frecuentemente de primer plano. Su historia particular, en estos diversos aspectos, presenta un gran interés y es, en verdad, una de las fases principales de la historia moderna y contemporánea, pero no intentaré exponerla aquí; merece ser estudiada largamente por sí misma. Desde el punto de vista que he adoptado para considerar la vida del cristianismo, la única enseñanza que querría conservar de la vida histórica del protestantismo es la que se desprende del estudio, aunque sea muy sumario, de su evolución.

A pesar de las diferencias sensibles de carácter, de espíritu, de tendencias y a veces de creencias, los protagonistas de la Reforma y sus teóricos, Lutero, Zwinglio, Calvino, Juan Knox, Melancton, Farel, Teodoro de Béze y hasta Enrique VIII, se parecen en más de un aspecto; aunque sólo fuese por el odio que los anima a todos hacia la doble adulteración escandalosa con que Roma ha sustituido a la auténtica Verdad cristiana y a la verdadera Iglesia de Cristo. Todos creen, en efecto, que existe una auténtica Verdad cristiana, una Verdad revelada; todos creen que hay una verdadera Iglesia de Cristo, una Iglesia prevista, deseada, y establecida por Cristo; dicho de otra manera, *siguen siendo dogmáticos* y permanecen fundamentalmente apegados a la noción de ortodoxia. Sin duda, rechazan la tradición de la Iglesia católica —menos completamente, sin embargo, de lo que imaginan—; pero atribuyen a las Escrituras, a la Biblia, la dignidad de Libro inspirado integralmente, de depósito inquebrantable de las verdades fundamentales y de las reglas esenciales. Las ven claramente, a unas y a otras, no enteramente del mismo modo y en los mismos términos, pero con seguridad igual. Y no se dan cuenta de que en realidad es su propia hipnosis la que anima el viejo texto y desliza en él sus propias creencias. Encontrar en la Biblia la economía de la Iglesia anglica-

na, y hasta la de la Iglesia luterana, o la dogmática calvinista, es una empresa no menos paradójica que la de fundar en el Libro la regla de fe y la organización de toda la Iglesia romana. En la ilusión de remontarse hasta la "tradición apostólica", los Reformados se forjaron la religión que sus hábitos, sus sentimientos y su cultura reclamaban; nada más. En realidad, no admitieron que se negara su Verdad como no lo admitía Roma con la suya, y por eso no se entendieron entre sí.

No obstante, en los primeros momentos se desembarazaron de una parte importante del dogmatismo romano; éste era un primer resultado práctico muy interesante; pero sobre todo —como ya hice notar— no les tocaba a ellos abolir el principio del libre examen, del cual se habían valido para rechazar el yugo del "papismo". Nacidas de una crítica muy estrecha, si se quiere, y tímida, y miope, no por ello sus confesiones reposaban menos en la crítica; poseídos al principio de un afán de *autoridad*, no por eso provenían menos de una rebelión contra la autoridad; aunque tuviesen esa autoridad, eran esencialmente *libertad*. Por ello, desde su origen y también por su origen, llevaban en sí la causa de su disgregación próxima; no podían tardar en tomar conciencia de su principio. Y tanto más cuanto que no apoyaban realmente la nueva ortodoxia y su intolerancia doctrinal sobre ninguna autoridad religiosa extrínseca a la voluntad propia de sus adherentes.

Seguramente, se desarrolló en cada Iglesia una tradición, que contuvo o canalizó los extravíos del individualismo-religioso; pero consiguió hacerlo muy imperfectamente. Las comunidades reformadas casi no disponían de otro medio de acción que la expulsión para impedir a sus fieles avanzar por su propia cuenta en la vía abierta por los Reformadores, e interpretar a su vez, y a su guisa, el texto sagrado, única norma de fe. También, el *bibliismo* protestante se mostró extrañamente fecundo en cismas, que fragmentaron sus Igle-

sias en *confesiones* particulares, indefinidamente. Allí donde las Iglesias pudieron adquirir calidad de órganos oficiales de la vida pública y consolidarse con el apoyo de la potencia secular, evitaron algo la fragmentación *material*. En cuanto les faltó este apoyo, y el don de la libertad, mortal siempre para las ortodoxias, se les impuso, vieron pulular las sectas disidentes. Es éste el fenómeno más notable que nos ofrece la vida religiosa de Estados Unidos; pero es más propio de la naturaleza y los principios fundamentales de las Iglesias reformadas que de la mentalidad norteamericana. Hasta en la Iglesia reformada que por su organización y su disciplina, y aun, en cierta medida, por su espíritu, se asemeja más a la Iglesia romana —me refiero a la Iglesia anglicana— los síntomas de escisión, por lo menos los de profundas divergencias doctrinales, se hacen cada día más visibles.

De hecho, el *bibliismo* dogmático de la Reformación, que ejerció sobre pueblos enteros, especialmente sobre los ingleses y los norteamericanos, una profunda influencia, hasta el punto de convertirse en elemento fundamental de su carácter nacional, no se mantendrá integralmente sino el tiempo que necesite la crítica bíblica para tomar conciencia de sí misma, organizarse sumariamente, probarse, y tomar vuelo. A partir de este momento que coincide con la última parte del siglo XVIII, empezará a dislocarse lentamente y su ruina se marcará mejor a medida que la ciencia exegética vaya atreviéndose a más e impulse su progreso.

La meta fatal de la evolución protestante, en cualquier confesión que se la considere, es el *adogmatismo* y la *religión personal*: "*Lo que retenemos —de las creencias cristianas— para nuestro provecho personal, es lo que nos parece verdadero, fuera de toda autoridad sobrenatural*" escribía no hace mucho Alberto Réville.<sup>7</sup> He ahí una fórmula que encierra el gran principio del protestantismo liberal, hacia el que, irresistiblemente, evolucionan más o menos velozmente todos los

<sup>7</sup> *Hist. du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, p. 16.

protestantismos. Es claro que no podría ya acomodarse a la doctrina de Lutero o de Calvino, ni tampoco a la de Santo Tomás de Aquino. A su juicio los "estados doctrinales" del pasado representan sencillamente las etapas sucesivas de la vida cristiana, que los supera perdurando. *"El cristianismo, tomando siempre sus formas al medio en que se realiza, después de haberlas sufrido un tiempo, se desprende de ellas en seguida, triunfa de los elementos inferiores y transitorios que lo encadenaban, y manifiesta con el transcurso del tiempo una independencia mayor y una más pura y alta espiritualidad."* En tales términos exponía esta gran verdad de la evolución cristiana Augusto Sabatier,<sup>5</sup> al que su propia religión le parecía el término natural, necesario y, por lo demás, precario, puesto que *mañana* lo sobrepasará. Y por eso añadía: *"No solamente el cristianismo no fue nunca mejor comprendido que en nuestros días sino que nunca la civilización o el alma de la humanidad, tomadas en conjunto, han sido más profundamente cristianas."* Sin duda, pero a condición de que se consienta en identificar las miras de la teología liberal con la *esencia* del cristianismo de la historia y es ésta una confusión científicamente imposible, como Loísy lo estableció irrefutablemente en su célebre libro, *U'Évangile et V'Église*, en oposición a Harnack y su *Essence du christianisme*.

No es, pues, al cristianismo apostólico al que nos lleva la evolución de las Iglesias reformadas en el terreno de la doctrina y el espíritu; es a una religión personal, inspirada en las necesidades intelectuales y morales de hoy y que organiza sus interpretaciones de los viejos textos, de todos los hechos del pasado cristiano, en función de estas tendencias, liberadas en lo sucesivo de la constricción de la autoridad. Nada más arduo, con frecuencia, que determinar exactamente lo que cree un protestante, y la misma comunidad puede contener todas las gradaciones, desde la fe muy cer-

<sup>5</sup> *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, París, 1897, p. 218.



cana a la de un católico inteligente, hasta el laxismo, que apenas si difiere del agnosticismo. Muy a menudo, el protestante no limitado por los chocantes prejuicios de una cultura mediocre ve en Cristo únicamente al Maestro, divinamente inspirado, de la moral perfecta y de la religión del Espíritu; al Hombre de quien procede legítimamente, hacia un ideal providencial, una humanidad mejor que la pagana y que se perfecciona a sí misma con un esfuerzo constante, por las sendas abiertas por el Señor. Ahora bien, ¿cómo definir cabalmente la fuente de inspiración de aquel Maestro incomparable? ¿Qué es Dios y en qué relación conviene colocarlo con el Jehová de la Biblia? ¿Qué idea debemos hacernos de su personalidad? ¿Es acaso muy seguro que posea alguna? Son estos otros tantos interrogantes, entre muchos más del mismo orden, difícilísimos casi siempre de poner en claro cuando se trata de comprender lo que tal o cual protestante instruido y reflexivo, y *que continúa llamándose cristiano*, puede conservar aún de creencia precisa en el fondo de su conciencia religiosa. Las respuestas varían completamente de hombre a hombre y llegamos al momento en que cada uno se hace, *con etiqueta cristiana*, una religión a su medida y de acuerdo con sus necesidades.

La lección que se desprende para nosotros de este fragmentamiento de las Iglesias reformadas y de este desmoronamiento de la doctrina cristiana protestante, es, a no dudarlo, la siguiente: desde el siglo xvi la dogmática en que se apoyaba el cristianismo occidental eclesiástico, el cristianismo teológico oficial, estaba virtualmente caduca y periclitada. En las comunidades protestantes, en las que no hallaba para sostenerse el apoyo de una organización tradicional muy fuerte y de una autoridad central muy segura de su voluntad y de sus intenciones, periclitó muy pronto. La simplificación, la especie de poda que le hicieron sufrir al principio los Reformadores se reveló en seguida insuficiente; era indispensable una *mise au point* mucho

más revolucionaria. Los hombres de entonces no lo comprendieron y los acontecimientos posteriores sacaron a luz su error. Como corolario: si la doctrina y la práctica católica, que no han padecido ninguna simplificación, duraron y duran todavía y han resistido y resisten la dislocación, mucho mejor aún que sus rivales, no debe atribuirse el mérito de esto a su valor propio más alto, a su verdad intrínseca más sólida; es al esfuerzo de reunión, a la capacidad de constreñimiento y de conservación de la Iglesia romana. Por esta Iglesia y en ella el cristianismo medieval prolongó su existencia integral hasta nuestros días; y no es escaso mérito el haber vencido en semejante empresa, aunque sólo fuera en apariencia.

## X. LA REFORMA CATÓLICA; LOS JESUÍTAS Y EL CONCILIO DE TRENTO<sup>1</sup>

- I.—*La Iglesia resiste a la Reforma.*—El Papado y sus auxiliares.—Las órdenes nuevas.—*La Sociedad de Jesús.*—Su actividad, su espíritu, su pape!.—En qué medida parece original.—Su pasión por la acción.
- II.—*El Concilio de Trento.*—La acción de los jesuitas.—Son los obreros del pontificalismo.—El concilio abdica su supremacía en favor del Papa.—Los jesuitas hacen prevalecer el tomismo en la definición de la ortodoxia.—Precauciones tomadas contra las influencias de fuera. Sixto Quinto y la organización de las Congregaciones romanas.
- III.—*Resultados de la Reforma católica.*—La lucha contra el protestantismo.—Transformación del clero.—Disciplina impuesta a los fieles.—Valor religioso de esos resultados: para los discípulos de los jesuitas; para los fieles del común.—Predominio de la práctica sobre el espíritu.—Consolidación de la superstición.—Peligrosas concesiones a las apariencias.
- IV.—*La suprema imprudencia.*—La inmovilización de la *ii* ortodoxa en las formas teológicas del pasado.—Cómo le cerró el porvenir al catolicismo romano.

### I

Tanto en el siglo xvi como en nuestros días, cuando surgió la crisis modernista, la Iglesia católica romana no sufrió sin reaccionar el asalto de sus adversarios; el peligro suscitó en ella sacrificios insuperables; reunió sus fuerzas y su energía y tomó medidas decisivas de defensa. Decisivas por lo menos en el sentido de que limitaron el daño causado por la Reforma protestante, lo repararon en parte y, sobre todo, hicieron más difícil su repetición.

Ni que decir tiene que la organización y dirección de la resistencia provino del Papado, puesto que era

<sup>1</sup> H. Hermelink, *Reformation und Gegenreformation* §§ 37-39.

el que se hallaba, primero y directamente, amenazado por la acción de los Reformados. Sin embargo, por más consciente que fuera del peligro y por más resuelto que estuviera a intentar un contraataque vigoroso, no hubiera podido afrontarlo completamente solo; mas la necesidad crea el órgano: se fundaron órdenes monásticas nuevas (teatinos, fulienses, oratorianos, etc.), prontas a luchar por los intereses católicos, y una de ellas, la Sociedad de Jesús, se adaptó maravillosamente a las necesidades que las circunstancias parecían imponer a la Iglesia.<sup>2</sup>

Sometidos a una reglamentación minuciosa y metódica, a la que no escapaba ninguno de los aspectos de su vida, dirigidos por un autoritarismo inexorable y verdaderamente aterrador, pero que aceptaban como el sello original y la superioridad de su orden, los jesuitas hicieron frente por doquier a todos los ataques, con un celo y, generalmente, con una competencia admirables. Predicaron a hombres de todas las condiciones, adaptándose a su estado de espíritu, respetando sus prejuicios y hasta sus supersticiones; se apoderaron de la dirección de conciencia de la mayoría de los personajes del alto mundo católico; enseñaron en las Universidades y poblaron los colegios; combatieron, con la pluma y la palabra, a los doctores Reformados; hicieron perseverantes esfuerzos para recoger y volver al redil las ovejas extraviadas, al mismo tiempo que buscaban otras entre los infieles, en el Asia antigua y en las tierras apenas exploradas del Nuevo Mundo; en todas partes fueron soldados de Cristo y milicia consagrada a su vicario. Su instalación en la Iglesia trajo consecuencias cuya importancia sería sin duda difícil exagerar y se ha dicho con sobrada razón que "no se

<sup>2</sup> Recuérdese que la célebre Compañía fue obra de la iniciativa del español Ignacio de Loyola (nacido en 1491). Puso los fundamentos de la Sociedad en París, en 1534, y obtuvo, con algún trabajo, la aprobación del Papa en 1540. Al morir Ignacio (1556) los jesuitas poseían ya más de cien casas o colegios y contaban con un millar de miembros de los diversos grados de su jerarquía.

puede comprender nada del sistema católico de hoy, si no se tiene siempre presente el hecho de que, desde 1540, hay en Roma, junto al Papa blanco, un Papa negro"; un Papa negro que proclama como su mejor título de gloria y como el más imperioso de sus deberes, su absoluta sumisión al otro, pero que, siendo en toda ocasión su consejero inevitable y muy poderoso, ha sido a menudo para él un amo.<sup>3</sup>

A pesar de todo, no exageremos y no tomemos al pie de la letra las opiniones inconsideradas que corren sobre la profunda originalidad de los jesuitas o las leyendas horribles acerca de su maquiavélica habilidad política, su inagotable astucia y las capitulaciones de su moral ante los intereses de "la mayor gloria de Dios", gloria que se ve, a veces, bastante comprometida. No pienso que estas leyendas carezcan totalmente de fundamento y que sean meras calumnias las que expliquen la génesis del término *jesuitismo*; pero digo que sería error juzgar la orden según las opiniones de nuestros liberales del siglo pasado y con el espíritu del *Judío errante* de Eugenio Sue.

Tengamos en cuenta, en primer lugar, que las diversas modalidades de la actividad de los jesuitas no les son peculiares. Las habían realizado antes que ellos otros monjes; pero, a decir verdad, ninguno las había totalizado nunca tan bien. Por otra parte, es indudable que Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía que le impuso los caracteres esenciales que ha conservado, fue un genio a la vez místico y práctico de especie bastante rara, pero no fue único en su tiempo. Se parecía, mucho más de lo que podría creerse, a un Lutero o a un Calvino. La semejanza de las realizaciones a las cuales los condujeron sus temperamentos personales y circunstancias diferentes, no debe impedirnos apreciar esa verdad, ni comprobar que los grandes Refor-

<sup>3</sup> Véase, H. Boehmer, *Les Jésuites* (trad. Monod) París, 1910; en *History of England from the accession of James II*, t. II, cap. VI, de Macaulay, se encontrarán algunas páginas muy sugestivas sobre el espíritu de la Sociedad de Jesús.

madores e Ignacio bebieron, no pocas veces, en las mismas *fuentes* místicas. Con frecuencia, ha causado asombro el rigor de la sumisión al Papa, reclamada por el cuarto voto impuesto por Loyola a sus monjes, y asimismo la aceptación ciega de todas las decisiones de la Iglesia, que se afirma como una necesidad absoluta en los *Ejercicios espirituales*. El jesuíta debe confesar que es negro el objeto que el testimonio de sus ojos le muestra blanco, si la autoridad eclesiástica dice que es negro.<sup>4</sup> Hay en esto ciertamente un exceso y un sobrepujar, pero su aparente absurdo y su tiranía no son imputables enteramente a una inspiración particular de Ignacio; por instinto, y como necesariamente, tendió a reaccionar contra los desórdenes de todo género producidos por el quebrantamiento del principio de autoridad en la Iglesia, cuyo escándalo lo molestaba. Su naturaleza excesiva llevó su esfuerzo más lejos que el de otros restauradores de la disciplina, pero en el mismo sentido. En verdad histórica, la Sociedad de Jesús se nos aparece como la explicitación, el acabado, en la perfección del género, del monaquismo medieval, y como el producto lógico de su tiempo. No aparecen disminuidos por eso los méritos propios de su fundador.

Empero, en su pensamiento, los jesuítas no parecían destinados a convertirse completamente en lo que rápidamente fueron. Ignacio de Loyola deseaba especialmente establecer una Compañía de misioneros, de propagandistas de la fe entre los infieles; esta *intención* no la olvidarán jamás sus hijos espirituales, pero no podría pretenderse que haya quedado en el primer plano de sus preocupaciones, o, al menos, que haya sido la única. Las circunstancias, aun en vida de Ignacio, a las que cedió poco a poco, ensancharon pronto y diversificaron el campo de su actividad, y fue sobre todo en su calidad de teóricos, luego de agentes más

<sup>4</sup> *Si quid quod oculis nostris apparet album, nigrum illa (Ecclesia) esse dejimierit, debemus itidem quod nigrum sit pronuntiare.*

decididos de la monarquía pontifical, y, desde otro punto de vista, de guardianes rigurosos de la ortodoxia tradicional, de conservadores intransigentes del medievalismo, como se hicieron de un amplio lugar en la vida de la Iglesia católica. En eso estriba el principio de las admiraciones que conquistaron y la causa de los odios que acumularon contra ellos, inclusive entre los clérigos. En efecto, jamás hasta entonces, en el aspecto de su autonomía, el clero secular había hallado, en el ejército temible de las congregaciones monacales, enemigos más emprendedores, dúctiles y tenaces.

*"Perfeccionate a ti mismo, ordenaba Loyola, no para el goce, sino para la acción"; la acción para la Iglesia, se entiende; es éste un precepto que puede, a justo título, pasar por ser la expresión cabal de las intenciones prácticas de la Orden. No se fija ningún programa con exclusión de otro, sino que se mantiene lo bastante flexible para adaptarse a todos y determinar en cada individuo, por su esfuerzo incesante, la realización más enérgica. Basta inclusive para empujar, como irresistibleemente, a la búsqueda de empresas nuevas que prometan provecho para la Iglesia o para la Compañía.*

## II

Asimismo, cuando el papa Pablo III se decidió, con mucho trabajo y luego de largas vacilaciones, a confiar a un concilio<sup>5</sup> el cuidado de organizar la defensa católica y reafirmar los fundamentos de la Iglesia, confió la dirección a los jesuitas. Pues bien, desde aquella época y aun antes de que uno de ellos, Belarmino, hubiese puesto en doctrina sus ideas, juzgaban conveniente que la Iglesia se identificara con el Papa y

<sup>5</sup> Es el de Trento, efectuado de 1545 a 1563, en 25 sesiones y con dos interrupciones: una de 1549 a 1551; otra de 1552 a 1562; su obra se resume en dos libros, indispensables para el que quiera comprender el catolicismo moderno: *Catechismus Concilii Tridentini...* y *Sacrosancti et cecumenici Concilii Tridentini...cañones et decreta.*

creían que ésta no podría ser, sin él, más que un cuerpo inanimado. ¿Cómo asombrarse entonces de que hayan reglado y combinado todo para ventaja y según el interés del Pontífice, en la obra de refección emprendida por el concilio?

Juzgaban urgente la Reforma de la Iglesia, pero no en el sentido en que se la entendía generalmente. Lejos de pensar, como tantos otros, que debía comenzar por limitar la omnipotencia del Papa y por reducir la tiranía abrumadora de la Curia, veían el principio necesario en el reconocimiento incondicional del absolutismo pontifical y en una centralización todavía más rigurosa del gobierno eclesiástico. Hasta encontraban el medio de justificar la odiosa fiscalidad romana por la voluntad de Dios. De las modificaciones en la economía de la Iglesia que reclamaban los "innovadores" del siglo precedente, y cuyo rechazo por Roma había provocado la Reforma, no querían oír hablar. Gracias a la perseverante energía de uno de ellos, Láñez, la mayoría de los Padres de Trento fueron de su opinión; los *modernistas*, al principio muy numerosos en la asamblea, fueron derrotados y los otros, dueños de la decisión, desaprobaron a sus antecesores de Constanza y de Basilea, al reconocer definitivamente la supremacía del Papa sobre el concilio.

- Cuando se trató de definir la fe ortodoxa y la teología correcta, la Compañía de Jesús, apegada al tomismo por voluntad de su fundador, no escatimó nada para que se lo tomara como base de toda la discusión y como expresión perfecta de la Verdad. Fue también Láñez el que hizo decidir la creación de los seminarios en los que los clérigos jóvenes serían educados al abrigo de las influencias del siglo, en la buena doctrina, y conforme a métodos uniformes.

En todas partes, en la obra del concilio de Trento, y más generalmente, en la Reforma católica por entero, se encuentra la iniciativa y el espíritu de los jesuítas: en la institución del índice, destinado a guardar a los fieles de lecturas peligrosas; en la redacción



de un catecismo, en el que la fe se fija en fórmulas netas, aunque no lúcidas, y accesibles, aunque no inteligibles, a todos; en el establecimiento de la mayor parte de las *Decreta* que reglan *rié varietur* los litigios presentados ante el concilio; y hasta en la *Professio jidei*, dictada por Pío IV, en 1564, verdadero juramento antimodernista, fórmula de aceptación del Credo de Trento, que debía ser suscrita por los sacerdotes y los instructores de la juventud. El constreñimiento, gran resorte de la política de los jesuitas, se torna la más sólida garantía de la unidad católica y la inmovilidad completa representa su ideal.

El órgano de ejecución indispensable para el éxito del vasto plan de reforma establecido por el concilio provino de la voluntad enérgica de Sixto Quinto (1585-1590), que reorganizó la administración central de la Iglesia e instituyó las famosas Congregaciones romanas, reorganizadas no hace mucho por Pío X; Comisiones y Consejos especializados a los que van a parar los asuntos, aunque sean poco importantes, de todo el mundo católico, por los que el Papa tiene en sus manos soberanas aproximadamente todo el pensamiento y toda la actividad de los fieles.<sup>6</sup>

### III

Un esfuerzo tan grande de concentración no resultó vano. Si el protestantismo no fue destruido, si por lo menos se le contraatacó en todas partes; retrocedió en todas partes y en algunos países, como Italia y España, hasta desapareció. Instalados, como en dos fortalezas inexpugnables, en Austria y en Polonia, los jesuitas establecieron un verdadero asedio de Alemania y pusieron en acción todos los resortes imaginables, desde los esfuerzos de sus regentes hasta las combinaciones políticas de sus diplomáticos y hasta las complacencias de los príncipes formados por ellos, como el Emperador Fernando II, para restaurar el poder cató-

<sup>6</sup> De Hübner, *Sixte-Quint*, París, 1882, 2 vols.

lico. Hará falta nada menos que la Guerra de los Treinta Años y el juego de intereses nacionales que no estaban a su alcance para impedirles triunfar completamente. Por otra parte, el clero se depuró; mejoraron sus costumbres, se avivó su celo, se hizo más segura y más amplia su competencia sacerdotal; volvió a adquirir gran influencia en los laicos y se esforzó por tenerlos en sus manos, imponiéndoles la práctica de la confesión frecuente y de los ejercicios piadosos regulares. Durante más de dos siglos, la educación y la cultura intelectual volvieron a ser católicas en todos los países de obediencia pontifical, más rigurosamente quizá de lo que nunca antes lo habían sido.

Sobre este punto, sin embargo, deberían tenerse en cuenta algunas distinciones, porque los resultados no fueron en todas partes de la mejor calidad *religiosa*. Por ejemplo, los jesuítas se dedicaron particularmente a la formación de los niños de las clases altas, nobleza y burguesía, en los colegios que abrieron en cuanto sitio pudieron hacerlo: no trataron de hacer de ellos teólogos sagaces y ni siquiera cristianos ampliamente instruidos, sino solamente católicos inquebrantables acerca del catecismo, sólidamente apegados a los ejercicios culturales, inaccesibles a los razonamientos de los malintencionados y consagrados a sus maestros. Esta pedagogía estrecha y tendenciosa ha modelado varias generaciones de gente de *pensamiento sano* según el ideal de la Orden; es menos seguro que les haya permitido explicitar todas las aspiraciones de su sentimiento religioso, o solamente desenvolver su personalidad religiosa; pero esto no era lo esencial para sus educadores.

Por lo demás, si toda la vida intelectual, en los países católicos, se vio de nuevo encerrada en marcos religiosos —basta, para medir la extensión de esta *reprise*, pensar en los caracteres generales de nuestra literatura clásica del siglo XVII—<sup>7</sup> observemos bien

<sup>7</sup> Al iniciarse el siglo xvii, especialmente en Francia, se observa un movimiento muy interesante de despertar del sen-

que los simples fieles no comprendieron los dogmas mejor que antes. Les ocurrió a ellos lo que a los niños educados por los jesuitas: impregnándolos de fórmulas y de preceptos, plegándolos a las prácticas, no se ensanchó su sentimiento religioso; antes por el contrario al ponerle un dique lo esterilizaron.

Hasta experimentamos: cierta sorpresa viendo obrar a los jesuitas entre los simples sinceros y confiados y en los medios populares. Lejos de combatir las equívocas creencias de la Edad Media, se dedican a consolidarlas, dando cada vez más importancia a las prácticas que habían engendrado: procesiones, peregrinaciones, demostraciones piadosas de todo género. Por su obra, todo esto es lo que se instala oficialmente en La vida cristiana en primer plano, como si lo esencial de la religión les pareciera ser aquello que, en todo caso, no podría representar más que su marco. Así en los países lejanos, China o la India, por ejemplo, harían concesiones bastante sospechosas para ganar a la fe convertidos de apariencia y para asegurarse a sí mismos una influencia real. Estas concesiones no tardarán en causarles problemas, cuando algunos torpes demasiado celosos se las explicaron a los fieles de Occidente. La religión fomentada por sus *misiones* populares y difundida por sus *congregaciones* piadosas no era, sin duda, de la mejor calidad cristiana.

Podríamos también preguntarnos si el impulso que dieron a la *mariolatría* y al culto de los santos y de

timiento religioso, en un grupo selecto de cristianos. Es la época en que la Madre Angélica se manifiesta en Port-Royal; el famoso *día del torno* se sitúa el 25 de septiembre de 1609; es la época también en que florecen grandes espíritus cristianos, con San Francisco de Sales, Santa Juana de Chantal, San Vicente de Paul, el P. de Bérulle, fundador del *Oratorio*, los grandes jansenistas, etc... Sobre la actividad de los *devotos* asociados "para la mayor gloria de Dios", en la primera mitad del siglo, consúltese de R. Allier, *La Compagnie du Tres Saint-Sacrement de Fautel. La cabale des dévots, 1627-1666*, París, 1902. Sobre las extravagancias en que también puede zozobrar la religión de los simples; véase, G. Legué, *Urbain Grandier et les possédés de Loudun*. París, 1884.

las reliquias, tan embarazosos y *paganizantes* ya desde la Edad Media, constituía una reacción muy feliz, desde el punto de vista religioso, contra el cribado hugonote de la dogmática. La explotación del misticismo erótico y feroz de María Alacoque (f 1690) y, por consiguiente, el establecimiento del culto público del Sagrado Corazón, a fines del siglo XVII, obras igualmente de la Sociedad de Jesús, se mantienen en la misma línea y exageran, si es posible, una tendencia que los buenos católicos de hoy juzgan deplorable.

Pero hubo algo peor: los jesuítas aceptaron, a título de dogma por decirlo así, infinidad de supersticiones absurdas; como la creencia en los hechiceros. Emplearon para probarlas una energía y una perseverancia lamentables y que no los honran que digamos. En la lucha contra la ciencia, contra la emancipación del espíritu humano, no digo de los dogmas fundamentales, sino de todas las creencias parásitas y estériles de la fe tradicional, los jesuítas combatieron durante largo tiempo en primera fila y su actitud dice mucho sobre el sentido y las intenciones, tanto religiosas como intelectuales, de la Reforma católica.

Desde el punto de vista católico estricto, si se quiere, desde el punto de vista romano, sus resultados podían parecer excelentes, puesto que el Papa restauraba y hasta aumentaba su poder sobre una Iglesia más unida y más sometida que nunca. Evidentemente, quedaban fuera de esta Iglesia muchos hombres que otrora vivían en su regazo; pero podía esperar recobrarlos algún día; se empeñaba en ello y la severidad con que juzgaba su orgullo y su malicia la consolaba un poco de su desertión. En suma, gracias al esfuerzo que mucho más que reformarla la centralizó y disciplinó, pero que, por lo menos, la armó sólidamente contra los protestantes, escapó en su conjunto a la acción de la Reforma, que la habría disuelto. El presente y el mañana inmediato parecían salvaguardados para ella.

## IV

Sin embargo, por influencia de los jesuitas, inquebrantablemente seguros de poseer la Verdad definitiva, se había cometido en Trento una terrible imprudencia, que comprometía todo el porvenir. No solamente se declaró a la Tradición la igual de la Escritura, lo que ponía término a toda tentativa de reforma de la enseñanza de la Iglesia con espíritu protestante, sino que el concilio, en ese aspecto tradicional, había definido y formulado todo en lo tocante a la fe; y había colocado su trabajo, muy humano sin embargo por su lentitud y sus vacilaciones, *bajo la autoridad del Espíritu Santo*. Si estaba permitido hacer agregados a su credo, a condición de que se hiciera permaneciendo en la misma línea, y explotando verdades definidas, se hacía imposible, de hecho, si no de derecho, suprimir nada, cambiar nada, ni en cuanto al fondo, ni en cuanto a la forma. Este desafío a la vida, esta negación enajenada de la historia, este desprecio de la experiencia de todo el pasado de la Iglesia reservaban al pensamiento católico moderno incontables tribulaciones.

Es obvio que si los Padres de Trento se inspiraron con razón en las necesidades urgentes de la Iglesia para reorganizarla, su obra dogmática se conformó demasiado estrictamente a una teología ya prescrita en su tiempo, aun en la forma que le dio Occam. Infortunadamente, era la que habían estudiado; no concebían otra y su soberano prestigio era tal que los Reformados, aunque pretendían destruirla, no siempre llegaban a librarse de ella. Además sabemos ya que los jesuitas se habían aferrado a la realización tomista, como expresión, a la vez filosófica y verídica, de la revelación. De acuerdo sobre este punto con los dominicos, pidieron que el concilio tuviese constantemente abierto ante sí un ejemplar de la *Suma*, junto al texto de las Escrituras; este símbolo expresa perfectamente las intenciones y el sentido del

esfuerzo teológico de toda esa reforma; más que una restauración, es una reacción.

Por voluntad de los jesuítas, que supieron convencer al concilio, los católicos se vieron condenados desde entonces y a perpetuidad a la fe en la metafísica religiosa de Santo Tomás de Aquino. Todos los inconvenientes que llevaba consigo, empezando por su radical ininteligibilidad para el simple fiel, no harán más que acentuarse con el curso del tiempo, sin que Roma pueda hacerlos a un lado, o solamente reconocerlos, sin parecer al propio tiempo desaprobarse a sí misma. Era una empresa un poco atrevida, en verdad, pretender, después del Renacimiento, fijar la creencia cristiana en las fórmulas de la escolástica del siglo xiv y obligar al sentimiento religioso a organizarse en función de los métodos y de los conocimientos científicos del seudo Aristóteles. Semejante ilusión podía tomar cuerpo únicamente en el espíritu de monjes aferrados obstinadamente a un pensamiento cerrado, insensibles a las necesidades de la vida, desesperadamente seguros de poseer a manos llenas y definitivamente, en su fondo y en su forma, la Verdad absoluta y total.

Si entendemos bien la intención del concilio, desaprobaba hasta el liberalismo relativo del Doctor Angélico y limitaba mucho más rigurosamente que él las posibilidades de autonomía de toda vida religiosa. Santo Tomás profesaba, asimismo, que el cristiano no debe en realidad prestar su asentimiento más *que a las decisiones eclesiásticas puestas por escrito*; ahora bien, no solamente el concilio aumentó el número de constricciones de esta especie, autenticando apócrifos y santificando contrasentidos (por ejemplo, cuando proclamó la autenticidad de la Vulgata), sino que extendió la sumisión, debida a la Escritura y al Canon regularmente establecido, a toda decisión de las autoridades de la Iglesia; entendiéndolo que la Iglesia habla como la intérprete incontestable del *consenso unánime de los Padres*. En la práctica, esto significa

que todos los fieles deben plegarse, sin apelación posible, a su magisterio. Toda posibilidad de crítica y aun todo medio de vigilancia les son negados en lo sucesivo. En vista de tal exigencia de sumisión, debería considerarse a todos—"los grandes doctores de la Edad Media, empezando por Santo Tomás, como rebeldes y herejes. Seguramente, la Iglesia hubiera podido sacar partido' del derecho que se otorgaba de interpretar y formular la Tradición, -colocada por ella a la altura de la Escritura y los concilios, para mantener la fe en la vida y aligerar la rigidez de los textos provenientes del pasado. Y, así, le quedaba el medio de preservar el catolicismo del anquilosamiento y de la muerte. Por el contrario, se sirvió del privilegio excesivo que se había atribuido sólo para consolidar la inmovilidad y poner término a toda" tentativa de evolución de la fe, a todo esfuerzo para adaptar las formas de la religión a las nuevas necesidades de los hombres. En este sentido, los Padres de Trento no comprendieron bien a Santo Tomás y quedaron muy por debajo de su sentido de la vida.

Al día siguiente, por así decirlo, del concilio, ningún cristiano atento pudo dudar de que Roma explotaría su victoria poniendo trabas a toda libertad. El Papa realizó algunos esfuerzos para mantener las promesas hechas al concilio, suprimir el nepotismo, corregir el lujo ofensivo de los cardenales, adecentar las costumbres de los clérigos. Pareció —como Pío X en nuestros días— prestar el más vivo interés al renacimiento de la ciencia cristiana y no escatimó a los trabajadores ni los estímulos materiales ni los instrumentos de trabajo; pero les negó la libertad, el derecho de tomar la iniciativa por vías nuevas y con métodos remozados. Los infortunados eruditos católicos que creyeron en sus bellas promesas vivieron en un régimen insoportable y esterilizante, de constricciones, de espionaje, de denuncias y de enredos. En el fondo, esto es también un símbolo más en que se

expresa, esta vez, el espíritu mismo de la Reforma católica.

Para que la obra teológica del concilio de Trento pudiera durar en algo que no fueran libros y sermones, para que pudiese vivir verdaderamente y contener la vida religiosa del porvenir, hubiera sido necesario, primero, que la fe viva de mediados del siglo xvi revistiera realmente las formas que la voluntad de los Padres pretendía imponerle; y no ocurrió así, de ninguna manera. Esas formas eran ya demasiado estrechas y demasiado rígidas para ella. En apariencia se encerró ahí, y, sin el correctivo del misticismo individual y colectivo, que, por naturaleza, rebasa todas las fórmulas y se acomoda a todas, ni los propios jesuitas habrían podido jamás permanecer en los marcos que habían impuesto al catolicismo; y a menudo tuvieron que *acomodar* a Santo Tomás a las circunstancias. Sólo una religión de pura práctica, un mecanismo religioso tal como lo soñaban para el simple fiel, se ajustaba a la estrecha y rígida medida de la regla de Trento. Mas toda vida intelectual, toda vida religiosa no podía detenerse bruscamente en la Iglesia; la multitud de los católicos no podía resignarse para siempre a seguir a sus pastores sin mirar nunca el camino recorrido! Este era exactamente el ideal de los jesuitas, y sin duda sigue siéndolo; pero tenía pocas probabilidades de prevalecer y, en efecto, no prevaleció. El *progreso*, es decir el movimiento que da testimonio de la vida, continuó en la Iglesia después de su reforma, pero se halló de antemano condenado a contradecir tal o cual decisión de Trento; o sea, a expresarse como herejía. Por eso, se puede sostener que si el esfuerzo del concilio y de los jesuitas salvó a la Iglesia católica en la gran crisis de la Reforma, preparó para el porvenir su decadencia y su ruina, privándola deliberadamente de la indispensable facultad de evolucionar, gracias a la cual había podido hasta entonces sobrevivir.



## XI. LA ÉPOCA DE LAS LUCES<sup>1</sup>

- I.—*Definición.*—*Acciones convergentes que preparan la Época de las Luces.* El espíritu crítico de los Reformados cobra penetración y audacia.—Desarrollo de la investigación y afianzamiento del espíritu científico.—El sistema del mundo se transforma.—Las ciencias de observación se desarrollan.—La historia de la Iglesia y la exégesis se fundan.—El *naturalismo* se bosqueja: Bruno, Campanella, Bacon.
- II.—*La resistencia de la teología ortodoxa:* polémicas y violencias.—Su inutilidad final.—*La emancipación de la filosofía:* Descartes.—Fecundidad futura del cartesianismo.—Por qué demoró ese futuro.—Los escépticos del siglo xvii.—El gran adversario: Spinoza.—*Los libertinos:* su escasa influencia.—La inmovilidad del siglo xvii en el campo de la crítica.—Colaboración de la Iglesia y del poder civil para mantenerla.
- III.—Trabajo sordo de *preparación racionalista en la segunda mitad del siglo xvii.*—Dónde se lo puede captar.—Fontenelle.—Bayle y Locke.—*Los escritores ingleses anticristianos.*—David Hume y la religión natural.—El espíritu general del siglo xviii respecto a la cuestión religiosa.
- IV.—*Los filósofos franceses.*—Doble corriente que los arrastra.—*Los críticos:* de Montesquieu a De Holbach.—La posición de Voltaire.—Los Enciclopedistas.—Los materialistas.—*Los sentimentales:* los precursores de Rousseau.—*La profesión de fe del Vicario saboyano.*—Electo que produjo.—Los sentimentales ingleses.—Estado de espíritu hacia 1789.—Por qué es la Iglesia la que aprovecha el esfuerzo de los sentimentales.—El esfuerzo de los *filósofos alemanes:* el método crítico.—La francmasonería.
- V.—*La resistencia de la Iglesia.*—Su debilidad.—La Sorbona.—Persistencia de la fe y hasta del fanatismo.—El anticlericalismo del *despotismo ilustrado.*—El antijesuitismo.—Supresión aparente de la orden de los jesuitas en 1773.
- VI.—*La crisis revolucionaria.*—Sentimientos populares.—Bona-

<sup>1</sup> Lecky, *History of the use and influence of the spirit of rationalism in Europe*, Londres, 1886, 2 vols. Bibliografía detallada en *Die Neuzeit*, de Hors Stephan (4<sup>o</sup> volumen del *Handbuch der Kirchengeschichte* de G. Krüger. Tübingen, 1909).

**parte y el Concordato.—Por qué la Época de las Luces sólo trajo resultados negativos.**

## I

Si la teología de forma y de espíritu escolásticos, por más anticuada que estuviese ya, no parecía aún inaceptable a la mayoría de los hombres del siglo xvi, se aproximaba el tiempo en que su fragilidad y su estrechez vacía iban a manifestarse a los cristianos instruidos, a pesar de las providencias tomadas por los obreros de la Contrarreforma.<sup>2</sup> A esta época, que comienza al promediar el siglo xvii y se extiende hasta el fin del xviii, los alemanes la llamaron *Aufklärung*, *Época de las Luces* y merece conservar esta designación. Se caracteriza por un esfuerzo de la razón humana, guiada por la reflexión filosófica y el conocimiento científico, para liberarse del dogmatismo impuesto por la revelación, para independizarse del autoritarismo de la ortodoxia, para esclarecer su sentimiento y su pensamiento religiosos con las luces que la naturaleza pone a su disposición. No se trata, en verdad, de un movimiento de oposición a la religión ni inclusive a sus formas confesionales consagradas por la tradición y el uso, sino una resistencia cada vez más fuertemente organizada del espíritu a la letra, de la vida a la fórmula, de la tolerancia a la constricción, de la iniciativa individual a la obligación de obedecer colectivamente. Por eso, la dominación de la Iglesia

<sup>2</sup> Para mostrar durante cuánto tiempo mantiene su influencia sobre los espíritus cultivados la dialéctica escolástica, basta recordar al P. Rapin, jesuita y poeta latino (t 1687), que disertaba doctamente sobre la causa eficiente, la material, la formal y la final de la poesía bucólica. En la misma época, un polemista protestante, con el título de *Disquisitio académica de Papistarum indicibus*, hacía, según todas las reglas de la Escuela, el proceso del índice (1684). Inclusive en el siglo xviii, los procedimientos de la lógica escolástica continuaron reinando en los colegios de los jesuitas; esto explica que un Diderot o un D'Alembert arremetan todavía contra ellos, como si se tratara de un mal amenazador.

sufrió, en la *Época de las Luces*, un asalto que la sacudió profundamente.

Antes de que se manifestara claramente ese espíritu nuevo, fue preparado en la obscuridad por una serie de acciones de apariencia incoherente, cuyo sentido no siempre comprendieron los contemporáneos, ni midieron su alcance, pero que a nosotros, que las vemos en conjunto y con la necesaria perspectiva, nos parecen singularmente convergentes. Si no nos detenemos en la superficie de las cosas, si no tomamos la evidente facultad de creer, de doblarse, de obedecer, de seguir casi ciegamente una tradición, de la que está indudablemente provisto el siglo xvii, por un fenómeno exclusivamente constitutivo de su naturaleza espiritual; por poco que percibamos el valor profundo de la excepción, de la herejía intelectual, de la iniciativa individual que reúne y sintetiza en el momento oportuno tendencias fecundas, veremos que esta preparación de la cual acabo de hablar se remonta muy lejos. En verdad, se interpone muy poco tiempo entre sus primeros síntomas y el momento en que concluye la obra de la Reforma católica.

En primer lugar, entre los Reformados que no se adhirieron a la Iglesia romana, fueron muchísimos los que continuaron pensando y escribiendo. Paulatinamente, y por la sola fuerza de la costumbre de remover problemas arduos, su espíritu crítico adquirió penetración y, simultáneamente, audacia, y, también, se desprendieron de los prejuicios que los paralizaban en sus comienzos. A la ortodoxia católica le costó mucho combatirlos, desde el siglo xvi y sobre todo en el xvii, porque varios de ellos revelaron ser polemistas temibles.<sup>3</sup> En segundo lugar, el movimiento intelectual inaugurado con el Renacimiento no se detuvo en el concilio de Trento: el espíritu general de observación y de experiencia, que conduce fatalmente

<sup>3</sup> Véase, Alb. Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, 1916.

a la crítica de las ideas, después de organizar la de los hechos, se desarrolló; primero, es verdad, al lado de las cuestiones religiosas, pero acercándose a ellas poco a poco y, por así decirlo, encerrándolas cada vez más estrechamente.

Como ya he recordado, se hicieron en el dominio de la ciencia varios descubrimientos, que trastornaron las ideas que hasta entonces se tenían del mundo, destruyendo el viejo sistema de Tolomeo, sobre el que se apoyaba la cosmología tomista. Después de Copérnico (f 1543), de Kepler (f 1630), de Galileo (f 1642), aunque todas las consecuencias de sus descubrimientos no se perciben inmediatamente, se ha vuelto de hecho imprescindible ampliar a Dios y, por tanto, plantear en forma distinta de como lo hiciera la filosofía de la Escuela todos los problemas tradicionales de la metafísica. Por ejemplo ¿cómo seguir pensando que el hombre pueda estar entronizado rey de la creación en la Tierra, que, de ser centro del mundo, ha descendido a la categoría de ínfimo planeta? ¿Podría afirmarse, todavía, razonablemente que la naturaleza entera estaba organizada para su sola comodidad, con la obligación única para él de reconocer los beneficios de Dios y de cantarlos congruentemente? Desde otro punto de vista ¿cómo sostener en adelante el relato bíblico de la Creación? ¿Y dónde poner *el cielo de Dios y de los santos*? ¿Y dónde colocar el Infierno? ¿Y cómo figurarse todavía el retorno de Cristo en el marco apocalíptico establecido por la tradición ortodoxa? Preguntas todas muy embarazosas para la razón, y aun para la apologética. No eran solamente las aplicaciones más atrevidas del estudio científico del mundo las que métodos nuevos y un espíritu nuevo llevaban a resultados revolucionarios; las ciencias de observación más modestas en apariencia y más accesibles, las que se interesan en el estudio de los fenómenos y de los hechos más comunes que hieren nuestros sentidos, recuperaban, después de Bacon (f 1626), su dignidad y su valor;

había terminado la historia natural según la Biblia y la física ortodoxa.

Como no hay en realidad más que un espíritu científico y que una vez constituido éste no se detiene ante ninguna curiosidad, no tardó en ponerse al servicio del estudio de la historia, de la historia de la Iglesia, que atraía a los hombres de aquel tiempo más que ninguna otra, y de la exégesis bíblica. El pasado cristiano, considerado en el doble aspecto de sus tradiciones y de sus textos escriturarios y patristicos, fue como un mundo nuevo que se abría a los investigadores con perspectivas ilimitadas. Cuando Lenain de Tillemont demolía piadosamente las leyendas hagiográficas y criticaba los relatos patristicos, o Richard Simón, orátorio irrepachable, probaba, con la mejor intención del mundo y, sin duda, pensando servir a la Verdad católica, que la Biblia no era un libro simplemente dictado por Dios como la Iglesia se complacía en declararlo, se adentraban bastante ya por la vía temible y preparaban para el porvenir de la ortodoxia una cosecha abundante de terribles problemas. Por eso, uno de ellos pasa por ser actualmente, a justo título, el padre de la crítica bíblica racionalista y el otro por el de la crítica histórica independiente.

La acción de todo ese *naturalismo*, es decir, de esa atención prestada a la naturaleza y a lo real, empezaba ya a repercutir en la filosofía, y su importancia, desde este punto de vista, puede estimarse en los escritos de dos hombres bien representativos de aquel período inquieto y contradictorio que fue la primera mitad del siglo xvii: Giordano Bruno y Campanella (f 1639). Se los puede comparar con Francisco Bacon (f 1626), aunque éste fuera de espíritu más positivo y ordenado. Los tres tienen de común que rechazan a Aristóteles y la dialéctica silogística, para reclamar el retorno a la observación directa, a la búsqueda personal de la verdad, al estudio de la naturaleza.

Ninguno de los tres es incrédulo: Bacon se mantiene, al menos, vigorosamente deísta y espiritualista; Bruno, primero dominico, luego protestante, se siente inclinado al catolicismo al tiempo en que cae en manos del Santo Oficio; Campanella, también dominico, protesta toda su vida de su perfecta ortodoxia y, sin embargo, por causa de ella pasa 27 años en la cárcel; su sumisión al Papa y hasta su ultramontanismo no se desmienten. Empero, los ensueños de la *Ciudad del Sol* casi no son cristianos, ni las opiniones del propio Campanella están acordes; de cualquier modo, con los principios de la teología de los jesuítas, que se lo hicieron ver claramente. G. Bruno escribe frases muy ásperas contra el Papa, contra los sacramentos, contra los sentimientos cristianos generalmente considerados como las virtudes propias del cristianismo: el ascetismo, el pesimismo, la humildad, la obediencia intelectual. El *Novum Organum* de Bacon pretende nada menos que reemplazar la representación aristotélica y escolástica del mundo. Bajo las vacilaciones, las contradicciones aparentes, las confusiones y, en cuanto a los dos primeros, a veces las divagaciones de estos filósofos, que en cierto sentido son precursores, el método y el espíritu del pensamiento moderno tratan de determinarse. Este pensamiento aparece en sus escritos como algo más que una esperanza; sus primeros lincamientos quedan fijados y sus tendencias requieren, más que un nuevo esfuerzo de creación, una organización lógica y una explicación.

## II

La teología ortodoxa se percató de que la amenazaba un gran peligro y le hizo frente lo mejor que pudo, aunque no siempre con gran habilidad. Sus polemistas replicaron a los hugonotes punto por punto y a veces con talento; sus doctores se opusieron enérgicamente a los métodos de investigación histórica que les parecían peligrosos y recurrieron, de acuerdo con

una tradición no desaparecida, a esos argumentos *ad hominem* que les parecen tan fácilmente decisivos a los hombres de la autoridad cuando poseen la fuerza. Persiguieron a Richard Simón, cuya *Histoire critique du Vieux Testament*, calificada por Bossuet "*de mon-tón de impiedades*" y de "*trinchera del libertinaje*", es decir, del libre pensamiento, fue destruida por orden del lugarteniente de policía, y cuyos escritos, casi sin excepción, fueron censurados. Tillemont no escapó a las murmuraciones y debió tomar bastantes precauciones para evitar la censura. Por otra parte, el sistema de Copérnico, tolerado al principio como hipótesis, fue condenado por la Iglesia el 25 de febrero de 1617. Entretanto, en el 1600, habían quemado a Giordano Bruno, por haberlo defendido con diversos "errores"; y Galileo corrió los más graves riesgos por afirmar que ni las Escrituras ni los Padres contradecían un descubrimiento que él había hecho y que transformaba la hipótesis en certidumbre.<sup>4</sup> La ciencia experimental, desterrada de Colegios y Universidades, estaba oficialmente colocada en las condiciones

<sup>4</sup> Seguramente, ¡a opinión de que la Tierra gira alrededor del Sol no era simpática a los teólogos y hasta 1820 no aceptan que se hable de ella más que a título de hipótesis. Se sentían también agraviados por la irreverencia de Galileo para con Aristóteles, de quien había señalado el error sobre la ley de la caída de los cuerpos. No obstante, la hipótesis de la inmovilidad del Sol y del movimiento de la Tierra ya había sido sostenida varias veces sin daño para sus autores, que se apoyaban en la autoridad de Pitágoras. Lo que echó a perder las cosas para Galileo fue su pretensión de seguir de acuerdo con la Biblia y los Padres; afirmaba, además, que no hay derecho a condenar una experiencia en nombre de la Escritura, porque el verdadero sentido del texto es menos seguro que la conclusión impuesta por la experiencia. Un doctor no podía admitir tan temeraria impiedad. Le sorprenden a uno las objeciones hechas a Galileo. Cuando, por ejemplo, descubrió los satélites de Júpiter, el astrónomo florentino Sizzi declaró que seguramente se había equivocado, pues no podían existir más que siete planetas, puesto que el candelabro sagrado sólo tiene siete brazos, el feto es perfecto a los siete meses y el número siete manifiesta en todas partes su soberanía.

más desfavorables para su progreso y su vida, y reducida a ser la distracción, sospechosa de antemano, de algunos aislados. El P. Mersenne expresaba en sus *Questiones celebérrimas* (1623) la opinión de los teólogos más esclarecidos cuando proclamaba que la ortodoxia no teme a la ciencia ni a la razón y estaba dispuesta a aceptar todas sus conclusiones, "*con tal que se acordaran con la Escritura*". En nuestros días, hemos aprendido a entender ese lenguaje.

Todos los esfuerzos de la ortodoxia teológica, apoyada por la totalidad de las órdenes monásticas, especialmente por los jesuitas, activos y poderosos, ejército de la Inquisición, sostenida por la fuerza de los gobiernos, que seguían creyendo que les convenía tomar partido por ella, estaban de antemano condenados a la esterilidad y no hacía falta un gran genio profético para convencerse. En materia de ciencia, de cualquier ciencia, finalmente siempre le queda fuerza a la verdad y quienes tratan de detenerla en su marcha poca ocasión tienen de felicitarse.

Una obra sobre todo debía cumplirse para dar al pensamiento su plena libertad y, al mismo tiempo, exaltar el sentido de su propia dignidad: debía librárselo deliberadamente de la teología; dicho de otro modo, constituir una filosofía laica, desconocida por la Edad Media, y que el Renacimiento —que supo que la Antigüedad la había poseído—, por su cuenta, sólo la restituyó en forma de una restauración del helenismo.

Descartes (f 1650), un laico versado en el estudio de las ciencias exactas, fue quien puso los fundamentos de esa filosofía. En primer lugar, era difícil exaltar el pensamiento más de lo que él lo hizo, puesto que sacó la certidumbre de su ser y como su justificación de la comprobación de la existencia de su pensamiento; tal es el sentido de su afirmación: "*Pienso, luego existo*". En segundo lugar, formuló, con admirable firmeza, principios puramente racionales de investigación y de conocimiento, un método de vida



intelectual que ya no debía nada a la teología ni a la tradición de la Escuela. Estos principios, si damos crédito a las aseveraciones de su autor, no pretendían oponerse a las enseñanzas de la Iglesia; no se aplicaban a los mismos objetos que ellas, a las que profesaban un respeto absoluto. Empero, en vano limitaban su ambición a esclarecer y guiar al hombre en el estudio de sí mismo y del mundo físico; parecían tan adecuados para regir cualquier otra disciplina del espíritu, que, ninguna, por poco interés que tuviera, y menos aun la disciplina religiosa, podía sustraerse durante mucho tiempo a su examen, que era, en definitiva, el de la razón consciente y organizada.

No es pues toda la filosofía moderna, independiente de la teología, la que parte de los principios de Descartes; es el esfuerzo mismo de emancipación del espíritu, que florecerá en la *Época de las Luces*. En su *Discurso del método* está ya en potencia la crítica moderna. No vieron los contemporáneos de Descartes, y, después de todo, tampoco él lo vio, qué revolución espiritual preparaba haciendo de la *duda previa* la condición primordial de toda investigación científica y de la *evidencia racional* la garantía de todo conocimiento. En la práctica, lo mismo que Leibniz posteriormente, que continuó y extendió su obra, concluyó un convenio, en el que se combinaban en proporciones difíciles de determinar la sinceridad y la prudencia, entre la filosofía laica y la fe tradicional, de tal suerte que la ilusión del acuerdo pudo prolongarse durante largo tiempo aún.<sup>5</sup> Pero hacer a un lado un

<sup>5</sup> Descartes se proponía publicar un tratado *del mundo*; renunció a hacerlo cuando se enteró de la condenación de Galileo. Procuró no atraer la atención de los teólogos y no perdió ocasión de expresar su ortodoxia. (Véase su carta a *M. M. les doyens et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris*.) A pesar de todo, no logró engañar a los jesuitas y sus obras fueron puestas en el índice en 1663; las autoridades romanas obtendrán inclusive del rey varios decretos prohibiendo el cartesianismo en las Universidades. Trabajo en vano, naturalmente. La influencia de Descartes sobre el espíritu de su tiempo fue irresistible.

problema, o disimularlo, no es resolverlo, y el que supone el acuerdo, proclamado *a priori* como necesario y real, de la revelación cristiana y la razón, de la teología y la ciencia, volverá a plantearse algún día, como consecuencia inclusive del triunfo de los principios cartesianos.

En verdad casi nos sorprende que ese día no haya alumbrado antes. Seguramente, circula en la sociedad culta de la primera mitad del siglo xvii una corriente de libre pensamiento y de escepticismo, y también de *deísmo*, hostil a la dogmática católica; nos es imposible medir su importancia, pero vemos que inquieta a los creyentes celosos. No sin razón el P. Mersenne, amigo de Descartes, escribe su tratado de la *Impiété des déistes* (1624), o Pascal reúne, en lo que nosotros llamamos sus *Pensamientos*, los materiales de una amplia apología de la religión cristiana. Parece probable que Campanella, Vanini, Cardano, Bruno, "*esos ladrones de la fe*", como los llama el P. Mersenne, hayan hecho discípulos en Francia y en otras partes; pero apenas vemos algunos. Uno de ellos es Gabriel Naudé, médico y erudito, que murió siendo bibliotecario de Mazarino (1653) y al que, según su amigo Guy Patin, le gustaba repetir: "*Intus Ut libet, foris ut moris est*" (*Para vosotros^, pensad como queráis; para los demás, seguid la costumbre*). También La Motte le Vayer, preceptor de Luis XIV, indudablemente agnóstico y acusado de ateísmo, pero que, aplicando diligentemente el mismo principio de Naudé, vivió y terminó sus días tranquilo (1672). De hecho, los únicos ataques directos contra la fe cristiana, que se producen en el siglo xvii, proceden de un filósofo judío, Spinoza (f 1677).<sup>o</sup>

<sup>o</sup> Seguramente, el abate Gassendi (t 1655) en el fondo casi no era cristiano y su rehabilitación de Epicuro y del "sensualismo" contra el espiritualismo cartesiano, no podía agradar a los ortodoxos; pero conviene advertir que no llegaba en su escepticismo hasta donde la lógica lo hubiera podido conducir, que ponía la filosofía de Epicuro "al nivel del cristianismo, así como de la razón"; es decir, que tomaba frente al

Reconocemos en él a uno de los pensadores más profundos que hayan existido jamás y su influencia se ejerce todavía en numerosos filósofos de hoy: en su tiempo escandalizó y fue considerado como profeta del ateísmo. En realidad, aplicó una lógica implacable a las ideas confusas de Telesio o Giordano Bruno y extrajo de ellas el panteísmo que realmente encerraban. Al mismo tiempo, siguiendo a su maestro, el rabino Saúl Morteira, expulsó lo sobrenatural de la Biblia y demostró que no garantiza la inmortalidad del alma, ni promete la vida futura. Sólo un judío, habitante de un país como Holanda, que consideraba la libertad de prensa como una fuente de grandes utilidades, podía permitirse escribir que Dios y la inmensidad del mundo se confunden, que es tan absurdo decir que Dios ha revestido naturaleza humana como afirmar que el círculo ha revestido la naturaleza del cuadrado y que es necesario ser insensato para pensar que Dios puede servir de alimento a un hombre y morar en sus entrañas. Pero que esto se dijera en términos tan precisos, en medio de razonamientos tan rigurosos, es lo que tenía enorme importancia para el porvenir. La simiente arrojada por Spinoza en el pensamiento de los hombres se cosechará algún día y no será para provecho de la Iglesia católica.

Los cronistas informados mencionan asimismo, en aquel tiempo, a algunos grandes señores que su posición ponía al abrigo de los reflejos peligrosos de la opinión pública y que se permiten, en privado, profesar opiniones muy subversivas —como los Vendôme—; pero su *libertinaje*, como se decía entonces, sólo es una actitud de hastiados, sin radiación a su alrededor. La mala fama que rodea su persona y se une a sus costumbres esteriliza sus ideas, que además no tratan de divulgar y que seguramente les disgustaría

**Santo Oficio las precauciones necesarias. No debe olvidarse, sobre todo, que su obra principal sobre el tema candente, el *Svntagma philosophicum*, no apareció hasta después de su muerte.**

*vulgarizar*. Puede decirse que en pleno siglo xvii todos los pensadores de los países no reformados se empeñan, por lo menos, en conservar una mentalidad católica. A ejemplo de Descartes y completamente penetrados de su espíritu, preconizan la soberanía de la razón en lo concerniente a la ciencia y a las aplicaciones usuales de la inteligencia, subordinándola a la revelación, es decir, prácticamente, al magisterio de la Iglesia en lo tocante a la religión. Todos parecen ponerse de antemano en guardia contra los peligros a que podría arrojarlos, con perjuicio de su salvación, el loco orgullo de pensar sin trabas sobre todo. Y, en la mayor parte de los casos, su sinceridad parece indiscutible. Inclusive nos resulta difícilísimo decir en qué grado debemos hacer reservas cuando se trata, por ejemplo, de la religión de un Moliere o de un La Fontaine.

Los esfuerzos que podía exigir y las angustias que podía causar a un hombre reflexivo un convenio del género a que acabo de referirme, lo vemos en el ejemplo de Pascal; pero no parece que sus inquietudes hayan turbado a muchos de sus contemporáneos. La devoción común les bastaba sin duda a la mayoría de ellos y la Iglesia se contentaba con eso perfectamente. Debe buscarse la causa de la aparente rareza que nos causa ver a hombres al parecer tan poseídos de la razón, verlos dugo plegar esa razón deliberadamente a las rudas exigencias de la tradición ortodoxa, en lo que atañe a la dirección de su vida interior, primero en la persistencia de las polémicas sostenidas al margen de las verdaderas cuestiones, como las que sostienen los Reformados sobre los derechos del Papa, la eficacia de las obras o de los sacramentos, o las que origina el *Augustinus* sobre la gracia. El ardor de los combatientes, tanto más vivo cuanto que se ejerce en un campo más estrechamente limitado, se aplica completamente al objeto preciso del debate y se aparta naturalmente de un examen crítico de las afirmaciones fundamentales de la ortodoxia. Los ásperos alter-

cados a que dan lugar los diversos problemas de disciplina moral, como los que plantean el *jansenismo* y el *quietismo*, tienen el mismo resultado. Acontece otro tanto con las complicaciones políticas en que se mezclan intereses eclesiásticos y hasta graves cuestiones de conciencia, como las provenientes de la política galicana de Luis XIV o de su persecución de los protestantes.

Normalmente, parece entonces muy difícil todavía para un pensador del siglo XVII, al que las convenciones sociales le obligaban a vivir como buen católico, liberar la independencia de su juicio de las opiniones que una larga herencia y un consenso casi universal ornaban con una especie de evidencia, y que el espíritu público, tanto como la intolerancia oficial, la del Estado y la de la Iglesia, imponían a todos. Un soberano como Luis XIV bien podía tratar de librarse en lo *temporal* de toda vigilancia del Papa y procurar constituir, por la declaración de 1682, una Iglesia prácticamente independiente de él; no pensó discutir su autoridad espiritual, y el principio del derecho divino sobre el cual fundaba su propia monarquía implicaba de por sí el mantenimiento riguroso de una religión de Estado. Por eso, a los disidentes hugonotes les hizo el rey pasar terribles fatigas, y los *libertinos* se vieron obligados a ocultarse y a pasar oficialmente por ser escrupulosos practicantes del culto. Saint-Simon nos cuenta que el duque de Orleans había hecho encuadernar un libro de Rabelais con la cubierta de un devocionario y que leía gravemente las aventuras de Gargantúa durante los largos oficios de la capilla real en Versalles; pero iba a la capilla y simulaba oír misa. Aun siendo príncipe de la sangre, no hubiese podido dispensarse de hacerlo sino al precio de las más graves dificultades.

Al final del reinado, cuando el rey, por influencia de Mme. de Maintenon, se convierte en devoto quisquilloso, los oficiales de policía iban durante la cuaresma a olfatear las puertas de las casas para sentir

el olor de algún condenable asado y los bromistas se complacían en despistarlos asando arenques ahumados a puertas cerradas. Este detalle dice mucho; y no es solamente en la sátira, como lo dice La Bruyère, donde un hombre nacido cristiano y francés halla restricciones en esa época, es en la crítica de la religión. Pero Francia no tiene el privilegio de esa intolerancia; existe en todas partes y sólo cede algo en Holanda, por razones comerciales: la impresión de los libros en otras partes prohibidos representa una importante fuente de ingresos; la verdadera libertad de pensar no tiene nada que ver con la complacencia de las autoridades públicas al dejar pasar los "malos libros".

### III

Fue sobre todo en la segunda mitad del siglo xvii cuando una serie de acciones, muy poco sensibles para los contemporáneos, todavía muy incoherentes en su diversidad y con frecuencia completamente individuales, preparaban una oposición de carácter racionalista a la dogmática y a la Iglesia católicas. No se manifestó claramente hasta el siglo xviii. A su formación contribuyeron, aunque en forma desigual, el constante progreso de las ciencias propiamente dichas y de la erudición, el desenvolvimiento de la especulación filosófica y de la investigación crítica por las vías abiertas por Descartes, un cierto espíritu descontentadizo y escéptico en lo tocante a las cosas de la Iglesia, que se afirma en el "mundo" de entonces, y, como remate, el perfeccionamiento de *la prensa*, instrumento indispensable para la difusión de las ideas y para la divulgación de las discusiones.<sup>7</sup> Más de un indicio

<sup>7</sup> Los *Philosophiae naturalis principia mathematica*, de Newton, muerto en 1727, son de 1687; la actividad de Leibniz (t 1716) y la de Locke (t 1704) son más o menos contemporáneas; las *Nouvelles de la République des lettres*, de Bayle (t 1706) empiezan a aparecer en 1684 y su *Dictionnaire historique et critique* se sitúa entre 1695 y 1697. Sus célebres

hubiera podido revelar, a ojos sagaces, la existencia de esa oposición mucho antes de que se impusiera a la atención de todos. Los escritos de Fontenelle, por ejemplo (f 1757), que divulgaban ideas capitales sobre los métodos, los derechos y las esperanzas de la ciencia experimental, siembran generosamente fuera del mundo restringido de los sabios, y con aire muy inocente, opiniones que pronto fermentarán en el espíritu de un Voltaire. La *Historia de los Oráculos* (1687) que, en apariencia, sólo aspira a destruir la superstición de las "falsas religiones" ha sido justamente considerada como la primera ofensiva de la ciencia contra la religión cristiana.

Sus más terribles adversarios había que buscarlos, cierto es, fuera del reino de Francia, cuya influencia intelectual irradiaba entonces sobre la Europa occidental, pero en la que la acción constrictiva oficial esterilizaba todo pensamiento verdaderamente independiente sobre los temas prohibidos. Era menester observar con cuidado diversos movimientos de opinión, todavía muy restringidos y de aspecto singular, que se producían ya en Holanda, en torno de hombres como Bayle y Clericus, ya en Alemania, con Pufendorf (f 1694) y Thomasius (f 1728), ya en Inglaterra, con Locke y Shaftesbury (f 1713) en el que se combinan las influencias de Bayle y de Locke.<sup>8</sup>

Bayle y Locke merecen ser considerados aparte, por haber sido, especialmente el primero, los grandes educadores del 'siglo xviii. Bayle<sup>9</sup> aparenta no querer que se le confunda con los libertinos, pero destaca el valor de sus argumentos, especialmente en relación con los de la ortodoxia, y plantea a los teólogos, sin que parezca advertirlo, problemas sumamente perturbado-

*Pensées sur la Comete son de 1681, el año en que Bossuet publica el Discours sur rhistoire universeüe.*

<sup>8</sup> Véase la lista de los ingleses que "tuvieron la audacia de levantarse no solamente contra la Iglesia romana, sino contra la Iglesia cristiana", en *Lettres au princé de Brunswick*, carta IV, de Voltaire.

<sup>9</sup> Véase Delvové, *Essai sur Pierre Bayle*, París, 1906.

res. Asimismo, de la comparación del hombre y los animales parece extraer una duda sobre la mortalidad del alma del uno o sobre la inmortalidad del alma de los otros. "Sus mayores enemigos se ven obligados a confesar que ni una sola línea de sus obras es una blasfemia evidente contra la religión cristiana, pero sus más grandes defensores confiesan que, en los artículos de controversia, no hay una sola página que no conduzca al lector a la duda y frecuentemente a la incredulidad. No se le podía convencer de ser impío, pero hacía impíos." Es Voltaire<sup>10</sup> quien lo juzga así, con mucha razón. Antes de Bayle, los libertinos, generalmente gente de mundo sin gran instrucción, no están preparados para avanzar muy lejos en su crítica; después de él, cuentan con los medios para atreverse.

Su inmensa erudición reunió todo cuanto los sistemas filosóficos anteriores contenían implícitamente de presunciones desfavorables a la fe cristiana y las dirigió contra ella con una prudencia tan hábil como temible. Para nosotros es motivo de asombro la lentitud con que la gente de Iglesia comprendió el peligro. Durante largo tiempo pensaron que Bayle sólo apuntaba a los protestantes ¡y no abrieron verdaderamente los ojos sino hasta 1730! El astuto escritor bien podía seguir simulando respeto por la, religión establecida, mientras declaraba que, *"la razón es el tribunal supremo y la que juzga en última instancia y sin apelación de todo lo que se nos propone"*, y sometía a esta razón, apoyada por la conciencia, el valor moral de la Biblia, los atributos de Dios, las pruebas de su existencia, etc., en fin, todos los problemas que dominan el cristianismo y a los cuales, si puede decirse así, lo condiciona la solución ortodoxa. También profesaba respecto a la soberanía del hecho positivo, bien atestiguado y posible de verificar, esa sumisión total que define al sabio y constituye la presunción más peligrosa para la fe.

<sup>10</sup> Carta VI de las *Lettres au prince de Brunswick*.



Los apologistas tienen dos argumentos predilectos: afirman que milagros notables han testimoniado y testimonian la verdad de su creencia y sostienen que la virtud divina que ella encierra se ha manifestado por una especie de transformación moral de la humanidad cristianizada. Pues bien, Bayle ataca esos dos argumentos. Destruye lo maravilloso bíblico probando la imposibilidad científica de sus prodigios en relación con las leyes impuestas a la naturaleza por Dios mismo; y, sobre todo, demuestra que todas las religiones tienen sus milagros, que son siempre los mismos y que unas a otras se niegan con argumentos que no cambian nunca. Nada puede molestar más al cristianismo que el que se le asemeje a otras religiones, de las que pretende ser tan diferente. Sin embargo, Bayle también lo asemeja a ellas desde otro punto de vista, cuando se pregunta si una religión es útil a las costumbres y concluye, en razón de los inconvenientes del espíritu teocrático y dogmático y de la intolerancia, que el ateísmo es mejor que la superstición. Por superstición entiende, seguramente, toda religión positiva, comprendiendo la cristiana, y, para que no queden dudas, basta recordar que Bayle se atreve a decir que "*la naturaleza daría* (las virtudes cristianas) *a una sociedad de ateos, con sólo que el Evangelio no la contrarrestara*". Se comprende que el *Diccionario* y todos los escritos de Bayle hayan sido el arsenal de Voltaire, de De Holbach y de los Enciclopedistas.

Locke no es tan rico, pero su buen sentido y su evidente buena voluntad respecto del cristianismo llevan consigo igualmente consecuencias peligrosas para la ortodoxia. Se considera buen cristiano y se dedica asiduamente al estudio de las Escrituras, pero rechaza todos los dogmas incomprensibles y nos ofrece por anticipado un tipo de *protestantismo liberal* muy interesante para nosotros, aunque muy inquietante para la Iglesia de su tiempo. Su cristianismo "descristia-

nizado" gustará mucho a los "filósofos" que aparecerán después de él.

Como era natural, la libertad de pensamiento se manifestaba primero allí donde ya había algún hábito de libertad y también allí donde la extremada dispersión de la autoridad pública, entre los numerosos soberanos de Estados minúsculos, hacía que la tiranía perdiera rigor a veces. Las primeras manifestaciones del espíritu nuevo, por distintas que parezcan, en su principio, concurrían evidentemente a un mismo fin, que era el de establecer las bases de una vigorosa reivindicación de la libertad del individuo en materia de religión y de tolerancia para todas las religiones, en todas partes. Esta intención, muy clara en las obras de todos los escritores que acabo de nombrar, les concede ya una especie de unidad.

Fue verdaderamente en tierra inglesa donde se afianzó primero la crítica propiamente antiortodoxa del cristianismo e inclusive la crítica anticristiana, con hombres como Toland (f 1722), Collins (f 1729), Woolston (f1733), Tindal (f 1735) y varios otros. Sus escritos rompían netamente con las tradiciones generalmente aceptadas sobre los orígenes del cristianismo, sus justificaciones milagrosas, su carácter de religión única en cuanto a la verdad y diferente de las otras, sobre la autoridad y los derechos\* de sus sacerdotes. Nadie más antisacerdotal que Toland, que contribuyó tanto a poner en el espíritu de sus contemporáneos "ilustrados" la idea de "la eterna impostura" de todos los sacerdotes.<sup>11</sup> Los mismos excesos de una libertad de pensar que, por lo demás, no estaba exenta de prejuicios muy erróneos, suministraban, por decirlo así, el antídoto, al menos en opinión de la gran mayoría de los lectores.

No ocurrió lo mismo con las críticas del escocés David Hume (1711-1776) que, elevándose sobre consideraciones de detalle y proposiciones primordialmen-

<sup>11</sup> Su libro *Christianity not mysterious* (1696) fue quemado públicamente en Dublín, en 1697.

te escandalosas, osó encarar de frente el verdadero problema. Puso el dedo, con gran penetración, en las insuperables dificultades que ofrece, razonablemente, un examen realmente libre de las ciencias cristianas, entendidas según la teología de las diferentes ortodoxias; y a ese dogmatismo, juzgado inaceptable por él, y a la supuesta revelación, inverificable, trataba de sustituirlos por "la religión natural", deísmo sentimental, bastante difícil de definir, por ser en realidad bastante vago, pero que se justificaba sólo por consideraciones puramente filosóficas sobre la naturaleza y el hombre.

En el siglo xviii, casi no se cuidan de analizar el contenido de la palabra *naturaleza*, a la que se le hace expresar representaciones bastante distintas, pero que, en su sentido fundamental, encierra una protesta contra el ascetismo considerado como característica del cristianismo y también contra el cristianismo.<sup>12</sup> Por lo menos, sirve contra el catolicismo de la Iglesia y para justificar un cristianismo liberado de sus dogmas, depurado, *razonable*, un cristianismo a la Locke, que es verdaderamente una *religión de la naturaleza* puesto que pretende vincular al hombre a sus leyes. En el fondo, no es más que un deísmo, acompañado de una moral conforme a los fines naturales del hombre y supuestamente predicada por Jesús. He aquí cómo definió esta religión de la naturaleza uno de sus teóricos: "*El culto sublime de un Dios que castiga y recompensa, cuyas leyes se manifiestan sin revelación, sus dogmas sin misterios y su poder sin milagros*".<sup>13</sup> Hume lleva el cristianismo a algo muy parecido.

La influencia directa o indirecta de sus ideas fue tan profunda como extensa; sobre poco más o menos, todo el siglo xviii pensante se adhirió a su punto de vista. Fue *esencialmente* anticristiano, porque creyó

<sup>12</sup> Véase, P. M. Masson, *La religión de Jean-Jacques Rousseau*, París, 1916, 2ª parte, pp. 259 y s.

<sup>13</sup> Delisle de Sale, *Philosophie de la nature* (1779) VI, p. 357.

en la bondad fundamental del hombre, rechazó la fe en su decadencia primitiva —sin la que no hay Redención inteligible, ni, por lo tanto, cristianismo verdadero—, y justificó por la voluntad del Creador y no explicó ya candidamente por la malignidad del Diablo las pasiones que agitan el corazón humano. Vio en las Iglesias, particularmente en la Iglesia romana, un instrumento de intolerancia y de constrictión, en el dogmatismo impuesto una empresa insoportable contra la dignidad y la libertad natural del pensamiento y, al mismo tiempo, en el ateísmo una especie de deformidad de la razón y del sentimiento.

Hubo en el mismo período filósofos materialistas y ateos; jamás fueron muy numerosos, ni realmente influyentes.<sup>14</sup> Otro rasgo de este movimiento anticatólico y anticristiano parece desde el primer momento notable: su carácter aristocrático. La religión del pueblo no se discute y puede afirmarse que nadie, en principio, ni siquiera los ateos, duda de la necesidad de mantenerla para él en las formas en que la practica y dentro del marco eclesiástico fijado por la tradición. Recordemos que Voltaire, que amaba tan poco al *Infame*, velaba cuidadosamente por las necesidades culturales de sus campesinos de Ferney, que había hecho levantar en sus tierras una iglesia en que se leía esta orgullosa inscripción: *Deo erexit Voltaire* y que guardaba su Pascua para edificación de los habitantes del contorno. Los intelectuales de la Época de las Luces no adelantaron mucho, en ese sentido, respecto de las opiniones de Cicerón: la religión de todo el mundo les parece respetable porque existe, porque cambiarla sería trastornar gravemente los hábitos del pueblo, que-

<sup>14</sup> El más destacado es De Holbach, que llegó al materialismo ateo por la historia natural. Su libro principal, *Système de la nature*, aparecido en 1770, con el seudónimo de Mirabaud, escandalizó al propio Voltaire y fue el horror de la mayor parte de los pensadores de la época. La Mettrie pierde todos sus empleos después de la publicación de su *Histoire naturelle de l'ame*, en 1745, y apenas tiene tiempo de refugiarse en Prusia para evitar la prisión.

brantar su moral e inquietar su resignación. En suma, a su juicio de privilegiados de este mundo, la religión es el mejor instrumento de represión social, gracias al cual los hombres que no son propietarios aprenden y guardan el respeto a la propiedad. La mayor parte de los escritores del siglo xviii que se jactan de ser *políticos* no han respondido, pues, en el mismo sentido que Bayle al problema planteado por él: si, para la Sociedad, la religión vale más que el ateísmo. Sobre este punto, Montesquieu concuerda con Turgot, y Voltaire con el marqués de Mirabeau y con Necker.<sup>15</sup>

#### IV

Los filósofos franceses, de Montesquieu a Rousseau, pasando por Voltaire, los Enciclopedistas, D'Alembert, Diderot, y hasta De Holbach y Helvetius, más sistemáticos, por consiguiente más radicales, construyeron sobre los cimientos de Descartes y de Bayle, pero también tomaron de nuevo y desarrollaron las ideas inglesas y les aseguraron una amplia difusión, expresándolas en una lengua que toda la Europa culta comprendía. Sus contribuciones personales a la obra común son desigualmente interesantes y desigualmente sólidas. Por otra parte, no siempre se entienden entre sí; tampoco piensan que trabajan en conjunto y en el mismo sentido; es nuestro juicio, fundado en los resultados de su esfuerzo total, el que los reúne como acabo de hacerlo.

No obstante, para simplificar, sin alejarnos demasia-

<sup>15</sup> Véase, P. M. Masson, *Religión de J. J. Rousseau*, I, pp. 241 y s. Necker en su tratado *De l'importance des opinions religieuses* (1788), p. 58, escribe tranquilamente "Cuanto más la extensión de los impuestos mantiene al pueblo en el abatimiento y la miseria tanto más indispensable es darle una educación religiosa, porque es en la desgracia cuando más se necesita una cadena poderosa y un cotidiano consuelo." Aprobamos a Rivarol cuando califica estas consideraciones de *vergonzosas*; no son menos corrientes entre los *políticos* de esa época.

do de la realidad viva, que se halla plenamente en las personas —distintas— y las obras —diferentes— puede decirse que el pensamiento de esos filósofos se desarrolla siguiendo dos corrientes separadas y que terminan inclusive por oponerse. Una será justamente calificada de *crítica*, la otra de *sentimental*.

A la primera se afilian los dos filósofos más historiadores: Montesquieu, que no ataca a la Iglesia sino indirecta y prudentemente, y Voltaire. En nuestros días, se juzga generalmente la crítica de Voltaire con demasiada severidad, por bromas no todas de gran alcance, seguramente, pero que sí son, a menudo, agudas. En realidad, sabe hallar con mucha habilidad en la Biblia y explotar de manera ingeniosa los pasajes que se prestan a risa, y saca de su buen sentido reflexiones terriblemente irónicas para las afirmaciones del dogma.<sup>18</sup> Su tiempo no estaba maduro para métodos de polémica diferentes. Voltaire se mantiene intrépidamente deísta, pero sin duda se vería en grandes apuros si tuviera que dar una definición precisa de su Dios. Cada vez que parece a punto de arriesgarse a hacerlo cae en el panteísmo: *Hay*, dice, *algo de divino hasta en una pulga* y Dios está en todas partes del mundo. A este Dios, le reconoce sus cualidades tradicionales de vengador de crímenes y remunerador de virtudes; pero no creo que tome muy en serio estas cualidades e, indudablemente, sólo quiere, al afirmarlas, consolidar la fe popular, que casi no se apoya más que en ellas. Veo en eso una simple concesión al uso o al prejuicio. Mas cuando proclama la completa separación y la plena independencia de la razón y de la fe, no lo hace en beneficio de la segunda, y la primera sale ganando al desembarazarse de la constricción teológica. Asimismo, cuando afirma la necesidad de extender los métodos de observación y de experimentación a la metafísica, descubre una ma-

18 Véase especialmente *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S. M. L. R. D. P.* (1776); y *la Histoire de F établissement du christianisme* (1776).

ñera hábil de limitar las chocantes ambiciones de esa especulación que consiste en razonar sobre lo que no se sabe, de obligarla a observar modestamente los hechos, en lugar de inventar principios, y de someterla, a su vez, a las leyes de la ciencia.

Seguramente, Diderot, D'Alembert, los grandes Enciclopedistas, llevan más lejos que Voltaire la crítica de la religión y varios de ellos tienen ya en mente, sobre las relaciones verdaderas de los tres reinos de la naturaleza, ideas que anuncian el evolucionismo; pero se mantienen generalmente muy circunspectos respecto a los dogmas, si no de las personas y las instituciones de la Iglesia. Saben, como D'Alembert le escribe a Voltaire, que *"el miedo a la hoguera es refrescante"*. Pero, sin dejar de aparentar respeto, la *Enciclopedia* levanta todo el aparato de la ciencia de su época contra la teología y su teoría del mundo. *"El menosprecio de las ciencias humanas, escribirá Condorcet a fines del siglo, era uno de los caracteres primordiales del cristianismo... Así, su triunfo fue la señal de la decadencia total de las ciencias y de la filosofía"*. El menosprecio fundamental del cristianismo en atención al triunfo de la ciencia es, a la inversa, el carácter primordial de esta filosofía del siglo xviii. Helvetius, De Holbach, La Mettrie, y, con una especialización científica más estrecha, Cabanis, explicitan con la más completa incredulidad, el ateísmo y el materialismo, la tendencia crítica y "cientificista" de los hombres que acabo de nombrar.

En la época misma en que la "filosofía" triunfaba, en Francia, la tradición proveniente de Pascal no se había extinguido todavía y se elevaban voces, no todas confesionales y, a las que, en verdad, sólo les faltaba genio para hablar como el gran apologista, contra *las claridades tenebrosas* de la razón, el espíritu de sistema y la falsa ciencia. Ante todo, sorprende ver a Marivaux en ese concierto. En suma, el sentimiento, que

<sup>17</sup> *Esquisse a'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, año III, pp. 135 y 136.

también tiene sus razones, difíciles de reprimir, protestaba contra la empresa del racionalismo deísta y anticristiano. Al principio no obtuvo ventajas, pero al declinar el siglo y el Antiguo Régimen, dijo la última palabra. Fue precisamente a Rousseau a quien debió esta victoria, que preparó la publicación de la *Profesión de fe del Vicario saboyano* (1762). Diderot, que lo entendió así, escribió a propósito de este libro célebre: "*Veo a Rousseau dar vueltas alrededor de un convento de capuchinos, en el que se encerrará cualquier día de éstos.*"

El Vicario profesa sin duda la "religión natural", pero su doctrina no está limpia de aleación con el pasado teológico y escolástico. Además, mezcla en ella consideraciones a la Locke y a la Condillac, efusiones místicas que traslucen singularmente un fideísmo; sobre todo, la expone en un tono tan cristiano que parece anunciar y preceder de cerca una conversión perfecta. De Holbach advierte con razón que le será muy difícil a Rousseau no dejarse llevar hasta la más completa credulidad. Entretanto, ataca con violencia el "*partido filosofista*", como lo llama, y justifica por anticipado, en nombre del corazón, el mantenimiento de todos los usos religiosos del pasado, de todos los *fanatismos* perseguidos por Voltaire. Rousseau asegura que al escribir la *Profesión del Vicario* quiso "*establecer a la vez la libertad filosófica y la piedad religiosa*"; tal vez así sea, pero de hecho, el segundo elemento supera con mucho al primero y, los "filosofistas", con Voltaire a la cabeza, a la vez que aprovechan la parte crítica del libro para atacar a la Iglesia católica, no se hacen ilusiones sobre sus tendencias.

Juan Jacobo reúne a su alrededor las almas religiosas de la sociedad culta. La Iglesia las ha dejado extraviar; se encuentran de nuevo en las páginas impregnadas de emoción religiosa que les ofrece Rousseau y de las que cierto abate de Laporte publica, en 1763, una especie de antología, de éxito rápido y duradero. Ha nacido un profeta del sentimiento religioso y el



reconocimiento de los hombres a quienes ha conmovido se eleva hacia él tan piadoso y tan ferviente que termina por revestir la forma de una suerte de culto, organizado espontáneamente en torno de la tumba de Juan Jacobo, en la isla de Peupliers, en Ermenonville.

El Vicario saboyano no ofreció una organización nueva a esta "sensibilidad" religiosa; solamente la reafirmó, alentó y exaltó; la condujo al punto en que la tomará el Chateaubriand del *Genio del Cristianismo*, para acomodarla a las formas tradicionales del catolicismo, después de numerosas efusiones y consideraciones de orden estético, moral y social, que no tienen mucho que ver ni con la filosofía ni con la crítica. Cualesquiera que hayan podido ser los ataques del clero a Rousseau, tan a menudo y tan tontamente equiparado a Voltaire, fue en ese sentido como la *Profesión del Vicario saboyano* y, con ésta, la *Nueva Eloísa* y el *Emilio* contribuyeron, aun criticando a veces muy ásperamente el catolicismo romano y la ortodoxia calvinista, a consolidar la mentalidad cristiana entre los letrados y a preparar una restauración católica en la burguesía francesa.

A partir de 1760, una corriente proveniente de Inglaterra y representada por los escritos de Young, Thompson, Goldsmith, Ossian, obró en Francia en el mismo sentido que Juan Jacobo, y cautivó decididamente a "las almas sensibles". Para ellas y según la fórmula del *Emilio* "no se trata de saber qué es verdad, sino qué es útil". Este principio, tan contrario a aquel del que debe partir la ciencia y del que partían, en efecto, los "filosofistas", este principio que opone las *mentiras consoladoras* a las *verdades entristecedoras* (Necker), se expresa en todas sus formas desde 1760 hasta 1789. Mercier hace constar en 1782 que no es de buen tono hablar mal "en sociedad" de la religión y de los sacerdotes.<sup>18</sup>

Tengamos en cuenta, sin embargo, que si la Igle-

<sup>18</sup> *Tableaux de Paris*, t. III, pp. 93 y s.

sia católica sacará provecho finalmente de esa reacción del *sentimiento* contra una ciencia todavía más ambiciosa que extensa y profunda, y más apropiada, por consiguiente, para atacar que para defenderse, ni para ella, ni por sus enseñanzas habían querido trabajar los adversarios de los "filosofistas"; muy por el contrario. Habían intentado liberar la religión del dogmatismo estrecho y hacer que sus exigencias estuviesen conformes con la razón, tal como habían opuesto al jesuita fanático "el buen cura", amigo y consejero de sus ovejas, indulgente, amplio de espíritu y sobre todo benefactor. Por desdicha, el pueblo no estaba apegado a sus dogmas, que no le estorbaban prácticamente, sino a sus fórmulas de catecismo y a sus hábitos culturales, y los intelectuales, por su impotencia para fijar su ideal, caerán de nuevo en el tradicionalismo católico, o volverán al racionalismo. En el último tercio del siglo xviii, pudo haber nacido una religión: "*simple, sensata, augusta, menos indigna de Dios y más perfecta para nosotros*", pero no supo hallar su fórmula.

En la misma época, los filósofos alemanes de la escuela de Wolff (| 1754), con muchas incoherencias y contradicciones y sobre todo con una pedantería a menudo chocante, redimida por una seria erudición, emprendían una doble tarea especialmente útil: desembarazar su pensamiento de la vieja escolástica, más viva en su país que en otros sitios, por la influencia persistente de los doctores de la Reforma, como Melancthon; en segundo lugar, dar a la filosofía bases científicas sólidas. Dicho en otra forma, preparaban al espíritu de investigación moderna el método que le dará su fuerza y asegurará su victoria. Y, sin embargo, seguían siendo de su tiempo, por cuanto también ellos se entregaban al sueño de la religión natural y el pasado pesaba en ellos mucho más de lo que creían, pues no llegaban todavía a emanciparse completamente de la teología tradicional. Sin embargo, uno de ellos, llamado Reimarus (f 1768), que había sufrido profundamente la influencia de los deístas racionalistas ingle-

ses, organizaba en secreto el primer ataque de fondo contra la representación ortodoxa de la persona de Jesús y de su obra. Me refiero a los famosos *Fragments de Wolfenbüttel*, publicados por Lessing después de muerto su autor, y en los que Cristo aparece como el maquinador de descomunales engaños. Seguramente no había en ellos todavía más que una exégesis sumaria y una ciencia sin horizonte; pero, al menos, el problema fundamental de la historia cristiana estaba audazmente planteado y abordado "científicamente". Este ensayo, por incompleto y fácil de criticar que fuera, mereció alcanzar la repercusión que tuvo en Alemania y estaba preñado de porvenir, más que la elocuente y áspera diatriba postuma del cura Meslier, publicada por Voltaire, en la que un sacerdote católico expresa su odio y su rencor por la enseñanza que lo sedujera.

De los pensadores y —ya— investigadores de la *Época de las Luces*, sólo he mencionado los nombres más conocidos hoy; muchos otros escribieron y adquirieron en vida reputación igual a la de aquéllos; pienso, por ejemplo, en Mably o en el abate Raynal. Aparte, inclusive, de la gran distinción que establecí hace poco entre *críticos* y *sentimentales*, había entre unos y otros diferencias considerables de tendencia, de espíritu, de opiniones: cada uno conservaba su personalidad más o menos acusada. Empero llegaban a conclusiones respecto a la doctrina católica romana, inclusive respecto a toda dogmática de constrictión, que se asemejaban singularmente y, con sus esfuerzos unidos, parecía oírse crujir de manera inquietante todo el viejo edificio cristiano por entero. En verdad, la reflexión filosófica no recibía aún de las ciencias de observación más que una ayuda insuficiente: el gusto persistente por lo maravilloso dificultaba mucho la estabilización del espíritu científico y la credulidad, corrientemente seducida por los cuentos más extravagantes, contrariaba la experiencia. Pese a ello, el estudio de la naturaleza se desarrolla: provoca, inclusive, una verdadera pasión en la gente instruida y, con Buf-

fon, se *laiciza*. Todavía no se comprende bien **qué** peligro encierra para la cosmología ortodoxa, pero **ese** peligro empieza a determinarse en ella.<sup>19</sup>

Una institución internacional, oscura en sus orígenes, probablemente muy antigua en la forma de verdadera *cofradía* de obreros, pero **que**, a principios del siglo xviii, se reorganiza en Inglaterra **con** apariencia de sociedad secreta de acción humanitaria, moral y **Teligiosa**, la *francmasonería*, suministra una ayuda **eficaz** al movimiento de ideas de que acabo de hablar. Sus *logias*<sup>20</sup> son centros de atracción e irradiación para los hombres que adoptan esas ideas y obran **con** perseverancia para difundirlas y vigorizarlas. No se trata para ellas de construir casas según **las** reglas, sino de edificar una humanidad mejor, por el esfuerzo de la razón y en conformidad con los designios **del** •Creador. El espíritu religioso es vivo en los masones, pero se ha liberado **del** dogmatismo y de la intolerancia confesionales. No **sin** cierta **razón**, la Iglesia verá en la Sociedad masónica, que pretende deshacer su obra y reconstruirla en otro sentido, al enemigo **más perverso** y peligroso. Entretanto, son numerosos en el siglo xviii los sacerdotes instruidos que se adhieren a la masonería, **por** odio al fanatismo y a la intolerancia.

## V

La Iglesia se defendía, pero mal; sus mejores partidarios confiesan, en el siglo xviii, **que** ha perdido la dirección de los espíritus. Es que ya entonces se manifestaba el **error del** concilio de Trento que, atándola al pasado, le había cerrado el porvenir. Sus jefes, muy a menudo de fe y costumbres sospechosas, procuraban solidarizar a los príncipes **con ella**, mostrándo-

<sup>19</sup> Véase D. Mornet, *Les sciences de la nature en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, 1911. Es notable que, hasta el fin del siglo, el *Journal des savants* deje el primer lugar en su tabla metódica a la teología.

<sup>20</sup> La primera logia organizada en París data de 1725; diez años después aparecen agrupaciones similares en Alemania.

les que los peligros del altar son también los de los tronos y reclamaban de las autoridades seculares medidas de represión contra los descarriados. Las obtuvieron, como la declaración real de 1757, que decreta la pena de muerte para el que redacte un escrito hostil a la religión, lo imprima, lo edite o lo lleve consigo; igual carácter tiene la condena del *Emilio* por el Parlamento en 1762. El clero organiza misiones en el pueblo, a partir de 1730, y no titubea en emplear los grandes recursos: por ejemplo poner en circulación una copia de una carta de Jesucristo, muy dura para la impiedad creciente y que dos doctores de la Sorbona autentificaron.

Entretanto, los apologistas oficiales producían sólo argumentos caducos y ciertos cuerpos, como la Sorbona, que el apoyo de la fuerza pública armaba todavía de una seria autoridad compulsiva, comprometían la causa que sostenían cayendo en el ridículo. No era atormentando a Montesquieu o a Buffon,<sup>21</sup> como lo hizo, obligando a los escritores franceses a humillantes precauciones de lenguaje, obligando a Helvetius a retractarse de las tesis sostenidas en su libro sobre el *Espíritu*, haciendo una campaña encarnizada contra la *Enciclopedia* además de continuar tomando la hechicería a lo trágico, como esta banda de *bonnets carrés* podía esperar refrenar la marcha de las ideas. Hombres de ciencia y de talento no le faltaron ciertamente a la Iglesia Católica en la *Época de las Luces*. Exceptuando a Bossuet, escritor admirable, apologista celoso, pero teólogo sin verdadera originalidad,, a San Alfonso de Ligorio (f 1787), teólogo moralista interesante y espíritu elevado y a San Juan Bautista de la Salle (f 1719), cuyos *Hermanos de la doctrina cristiana* rendirían a la Iglesia inapreciables servicios en los

<sup>21</sup> La Sorbona tiene el *Esprit des lois* en juicio durante dos años; termina por extraer dieciocho proposiciones condenables, pero no se atreve a procesar a Montesquieu y se contenta con amenazarlo de cuando en cuando. Acusa a Buffon especialmente por sus opiniones sobre la formación de la Tierra. Buffon sale del paso con bastante elegancia, en 1751.

medios populares; exceptuando, digo, a los tres, se comprueba que los demás hicieron su reputación con obras muy distintas de las propiamente católicas. Son sobre todo lingüistas, arqueólogos e infatigables exploradores de bibliotecas; en aquel tiempo trabajaron Mabillon, Montfaucon, Calmet, Hardouin, Muratori, Gallandi, Mausi, Assemani, Ugolini y muchísimos otros que se les parecen y son gloria de la erudición eclesiástica.

Seguramente la fe es viva todavía en ese tiempo y aun el fanatismo, que la acompaña con excesiva frecuencia, y a una y otro se los encuentra en medios sociales que deberían haber sido alcanzados y penetrados de inmediato por las ideas nuevas. Baste recordar la difusión del culto del Sagrado Corazón en las clases altas de Polonia y en otras partes y el empecinamiento de los Parlamentarios franceses en favor del jansenismo, hasta cuando cae en la extravagancia de la taumaturgia;<sup>22</sup> y ciertos procesos espantosos en los que resalta la más feroz intolerancia como los de Calas y Sirven instruidos y juzgados por el Parlamento de Toulouse. No obstante, las ideas de oposición al poder político de la Iglesia, o, como diríamos nosotros, al clericalismo, se precisan, se afirman y se realizan en el curso del siglo xviii.

Uno de los rasgos fundamentales de ese gran ensayo de renovación gubernamental llamado *despotismo ilustrado* e inspirado directamente en las ideas de los *filósofos* más aun que en las de los *economistas*, es la hostilidad a la acción clerical en la vida política. Se afirma la completa soberanía del Estado en lo temporal; se subordina la acción de las autoridades eclesiásticas a la autorización y a la vigilancia de las otras; se trata de limitar el incremento de los bienes de la

<sup>22</sup> Bastaron los milagros célebres del diácono París para probar que la bula *Unigénitas* había condenado injustamente el jansenismo y que los jesuitas eran bribones, porque esto es lo que querían probar; se registraron prodigios del mismo género en provincias, pero no alcanzaron la notoriedad de los que tuvieron por escenario el cementerio de San Medardo.

Iglesia; se restringe la libertad de expansión de las congregaciones religiosas; si es menester, se suprimen conventos; sobre todo, se golpea repetidamente a los jesuítas, considerados peligrosos para la independencia del poder laico y enemigos de las "luces". Nada más característico del espíritu de los hombres instruidos de aquel tiempo que ese odio activo hacia la famosa Sociedad, en la que se encarnaron la voluntad de dominio y el sectarismo intolerante de la Iglesia romana. Paga muy caro el poder tiránico de que ha gozado en el mundo católico durante un siglo y medio, y no se tienen en cuenta sus esfuerzos para adaptarse en lo posible a las exigencias de la vida política de los principales Estados en que se ha establecido. En Francia, por ejemplo, el Parlamento no quiere saber que los jesuítas del Reino hacen comúnmente profesión, en el siglo XVIII, de aceptar la declaración galicana de 1682. Portugal en 1759, luego Francia y después España, condenan la Orden y expulsan a sus miembros; los españoles, con un gesto cuyo símbolo tiene su elocuencia, los remiten al Papa y los desembarcan en Civita-Vecchia, en 1767. Ante el desorden engendrado en la cristiandad por tal hostilidad y porque empezaba a temer un cisma, Clemente XIV, a pesar suyo y después de una gran resistencia, decretó la supresión de la Sociedad, por el breve *Dominus ac redemptor* (21 de julio de 1773) cuyos considerandos son, por lo demás, severísimos.<sup>23</sup>

Los hechos no respondieron enteramente a sus apariencias: los jesuítas sobrevivieron a su abolición porque recibieron asilo de Federico II de Prusia y Catalina II de Rusia, que utilizaron en su propio interés, sobre todo en la Polonia anexada, su talento de educadores y en 1782 los jesuítas de Rusia elegían un vicario

<sup>23</sup> Ha sido reeditado recientemente, en una buena traducción, por J. de Récalde (*Le brej "Dominus ac Redemptor"...* París, 1920) y vale la pena ser leído, tanto más cuanto que frecuentemente se ha hablado de él con inexactitud.

general.<sup>24</sup> Sin embargo, no resultó indiferente que se vieran obligados a abandonar sus colegios, en Francia, por ejemplo, y dejaran a seculares más o menos imbuidos de las nuevas ideas, la educación de la juventud: la generación que llegará a la edad adulta en 1789 no habrá pasado por sus manos y esta consecuencia imprevista de su expulsión se revela singularmente interesante.

## VI

A medida que el siglo avanzaba hacia su fin, la indiferencia por los intereses y las creencias católicos parecía hacer progresos entre los hombres que habían estudiado y reflexionado y aun entre muchos otros a quienes la moda arrastraba. Ya dije que en el fondo, bajo "la religión natural" de Rousseau, se incubaba un renacimiento cristiano y, en Francia, un renacimiento católico; pero nadie lo sospechaba todavía y lo que parecía evidente era sobre todo que la fe confesional perdía partidarios día a día. No era menos evidente, en vísperas de la Revolución, que la Iglesia católica, considerada en conjunto, se hallaba en mal estado: el prestigio del Papa estaba muy debilitado, las grandes Ordenes regulares soportaban ya con impaciencia su disciplina tradicional y se discutía por doquier su utilidad; los predicadores renunciaban generalmente a hablar del dogma y se atenían con preferencia a la moral, a la tolerancia, a la paz, a la caridad; el clero empezaba a encontrar serias dificultades para su reclutamiento y no contaba con el favor público: se le reprochaba la insuficiencia de su educación, el descuido de sus deberes y el relajamiento de sus costumbres.

Pero, a decir verdad, por debajo de la *élite* social e intelectual en que se agitaban los conflictos de ideas y de sentimientos, las masas populares, aunque a menudo muy descuidadas por sus pastores, permanecían

<sup>24</sup> Pío VII restablecerá la Orden en Rusia en 1801; en las Dos Sicilias en 1804.



por lo menos sometidas al catecismo y, dirigidas por un clero rural sólido, no estaban atacadas de incredulidad. En Francia misma y en plena Revolución, su catolicismo profundo encontró el medio de abrirse paso. Las tentativas de privar a la reacción monárquica del mejor de sus apoyos, *descristianizando* al pueblo, fracasaron y, si éste pareció aceptar ciertas medidas que tenían como fin un resultado que no se alcanzó, si toleró el culto de la Razón, en que se prolonga el ateísmo a la Holbach y el espíritu de los Enciclopedistas, el culto del Ser supremo, organizado según el espíritu de Rousseau, el culto decadario, que responde a preocupaciones cívicas, y la persecución de los sacerdotes refractarios considerados traidores a la nación, ello fue sólo en los momentos de gran peligro nacional y a título de medidas de bien público. Cuando mucho, en las grandes ciudades, los elementos populares que poblaban los clubes se colocaban con gusto en la tradición de Voltaire y reeditaban sus bromas contra la Iglesia. Esto explica que Napoleón creyera necesario a su autoridad firmar el Concordato y restablecer entre la Iglesia y el Estado la comunidad secular de vida y de intereses que la República había terminado por repudiar;<sup>25</sup> la religión católica representaba todavía una fuerte "palanca de influencia", como él mismo decía. Por otra parte, la aseguró en sus manos muy imperfectamente y se conocen las dificultades en que lo puso su política ante al Papa. Vio demasiado tarde la imprudencia cometida al sacrificar la independencia de la Iglesia galicana a la omnipotencia pontifical, en la esperanza quimérica de tratar a Roma a su arbitrio. La conclusión del Concordato causó gran descontento a los viejos jacobinos, pero sin hablar de las antiguas

<sup>25</sup> La Constitución del año III, al sancionar la situación de hecho y el decreto del 21 de febrero de 1795, decía que la República reconocía todos los cultos, pero no asalariaba ninguno (art. 354). Parece probable que el espíritu público se hubiera resignado a esa separación si hubiese durado, y si al durarles hubiese ahorrado, tanto a Francia como a la Iglesia católica, más de una dificultad grave.

costumbres populares que acabo de recordar, desde el tiempo de la caída de Robespierre se dibujaba un movimiento favorable al restablecimiento de la vida católica regular en Francia, con el carácter de una religión a la vez tradicional y nacional. Una vez pasada la exaltación de la gran crisis, quedaba **an** el corazón de los hombres desmoralizados una necesidad de ideal pronta a transponerse en beneficio de la religión.

Sin embargo, no nos dejemos engañar por las palabras y las apariencias: los católicos del común no penetraban más en el espíritu de la teología oficial y no vivían más de sus fórmulas a fines del siglo XVIII que dos o trescientos años antes; pero las repetían cada vez que hacía falta; parecían acordarles su asentimiento profundo porque jamás las contradecían y si, realmente, se apegaban más a las prácticas, a los ritos y a las devociones parásitas que a los dogmas oscuros y misteriosos, nadie se preocupaba mucho por ello. Puesto que se sometían a la disciplina de la Iglesia y respetaban sus enseñanzas ¿qué más se les podía pedir? Por lo demás, los intereses políticos de los gobiernos y los intereses sociales de las clases dirigentes debían coincidir todavía largo tiempo para mantener a los proletarios en creencias a las que también se acomodaban el orden público y la propiedad. Es, lo repito, a una clara inteligencia de estos intereses a lo que debe vincularse el principio de la decisión de Bonaparte cuando se resolvió a restaurar el catolicismo en Francia y a firmar el Concordato. En junio de 1800 decía a los curas de Milán que únicamente la religión puede dar al Estado "un apoyo firme y durable". Era un buen discípulo del abate Raynal, cuyas ideas ejercieron tan grande influencia en la política religiosa de la Revolución y que declaraba en su *Histoire philosophique des deux Indes*: "El Estado no está hecho para la religión, pero la religión está hecha para el Estado". A decir verdad, los hombres insuficientemente instruidos se hallaban tan incapacitados para comprender las razones de los adversarios del cristianismo como las

de sus apologistas. Todavía ocurre lo mismo y si el desafecto del pueblo a las creencias cristianas se ha acentuado en el siglo xix, en varios países, como Francia, es por razones políticas y sociales, y porque el anticlericalismo engendró la oposición a dogmas realmente inaccesibles y a prácticas que es fácil poner en ridículo. En efecto, con extrema lentitud las opiniones reflexivas descienden de lo alto a la masa y se fijan en ella. No obstante, esa penetración se produce un día u otro, y parece fuera de duda que todo concurre, en el vigoroso florecer de actividad intelectual que se desarrolla especialmente desde mediados del siglo xviii, a hacer la dogmática católica ortodoxa cada vez más aceptable a los hombres en quienes se encarna el espíritu y la conciencia modernos.

Quizá ella hubiera podido hacer más; su ambición también apuntaba más alto. El verdadero problema planteado por la Reforma y tan incompletamente resuelto por ella, el de la modernización del cristianismo, lo vieron y encararon los pensadores del siglo xviii: he procurado mostrar en qué sentido; pero tampoco éstos descubrieron su solución, porque no supieron hallar una buena fórmula de conciliación entre el medievalismo clerical y teológico que trataban legítimamente de destruir y lo que las necesidades religiosas, no solamente de los simples sino también de los sentimentales instruidos, reclamaban aun de sobrenatural y de dogmático. Por eso su obra resultó ser, sobre todo, negativa. Su error fue no ofrecer a sus contemporáneos más que un *moralismo*, cuando requerían todavía un *misticismo*. Por otra parte, su crítica no poseía los medios imprescindibles para descender hasta el fondo de los problemas históricos que planteaban la existencia de la Iglesia y de su teología.

## XII. EL LIBERALISMO, LA CRÍTICA Y LA CIENCIA CONTRA LA TEOLOGÍA<sup>1</sup>

- I.—*El siglo xix empieza con una reacción.*—La alianza del trono y el altar.—Los escritores católicos.—El esfuerzo de Roma.—La encíclica *Mirari vos*.—El papado compromete a la religión en la política.—Ensayo de constitución de un partido católico liberal.—El Papa lo repueba.—El catolicismo parece unirse a las reacciones.
- II.—*La Iglesia frente a la ciencia.*—Imprudencia de su actitud.—Cómo inclina a la crítica al examen de las pretensiones teológicas.
- III.—Insuficiencias de la crítica del siglo xviii.—Planteamiento nuevo de los problemas en el siglo xix.—Kant y el problema filosófico.—Las comprobaciones de la razón pura.—Las reparaciones de la razón práctica.—David Strauss y el problema histórico.—Schleiermacher y el problema religioso.—La experiencia religiosa y el cristianismo personal.—Movimiento del pensamiento en el siglo XIX.
- IV.—*El movimiento científico.*—Los expedientes de la teología.—Darwin y el problema de las especies.—La oposición teológica.—Gravedad de la cuestión.—El cambio de frente de los apologistas.—Frecuencia de esta operación.—Por qué es ilusoria.—La doctrina de los planos paralelos de la fe y de la razón; su fragilidad.—La apologetica y el espíritu científico.—La teología de autoidad y la conciencia moderna.

### I

Incontestablemente el siglo xix —me refiero especialmente al período que se inicia en toda Europa con la Restauración política de 1815— empieza con una reacción religiosa y, en particular, con una reacción católica de forma clerical, que se establece como *pendant*,

<sup>1</sup> A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, 1913; Alb. Houtin, *La question biblique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1902 y *La question biblique au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1906; E. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907; A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903; G. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, Paris, 1906.

o mejor como complemento, corolario y auxiliar de la reacción absolutista. El trono y el altar se prestan apoyo mutuo y los gobiernos favorecen las empresas del clero: sobre el espíritu de la burguesía y de los obreros, por ese conjunto bastante dispar y confuso de obras de propaganda que los liberales franceses agruparon con el nombre de *la Congregación*, en tiempos de Luis XVIII; sobre el espíritu de los campesinos, por las *misiones* repetidas, cuyo testimonio puede verse todavía en numerosas cruces votivas de nuestros pueblos. Se levanta una pléyade de escritores, mucho más clericales que verdaderamente cristianos, un José de Maistre, un de Bonald, un Haller, renegado del protestantismo, sin contar a Chateaubriand, que continúa lo que ha empezado,<sup>2</sup> para fundar la teoría del gobierno devoto y de la sociedad clericalizada, de las que esperan el bien de la humanidad.

Al mismo tiempo, Roma recuperaba decididamente valor y se preparaba para un serio esfuerzo contra todas las influencias y las tendencias surgidas de la Revolución y del progreso de las ciencias, de lo que se acostumbra llamar el *espíritu moderno*. A la caída de Napoleón, el Papa había recuperado sus Estados confiscados por el Emperador. En abril de 1814 restablecía solemnemente la Sociedad de Jesús y la totalidad de sus derechos. Allí donde los gobiernos se prestaban a ello, restauraba la exclusiva dominación de la Iglesia, la obligación para todos los hombres de hacer abiertamente profesión de la religión católica, el ascendiente clerical sobre el estado civil y la vida intelectual e inclusive la Inquisición en España. En todas partes procuraba reconstituir la propiedad eclesiástica. Aprovechaba las menores ocasiones para demostrar su hostilidad a todos los principios liberales, a todas las supuestas ideas revolucionarias, y protestaba especialmente contra las instituciones políticas de Francia, que, garantizando la tolerancia religiosa a todos, se atrevían

<sup>2</sup> *Le génie du christianisme* apareció en 1802, *Les Martyrs* en 1809, *el hinéraire de París á Jérusalem* en 1811.

a colocar "a la misma altura de las sectas heréticas y hasta de la perfidia judaica, a la Esposa santa e inmaculada de Cristo, la Iglesia fuera de la cual no puede haber salvación". Asimismo, estaba resentido con Austria porque no había abandonado el *josefinismo*, que defendía también el principio de la tolerancia.

Entretanto, prohibía los estudios bíblicos, sin que pareciera sospechar el peligro que tal prohibición encerraba contra la enseñanza ortodoxa y, en 1832, Gregorio XVI, en un documento que es una especie de anticipo del *Silabo*, la encíclica *Mirari vos*, declaraba la guerra a la sociedad moderna, fundada en la libertad de conciencia, conducente al *indiferentismo*, en la libertad de prensa, "que jamás se podrá execrar y maldecir bastante" y por la que se propagan todas las malas doctrinas, en la libertad de la investigación científica. Como Pío VII había condenado en su contenido la Carta francesa de 1814, Gregorio XVI condenaba a su vez, y con similares argumentos, la Constitución de la Bélgica emancipada.

Así el Papado, que no se había adherido a la Santa Alianza porque ese pacto llamado *cristiano* no era obra únicamente católica, se convertía en campeón del Antiguo Régimen. Confundía su causa con la de los enemigos irreductibles del liberalismo; y no se daba cuenta, tanto lo cegaba su pasión, de que, al hacerlo, comprometía a la religión en una peligrosísima aventura. Sus preocupaciones seculares ahogaban en él el sentido justo del verdadero movimiento que arrastraba al mundo y, en consecuencia, llevaba a los católicos fieles y devotos de la Iglesia o a constituir *un partido*, expuesto a todos los azares de la lucha política empeñada en torno de lo que se llamaba *los principios de 1789*, o a hacer casi figura de herejes si querían seguir siendo liberales a toda costa, si estimaban que el Reino de Cristo no debía mezclarse con las transitorias agitaciones de este mundo.

En los últimos años de la Restauración, católicos clarividentes, en Inglaterra, en Bélgica, en Francia so-

bre todo, creyeron obrar en interés de la Iglesia, y hasta del clero, rompiendo con sus procedimientos reaccionarios; trataron de sacar partido, en el sentido católico, de los principios de libertad. Digo *en el sentido católico*, porque a veces se ha caído en error de modo singular acerca del espíritu y el alcance de las reivindicaciones *liberales* de un Lamennais, de un Montalembert y de un Lacordaire. Éstos se sublevaban sobre todo contra los apremios sufridos por la Iglesia, contra las restricciones al derecho común-impuestas por el gobierno. Pero, en resumidas cuentas, hablaban de los beneficios de la libertad; separaban su causa de la de los absolutistas; pensaban en una política de la Iglesia que le fuera propia y se inspirara ante todo en el cuidado de sus intereses espirituales, sin despreciar por lo demás los otros,<sup>3</sup> no lo olvidemos.

Porque asumían esa actitud *liberal*, y aunque fuesen en lo referente a la sumisión a Roma perfectos *ultramontanos*, el Papa los condenó: justamente contra ellos iba dirigida la encíclica *Mirari vos* que acabo de mencionar. En cambio, prodigaba estímulos y señales de aprobación a los hombres que, en cada país, enseñaban o preconizaban el dogma de su soberanía divina, que se esforzaban, por inspiración de los jesuitas, por reducir a nada los miserables restos de la independencia de los obispos y de aniquilar toda veleidad de recordar los peligrosos principios de las antiguas Iglesias nacionales —por ejemplo, en Francia, los del galicanismo— a los hombres que, al mismo tiempo, vinculaban a la Iglesia, en el plano de la política interna, con las doctrinas más estrechas de absolutismo y de reacción.

El Papa encontró seguramente honrosas resistencias personales; y ya que he mencionado el galicanismo, cuya declaración de 1682 seguía siendo la Carta, es justo decir que sus principios hallaron adherentes con-

<sup>3</sup> Lamennais, abandonándose a una suerte de romanticismo político-místico, llegó hasta creer que el papado podía y debía servir de instrumento a la transformación social que reclamaban los tiempos modernos. Ilusión tan descomunal que asombra; le valió amargos disgustos.

vencidos, en el clero de Francia, durante todo el siglo xix. No obstante, considerando sólo la mayoría de los católicos celosos, aquéllos, clérigos o laicos, que podemos llamar *gente de Iglesia*, vemos que están ligados al ultramontanismo, y en política, a las opiniones reaccionarias, hasta tal punto que los liberales de todos los partidos se han habituado poco a poco a ver un enemigo en todo clerical y a confundir fácilmente a un católico con un clerical. Sería difícil sostener que esta opinión sea totalmente injusta y que, hasta los umbrales del siglo xx, haya resultado provechosa a la Iglesia, especialmente entre la burguesía instruida y la clase obrera. Vimos hace poco tiempo al Papa León XIII levantar en el mundo clerical oposición y censuras que no habían encontrado nunca las más extravagantes exigencias ultramontanas, por haber aconsejado a los católicos que hicieran concesiones y, en Francia, una especie de *adhesión*, a la República, manteniendo sin embargo los principios afirmados por sus predecesores.

## II

Era una imprudencia singular dar a la Iglesia esa posición de aliada nata de todos los intereses políticos del pasado, parecer atar su porvenir y su existencia misma a la imposible consolidación de una reacción que sólo pudo hacer posible el gran desconcierto que siguió al hundimiento del imperio napoleónico. Fue otra imprudencia, evidentemente lógica, pero mucho más grave aún, ponerse en contra de la ciencia, que, en el transcurso del siglo xix, cobra impulso definitivamente en todos los dominios, asegura sus métodos, multiplica sus descubrimientos, coordina los resultados y se instala verdaderamente en lo real.

Ahora bien, no hubo, por así decirlo, una gran doctrina científica, viniere de donde viniere y fuera a donde fuera, que no encontrara la condenación, o por lo menos la oposición y la mala voluntad de las autoridades eclesiásticas. Así los sabios católicos se veían



colocados en situación penosísima, amenazados por el desprecio de sus colegas independientes si les daban la impresión de sacrificar su saber a su fe, y seguros, con frecuencia, de las censuras de sus "pastores", si demostraban la intención de no hacerlo. Por ello, en la opinión general, *ciencia y catolicismo*, más que *ciencia y religión*, se han convertido no tanto en fuerzas adversas como en términos contradictorios casi.

No se podría negar que esta oposición de la Iglesia a los dos grandes movimientos que han determinado la evolución del mundo contemporáneo, el del *liberalismo*, que la arrastraba irresistiblemente hacia la democracia, el de la *ciencia*, que la llevaba a orientar su explicación del universo en un sentido que no podía ser, lo sabemos, el de la teología, no se podría negar, digo, que tal oposición no fuera por sí misma terriblemente peligrosa para la autoridad moral, para el privilegio intelectual de la tradición y de la enseñanza ortodoxas. Sin embargo, no tanto la oposición en sí, sino una de sus inevitables consecuencias, arrojó a la Iglesia en un peligro mortal. Como era de prever, los liberales y los sabios, al encontrarse constantemente delante el obstáculo de la Iglesia, se detuvieron a observarlo desde todos los ángulos, a probar su solidez; en otros términos, verificaron lo bien fundado de las pretensiones que la teología tenía de ser la única que decía la verdad y de imponerla en todas partes. La crítica, cada vez más profundizada y metódica, de las tesis dogmáticas y de las concepciones sociales de la Iglesia católica, debía, pues, responder fatalmente a la hostilidad demostrada por ésta a los *progresos* del liberalismo y de la ciencia.

### III

Desde el siglo xviii, como sabemos, católicos natos esgrimieron argumentos bastante sólidos contra las diversas pretensiones de la Iglesia y del catolicismo; pero por interesante que nos parezca, por su espíritu y

sus tendencias, su crítica en verdad se refiere realmente a detalles o, por lo menos, a cuestiones particulares. En conjunto es confusa, poco coherente, limitada sobre todo; no apoya los problemas fundamentales sobre sus verdaderas bases. Pero sucedió que, a fines del propio siglo xviii, el cristianismo fue examinado en el mundo protestante bajo el triple aspecto de su solidez filosófica, de su valor como vida y de sus justificaciones históricas. Los resultados de este estudio, especialmente los métodos que fundó, transformaron verdaderamente, por transposición inmediata, las condiciones del ataque efectuado contra la fortaleza católica. Kant (f 1804), Schleiermacher (f 1834) y David Strauss (f 1874), son los tres nombres en los cuales se sintetiza en cierto modo el vasto esfuerzo del pensamiento prolongado hasta hoy y que prosigue ante nuestros ojos.

Kant es uno de los "patriarcas" del pensamiento moderno, al igual que Descartes, y aun aquellos que no están de acuerdo con él, sobre todas o parte de sus conclusiones, han sufrido su soberana influencia. Si, en gran parte, la metafísica moderna procede de él, más todavía la convicción de numerosos contemporáneos nuestros, de que toda metafísica es imposible. En efecto, sometió a una crítica rigurosa todos los principios del saber humano y, preguntándose luego sobre qué conocimientos podía apoyarse el hombre legítimamente, reconoció que no poseía otro órgano de adquisición que el espíritu, instruido por los sentidos y dirigido por la razón. Fuera del plano de su razón, el ser humano no puede alcanzar nada y su razón no le permite comprender más que los fenómenos recogidos por sus sentidos. El dominio legítimo del pensamiento parece pues muy limitado y el conocimiento teológico no tiene derecho a reclamar el beneficio de un tratamiento de favor. Sus postulados —el presunto universo organizado con miras a un fin que cree conocer, el alma, Dios mismo— no son fenómenos y, en sí, y es lo menos que puede decirse, es imposible verificarlos. Sin

duda, en rigor, nuestro conocimiento directo no nos permite afirmar su inanidad, pero tampoco nos permite imponérselos; y, respecto a la existencia de Dios y del alma, vemos derrumbarse lo mismo las pruebas cartesianas que las de la teodicea cristiana. Ciertamente, ninguna verdad que se diga revelada puede ser concedida sino en función de las inevitables exigencias del espíritu humano; ninguna teología especulativa podría, pues, alcanzar una realidad objetiva; lo que viene a decir que ninguna es posible en sí y que la teología sólo representa un caso particular de la metafísica.

Kant no se detiene seguramente en esas conclusiones tan negativas y la teodicea que destruyó con la *razón pura*, la restaura con la *razón práctica*. Establece la inmortalidad del alma como condición necesaria de una solución satisfactoria del problema moral. En el mismo orden de ideas, acepta la existencia de un Dios, muy semejante, al parecer, al del cristianismo, un Dios que es garantía de la solidez de la moral y del porvenir del *bien*. ¿Pero, quién no siente que estas *restauraciones*, provenientes a la vez del sentimiento y de una necesidad teórica, que no se apoyan en ninguna comprobación de hecho, no valen más que las construcciones que reemplazan? ¿Y que no cierran las brechas abiertas en el edificio teológico y metafísico por las consideraciones positivas en que se ha detenido la razón pura? Kant siente la necesidad de la moral y se esfuerza por consolidarla buscándole un apoyo fuera del hombre, pero hace falta buena voluntad para conformarse con el que le da. Y esto es seguro: *primero*, que Kant estableció con fuerza singular la cuestión prejudicial de la legitimidad racional del dogmatismo cristiano; en seguida, que su crítica de la razón pura suministró excelentes argumentos para una solución negativa de la cuestión. Por eso los teólogos ortodoxos tienen tan mala opinión del filósofo de Königsberg.

Pero el cristianismo de los ortodoxos no es sólo una metafísica y una dogmática, siendo la una, en suma,

la realización de la otra en el dominio de la fe, que se derrumba cuando la otra vacila; es una historia. No apela solamente, para justificarse, a la revelación y a la razón, sino que invoca el testimonio de los hechos y los textos. Ahora bien, la ciencia histórica se ha renovado; casi podría decirse que se ha constituido verdaderamente en el siglo xix; ha descubierto un método preciso de investigación y de crítica siguiendo el ejemplo de las ciencias naturales. Este método no lo inventó<sup>4</sup> David Strauss, ni fue el primero que lo aplicó al estudio de los orígenes cristianos, pero osó imponérselo a los Evangelios y, de inmediato, la falsedad de la representación que daba la Iglesia como la historia verdadera de Jesús y de los Apóstoles se puso de manifiesto, no sin algún escándalo.<sup>5</sup>

Todo lo que parecía simple se mostró de pronto complicadísimo; todo lo que parecía claro se embrollaba para dejar, al fin de cuentas, en lugar del gran drama divino que los siglos contemplaron de lejos con la frente en el polvo, una historia humana incierta, deshilvanada, confusa y oscura. Y esta desagradable impresión se extendía de la vida de Jesús a la antigüedad sagrada por entero.

¿Debía admitirse entonces que lo falso históricamente puede ser verdad teológicamente y viceversa? Esto casi no tiene sentido. Entonces, la crítica de Strauss reducía a nada las justificaciones escriturarias de la ortodoxia. Sin duda, se equivocaba en muchos de-

<sup>4</sup> Los grandes precursores, como Spinoza y Richard Simon, por ejemplo, en el siglo xvii, no son más que solitarios, que no hacen discípulos y provocan refutaciones infantiles a nuestros ojos, pero reputadas suficientes por sus contemporáneos, debido a la autoridad de sus autores. En el siglo xviii, Juan Astruc, que plantea el formidable problema de las fuentes del Pentateuco (1753), no fue ni seguido, ni verdaderamente comprendido, ni siquiera por Voltaire. Los racionalistas alemanes de fines de siglo retoman sus ideas y mezclan en ellas consideraciones a veces chocantes. Véase, Ch. Guignebert, *Le problème de Jésus*, pp. XIV y s.

<sup>5</sup> La primera *Vida de Jesús* de Strauss es de 1835-1836. Véase, Guignebert, *Le problème de Jésus*, pp. XVII y s.

talles y los exégetas que lo siguieron y rectificaron no han llegado, hasta hoy, a ponerse de acuerdo sobre todos los puntos; pero no es menester mirar las cosas de muy cerca para persuadirse de que la teología se hace singulares ilusiones cuando confía en esas contradicciones, más o menos graves, para que sus adversarios se destruyan los unos a los otros. Las contradicciones se reducen un poco cada día; algunos grandes resultados se afirman y se consolidan, con el consenso de los sabios no confesionales y hace falta, en verdad, mucha intrepidez para osar pretender, como lo hacen todavía perseverantemente apologistas convencidos, que la exégesis de hoy justifica la tradición de la Iglesia.

Pero tampoco el cristianismo puede ser sólo una metafísica, aunque sea revelada, y una historia, aunque sea sagrada; no puede aspirar a satisfacer las necesidades de los hombres que no se contentan con el automatismo cidual más que siendo a la vez *una vida*, quiero decir, si puede ser vivido sin encontrar contradicción irreductible, ni en el espíritu, ni en el corazón de sus fieles. A principios del siglo xix, el teólogo protestante Schleiermacher fue el primero que vio y probó de modo fehaciente que el cristianismo no podía seguir siendo eso sino a condición de salir de la fórmula teológica, de quebrar su rígida envoltura dogmática, de ser repensado por el cristiano, sentido por él y, por decirlo así, "experimentado" personalmente en su fuero íntimo. De todas las religiones positivas conocidas por la humanidad, el cristianismo es, piensa Schleiermacher, la que ha alcanzado la más alta perfección, porque es la que ha expresado mejor nuestra conciencia religiosa, satisfecho mejor la intuición de nuestra relación con el universo y su principio; pero es solamente sustentando en forma integral nuestro sentimiento religioso individual y engendrando nuestra acción moral como prueba su origen divino.

Schleiermacher tomó la pluma primero para combatir el criticismo kantiano, pero advirtió sin tardanza que no podía limitarlo en sus efectos destructores más

que encerrándose, por así decirlo, en sus ideas fundamentales. Razonó de este modo: no tenemos ciertamente otro instrumento de conocimiento que nuestro espíritu, ni otro criterio de verdad que la evidencia, pero, en el fondo de nuestro ser, la razón nos revela en forma patente la realidad de las experiencias intelectuales y morales que alimentan nuestra vida religiosa. Y por consiguiente, ningún hombre podría reconocer el valor auténtico de la religión cristiana, si su experiencia íntima no le mostrara evidentemente que en ella se halla la fuente verdadera de su propia vida religiosa, es decir, si no la vuelve a vivir.

Sin duda; pero entonces uno se pregunta en qué se convierten, en semejante cristianismo, la tradición eclesiástica y los dogmas. ¿Qué es Dios —simplemente— en esa religión interior? Schleiermacher sabe, es decir, *siente* —porque es casi innecesario hacer notar el equívoco creado por el empleo del término *experiencia* en el juego de impresiones personales y de sentimientos que es esa religión *en espíritu y en verdad*— siente, digo, que hay una causa independiente de nuestra voluntad y superior a ella, que determina nuestra relación con ella y con el mundo y que nos da el sentimiento de ella; es la Incógnita del problema del cosmos y a esa incógnita llama Dios. ¿Qué más podría decir que no fuese pura imaginación y no contradijera, sin conciliación posible, la representación, imprecisa sin duda en su figura, pero singularmente estricta en su intención, en la que el cristianismo pretende encerrar a Dios?

Seguramente, Schleiermacher no se confiesa que destruyelos dogmas y arruina hasta sus cimientos toda la metafísica auténticamente cristiana. Hasta procura consolidarlas, a unos y a la otra, partiendo de sus afirmaciones primeras; pero lo hace con el auxilio de interpretaciones absolutamente personales y por ello lo más alejadas posible del espíritu de la Iglesia. Así, sabemos que la idea central del cristianismo es la de la *redención* por Cristo, Hijo de Dios, milagrosamente

encarnado para la salvación de los hombres. En la interpretación de nuestro teólogo se convierte en una especie de regeneración de la naturaleza humana por el triunfo en ella de la visión espiritual del mundo sobre la carnal. Y, como esa regeneración, nos dice, no es realmente visible más que en la *Iglesia de Cristo*, resulta evidentemente que procede de Jesucristo, que, por eso mismo, fue en verdad un hombre divino. Entendamos por esto que ha *realizado* al máximo y coordinado en su persona los reflejos de la imagen divina existentes en cada uno de nosotros. En ese sentido, puede decirse que ha expresado a Dios en la tierra y que su nacimiento fue milagroso. ¿Quién no advierte la distancia y la oposición entre esta construcción de intelectual saturado de teología y los dogmas de la Encarnación, del Nacimiento virginal y de la Redención?

La influencia de Schleiermacher en la teología liberal alemana fue muy grande y, como en sus filas se reclutaron los hombres por los que se organizó el estudio verdaderamente científico de la historia cristiana, sobre la constitución de esa historia se extendió también la acción del pensador de Breslau.<sup>o</sup> David Strauss había sufrido esa influencia, después de la de Kant y antes de la de Hegel, cuando escribió su *Vida de Jesús*.

Ahora bien, Kant, Strauss y Schleiermacher no son más que tres aislados, especialmente dotados para las obras de crítica y especulación. Si precisaron las tendencias del espíritu moderno, es porque primero la siguieron y su influencia duradera proviene justamente de que expresaron con fuerza extraordinaria diversas aspiraciones esenciales. Tuvieron discípulos e imitadores; quiero decir, hombres que, partiendo de ellos, llegaron más lejos por la misma vía, o que, en otras direcciones, se interesaron por diferentes aspectos del esfuerzo intelectual de su tiempo. En el dominio filosófico, Hegel, cuyo papel en la constitución definitiva

<sup>o</sup> Schleiermacher nació en Breslau, en 1768.

de las escuelas de teología liberal en Alemania es difícil exagerar, Augusto Comte, el padre del positivismo, cuya teoría de los *tres estados* y cuyas aportaciones en lo concerniente a la relación de las ciencias entre sí y sus métodos, dominan todavía, en parte tan amplia, todo el pensamiento científico; Stuart Mili y Spencer, psicólogos y lógicos, que consideraron los problemas fundamentales de la vida del espíritu y de su funcionamiento, situándolos de nuevo rigurosamente en el plano de la experiencia, fuera del alcance de la imaginación metafísica y de la efusión sentimental. En el campo teológico y moral, Baur, Ritschl, y los liberales del protestantismo. En el campo histórico, Renán y toda la escuela crítica, que desde hace más de medio siglo está representada en Alemania, Inglaterra, Estados Unidos y Francia por una tan rica florescencia de espíritus libres, osados y penetrantes, cada vez más liberales y seguros de sí mismos. Todos, desde diversos puntos de vista, colaboraron para hacer cada vez más rigurosa la formación intelectual de los investigadores de la verdad, para hacer más decisiva la exégesis y más verídica la historia. En la misma época, por otra parte, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza multiplicaba las objeciones a los supuestos *hechos comprobados* en que se apoyaba la tradición católica en lo referente a su representación necesaria del hombre y del mundo. Para defenderse de cualquier manera, aun ante sus fieles, la Iglesia se veía reducida, ya a resistencias absurdas, a la negación pura y simple de esas contradicciones evidentes, ya a expedientes de lo más arriesgados, a las conciliaciones más inverosímiles. Se los ha designado con una palabra: *concordismo*, y su mérito más glorioso no es sin duda el de haber modificado totalmente las posiciones eclesiásticas cuando, decididamente, se tornaban demasiado insostenibles.

Me contentaré con recordar uno de los episodios más conocidos de ese gran conflicto entre la ciencia y la Iglesia católica en el siglo xix; el que nació de la



publicación, en 1859, del famoso libro de Darwin sobre el *Origen de las especies*. Volvía a tratar, profundizándolo, un problema que no era nuevo puesto que Diderot y Robinet lo habían intuido y Lamarck lo había planteado, mejor tal vez y, en todo caso, en términos distintos, al comenzar el siglo: el problema del *transformismo* y del *evolucionismo*. Se produjo un gran alboroto y se vio un diluvio de epítetos, como hacía largo tiempo no los habían dejado correr las plumas eclesiásticas o clericales. Especialmente la idea de que el hombre podría descender del mono se prestó a chanzas y a invectivas sabrosas. Los teólogos más moderados, el cardenal Maignan, por ejemplo, o el P. Brückner dijeron por lo menos que el darwinismo era "*enteramente contrario a la Escritura santa y a la fe*" y a "*la verdad de las tradiciones religiosas*". El Papa no economizó estímulos y recompensas a los más valientes campeones de la cosmogonía mosaica y del *creacionismo*, es decir, de la doctrina, sostenida también por Linneo y Cuvier, de la creación de cada especie por sí misma y sin dependencia de las demás.

Causó asombro este acceso de *rabies theologica*, pero sin razón; porque, en definitiva, el darwinismo respondía, con una solución ruinoso para el cristianismo, a un problema capital del cual la teología había sacado siempre gran provecho. Es imposible, decía ésta, negar la evidencia de una finalidad en la construcción y la disposición de los órganos en los seres vivos: el ojo se constituyó para la *visión*; las piernas se hicieron para *caminar*. ¿Hubiera podido ser así, sin la intervención de una voluntad creadora inteligente? ¿Cómo las combinaciones del azar podían haber llegado a acertar en un número tan enorme de *lances* felices, en el juego de las fuerzas ciegas? Este argumento aparecía irresistible para fundar el dogma de la existencia de un Dios personal; y, aceptado esto, la dialéctica teológica extendía a muchos otros el beneficio de la *prueba de hecho* que creía poseer. Darwin, estableciendo el doble principio de la *lucha por la vida* y de

la *selección natural*, determinaba los fundamentos de una réplica a este argumento de finalidad orgánica: el lento perfeccionamiento, por la fuerza de las cosas, de órganos poco a poco seleccionados y fijados por la herencia en su tipo más perfecto.

Empero, a pesar de su gran seguridad primera y su argumentación triunfante, los adversarios católicos del transformismo se encontraron pronto en posición desairada, porque después de haber hecho el resumen de las críticas serias a que daba lugar, en sus detalles, la tesis de Darwin, fue menester reconocer, aun siendo muy poco competente, que quedaba de ella bastante ciencia para confundir a los apologistas de buena fe. Varios se dieron cuenta y creyeron prudente no obstinarse en la negación insostenible, y emprendieron la tarea de anexar el transformismo a la ortodoxia. Roma resistió algún tiempo, como de costumbre, luego terminó por ceder y, hoy, fuera de unos cuantos discípulos ingenuos que todavía creen proceder bien burlándose a más y mejor de la teoría darwiniana del origen del hombre, el conjunto de la doctrina transformista está aceptado, por los católicos instruidos, en oposición al creacionismo. Se convino en que no puede dejar de acordarse con la verdad revelada; o, si se prefiere, ésta última debe acomodarse a ella.

No sólo el transformismo tuvo el envidiable privilegio de obligar a la Iglesia a semejante cambio de frente; ésta observó la misma o parecida conducta ante cada descubrimiento científico. Primero la resistencia abierta y testaruda, después la capitulación subrepticia y parcial, y por último la *adaptación* total y hasta la *adopción* sostenida por la afirmación más o menos vencida de que "así está muy bien".<sup>7</sup> Si todavía se

<sup>7</sup> La consecuencia, por lo general, de esos aplazamientos es que la Iglesia casi no acepta las grandes teorías científicas más que cuando empiezan a estar un poco anticuadas y caen en desuso; su ciencia está siempre atrasada respecto de la ciencia. Esta observación se justificaría a propósito del transformismo. Véase Bohn, *Le mouvement biologique en Europe*, París, 1921.

encuentran apologistas que discuten con la ciencia, que se empeñan en no aceptar tal, o cual, de sus comprobaciones molestas para ellos más que como hipótesis inciertas y debatibles, la mayor parte asumen una actitud muy diferente. Afirman tranquilamente que la ciencia jamás contradice la fe porque *eso no es posible* y que la verdad no discute la verdad. Hasta desafían a sus adversarios a sacar de la ciencia un solo argumento valedero contra los dogmas. Creer que semejante desafío está bien fundado y es prudente es dar prueba de ignorancia o engañarse a sí mismo. Más avisados y más conscientes de los intereses de la ortodoxia eran sin duda los crédulos generosos, quienes, no hace mucho, obstaculizaban el progreso de las ciencias de observación y lo detenían; porque, fundada sobre una representación del mundo periclitada desde hacía siglos, la teología que el concilio de Trento autenticó no puede aspirar a ocupar un lugar en la ciencia de hoy, sin transformarse radicalmente, sin anularse y sin desmentirse a sí misma.

Muchos católicos bien intencionados y algunos apologistas desorientados buscan la doble salvación de su fe y de su razón en la intrépida seguridad de que ambas son libres e independientes, porque se hallan "en dos planos diferentes", paralelos sin duda, pero perfectamente distintos. Quien no se detenga en la ilusión del estilo figurado y en la seducción de las metáforas, comprenderá rápidamente que tal posición no ofrece ninguna seguridad. Sostener que esos dos planos de la verdad se reúnen en el Infinito, es decir, en Dios, es agregar una imagen más. Abstracta la fe de la ciencia, o, recíprocamente, aislarlas mediante un compartimiento estanco —el sistema de Pasteur y de numerosos sabios que siguieron siendo católicos— es una operación que ofrece quizá mayor garantía pero no la practica quien quiere y el menor cotejo entre las categorías de la creencia ortodoxa y la del conocimiento positivo prueba que *"la naturaleza no es cristiana"* y no se ha preocupado de las condiciones generales que

se imponen al dogma. Se puede elegir: o bien hacer a un lado las exigencias del dogma incompatibles con la ciencia, reducirlas a afirmaciones religiosas muy generales que indudablemente pueden concordar con ella; o bien caer en la *armonización* sutil y completamente verbal. Tomar partido por lo primero es seguramente salir de la ortodoxia; basta recordar a los teólogos romanos para convencerse y los católicos liberales de hoy lo han experimentado duramente. Tomar el segundo partido es apartarse de la verdad verificable y, a menudo, del buen sentido. Por mucho que se haga y se diga, la dogmática ortodoxa se construyó, no fuera de todo ciencia y sin contacto con los conocimientos de la experiencia, sino muy al contrario, en función de cierta ciencia muy precisa, pero que, por desgracia, hoy es insostenible por contener afirmaciones erróneas, fundadas en experiencias falsas.

La verdad es que en el movimiento del pensamiento moderno, la teología romana auténtica ve, con justa razón, un peligro mortal para sí misma; y también ve que es impotente contra él. Es naturalmente incapaz de detenerlo, y se abstuvo de seguirlo desde que, en su extravío, se condenó a la inmovilidad en lo "absolutamente verdadero". Privada en lo sucesivo de todo medio de *adaptarse*, ya no puede más que *afirmarse*. Lo hace publicando incansablemente libros de apologética más o menos bien contruidos, y que, por otra parte, casi no leen sino los que no lo necesitan. Defiende cada palmo de terreno de sus adversarios, como es su derecho, que nadie le discute; hasta pretende frecuentemente tener la razón contra ellos, entre ellos y con los argumentos de ellos; porque se cree capaz de dar a los sabios, en su propio dominio, lecciones de método. También hace valer las concesiones que la fuerza de las cosas le arranca poco a poco; hace alarde con gran naturalidad de su respeto por la ciencia, que reposa en Dios, como la verdad revelada; pero continúa mostrándose refractaria al espíritu científico. No nos permite olvidar lo que Renán es-

cribió en el prefacio de la *Vida de Jesús*: "Hay una cosa que un teólogo no sabrá ser jamás: historiador. La historia es esencialmente desinteresada. .. El teólogo tiene un interés: su dogma. Reducid ese dogma tanto como queráis, sigue teniendo... para el crítico un peso insoportable. El teólogo ortodoxo puede compararse a un pájaro enjaulado; está privado de todo movimiento propio. El teólogo liberal es un pájaro al que le han cortado algunas plumas del ala. Lo creéis dueño de sí mismo; lo es, en efecto, hasta el momento de emprender el vuelo. Entonces veis que no es, completamente, hijo del aire." Lo dicho por Renán especialmente del historiador vale para el sabio, sea cual fuere el orden de investigaciones a que se dedique.

Citaré algunos textos *autorizados*, provenientes de plumas teológicas y ortodoxas; precisarán muy suficientemente lo que digo.

Mons. Mignot, que pasaba a justo título por ser liberal, en 1904, época en que se encendía la antorcha modernista, escribía: "*Hagamos notar que ella (la Iglesia) no le discute al historiador el derecho de investigar, de dar sus pruebas, de sacar sus conclusiones. Le discute solamente el derecho de sacar conclusiones según las ideas preconcebidas del autor y contrariamente a su propia doctrina. Aceptar ciertas afirmaciones sería para la Iglesia un suicidio.*"\* Y otro prelado, a veces sospechoso también de cierto chocante liberalismo, a juicio de los intransigentes del romanismo, Mons. Le Camus, sostenía la misma idea y la agravaba en estos términos: "*Mi derecho se limita a decir: En nombre de la ciencia crítica, voy a registrarlo todo, exactitud y sentido literal de los textos, argumentos intrínsecos y extrínsecos, para llegar a la conclusión que de antemano considero cierta, o, mejor, a la demostración que tengo el derecho*

\* *Critique et tradition*, en *Le Correspondant* del 10 de enero de 1904.

*de oponer a los incrédulos.*"<sup>9</sup> Y, para terminar, he aquí la conclusión de un *puro*, al día siguiente de la condenación de la tentativa de conciliación de M. Loisy: "La autoridad de la Iglesia debe pesar más, al simple juicio de la razón, que la autoridad de M. Loisy. .. La Iglesia, aun cuando no use del privilegio de la infalibilidad, no deja de estar asistida por el Espíritu Santo en el gobierno de las almas y la distribución de la doctrina." "<sup>10</sup>

Esos textos —que podrían multiplicarse todo lo que se quisiera— deben ser cuidadosamente estudiados en su letra y en su espíritu; valen tanto por sus reticencias como por sus afirmaciones y fijan exactamente la posición de la teología romana ante la ciencia. No podría adoptar otra sin suicidarse, y no puede mantenerse en ella sin ponerse en oposición fundamental, en oposición irreductible de principios, con el espíritu moderno, con la conciencia moderna. Se entiende que al declarar M. Emonet que la autoridad de la Iglesia debe pesar más *al simple juicio de la razón* que la autoridad de M. Loisy, la persona del célebre exégeta aparece accidentalmente; se trata en verdad de la crítica independiente, de la crítica libre que representa. Ahora bien, la conciencia moderna no acepta que se decida autoritariamente lo que debe ser establecido por la búsqueda científica: no confunde ya la ciencia y la teología. El *Sílabo* señala, entre los errores condenables, la opinión de que el método y los principios de que se han valido los doctores escolásticos para construir su teología no convienen ya a las necesidades de hoy y tampoco concuerdan con el progreso de las ciencias.<sup>11</sup> Tal es, sin embargo, la verdad patente y todos los esfuerzos de restauración tomista no lograrán absolutamente nada, aunque el propio Santo Tomás ofrezca a veces a la libre investigación facilidades que sus "res-

<sup>9</sup> *Fausse exégèse, mauvaise théologie*, p. 9.

<sup>10</sup> Emonet, en los *Etudes* de marzo de 1904, p. 753.

<sup>11</sup> *Syllabus*, XIII.

tauradores" le rehusan. La Iglesia reposa, en el fondo, en la *autoridad*; esta autoridad obliga a los hombres a creer, con asentimiento total, afirmaciones cuya ruinoso fragilidad les demuestra la menor cultura libre. A la inversa, la ciencia reposa sobre *la duda* y sobre *el hecho* rigurosamente observado. Es menester elegir. Y es en la necesidad de esa elección, que se impone a todos los hombres cultos, en la que reside hoy el más formidable argumento contra la verdad católica.

### XIII. EL TRIUNFO DEL ROMANISMO<sup>1</sup>

- I.—*Posición oficial de la autoridad romana ante el espíritu moderno.*—El artículo LXXX del *Sílabo*.—Tentativas para disminuir su alcance: su inutilidad.—La actitud de Gregorio XVI, de Pío IX, de Pío X.—La aparente excepción de León XIII.—*Los derechos imprescriptibles* de la Iglesia y del Papa.
- II.—*La inmovilidad de la doctrina; estancamiento del pensamiento dogmático después del concilio de Trento.*—La Inmaculada Concepción y la Infalibilidad; su sentido y su importancia.—Otras adquisiciones de la fe.—*El deslizamiento hacia el cristianismo de abajo.*—El adogmatismo y el ritualismo en los fieles.—Por qué las apariencias son engañosas.
- III.—La Iglesia no puede aislar a los fieles del mundo viviente.—*El movimiento modernista.*—Por qué estaba en la tradición histórica de la Iglesia.—Cómo todo el esfuerzo intelectual del siglo xix llevó a él a los católicos instruidos.—La tentativa de Lamennais, Montalembert y Lacordaire.—Moehler y su círculo.
- IV.—*La crisis de 1904.*—Sentido y alcance de la reivindicación modernista.—Causas profundas de su fracaso.—Conduce al antirromanismo en una Iglesia en que el pontífice romano es rey.—La resistencia pontifical.—Es impuesta por la necesidad.—Por qué el Papa salió vencedor.—Valor de su victoria.

#### I

No hace mucho, algunos hombres instruidos y llenos de buena voluntad, vinculados a la Iglesia, pero respetuosos de los derechos del pensamiento, se preguntaron por qué tantos espíritus excelentes se apartaban unos tras otros de las doctrinas católicas, y uno de ellos definió como sigue el *obstáculo* visible de inmediato que detiene a los hombres cultos de hoy en el umbral del catolicismo: "*Es la existencia de la autoridad que afirma esas doctrinas... que las impone y exige nuestra sumisión. Pero, en este punto,*

<sup>1</sup> Bibliografía en Stephan, *Die Neuzeit* §§ 38, 39, 42.



*la Iglesia católica es intransigente y lo será siempre, porque tiene conciencia de que Jesucristo está con ella:"*

Desdichadamente para la Iglesia, la intransigencia y la inmovilidad no tienen ninguna posibilidad de resolver humanamente sus asuntos; y sólo la experiencia probará si la presencia de Jesucristo en la Iglesia es un hecho lo bastante real y decisivo para encauzar el movimiento científico en sentido católico, movimiento que hasta ahora, y digan lo que quieran apologistas verdaderamente fáciles de contentar, sé aleja de él desesperadamente cada vez más. Los místicos, insensibles a las enseñanzas de la vida e inconscientes de las contradicciones que ésta pone en sus sueños, pueden negar muy sinceramente que así sea y los ignorantes pueden no darse cuenta de ello, en efecto; pero los místicos activos no forman legión y si su influencia sigue siendo grande en los ignorantes, porque el hombre que no sabe vive y piensa por el sentimiento, la ignorancia retrocede un poco cada día.

La *autoridad* de que acabo de hablar es la que reside en Roma en la persona del Papa, y su *intransigencia* es la que se afirma en el último artículo del *Sílabo*, que contiene la condenación del error supremo del espíritu moderno: "*El pontífice romano puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna.*"

Se ha comentado con frecuencia el alcance del *Sílabo*; se ha hecho notar que no estaba firmado por el Papa, ni promulgado, ni garantizado por él, y, por consiguiente, que debía considerárselo como algo esencialmente reformable, y que, en último análisis, ningún católico podía considerarse anatematizado y expulsado de la comunión de los fieles sólo por admitir alguna de las 70 proposiciones condenadas por un do-

<sup>2</sup> Abate Girodon, en Rifaux. *Les conditions du retour au catholicisme*, París, 1907, p. 213.

<sup>3</sup> *Syllabus*, LXXX.

cumento que más expresaba el ideal de los jesuítas que el de la Iglesia. Los católicos liberales, o simplemente instruidos, sintiéndose muy molestos por las intempestivas determinaciones suministradas por el *Sílabo* a sus más temibles dificultades, aceptaron naturalmente esa exégesis suavizadora. En realidad, la curia, sin desalentarlos completamente, no los siguió jamás, y cuando, hace unos años, un notable católico liberal, un jurista a la vez historiador, M. Paul Viollet, alarmando del partido que sacaban del *Sílabo* los enemigos de la Iglesia, creyó llegado el momento de desembarazarla de ese fardo importuno, demostrando cuan débil era su autoridad canónica y jurídica, consiguió entusiasmar a algunos católicos generosos, pero su libro fue puesto en el índice.<sup>4</sup> Sólo le quedó un triste consuelo: pensar que, después de todo, la Congregación del índice no es ni la Iglesia ni el Papa. En la práctica, la diferencia parece insignificante y es, sin duda, un vago resto de prudencia humana y ciertos hábitos imprescriptibles de circunspección diplomática los que han evitado hasta ahora la completa confusión de uno con los otros.

Aparentemente, la gran preocupación de la curia romana es, desde hace tiempo, no *escandalizar a los simples*, es decir, no inquietarlos acerca de la fijeza inmovible de la doctrina, y mantenerlos, por lo tanto, estrictamente atados a una obediencia ciega, pero reputada de saludable. Sabe que las preocupaciones de orden científico, y sobre todo el espíritu científico, penetran muy lentamente en las masas populares —particularmente, en las rurales— las que viven de sentimiento no razonado y no de saber exacto y de crítica; y como ella misma no se siente atormentada, al parecer, por inquietudes intelectuales, que su aislamiento de la verdadera vida le ahorra, juzga, sea de ello lo que fuere, más natural y menos arriesgado escandalizar a veces a los sabios.

<sup>4</sup> *L'Injailibilité du pape et le Syllabus*. Fue puesto en el Índice el 6 de abril de 1906.

Así lo hizo Gregorio XVI y, después, Pío IX, con la encíclica *Quanta cura* y el *Sílabo*, y hace poco también Pío X, con su decreto *Lamentabili* y su encíclica *Pascendi dominici gregis*, que se corresponden bastante bien con las dos grandes demostraciones "tradicionalistas" del otro Pío. Algunos medios políticos se complacen en repetir que León XIII pensaba de otro modo: es un error y confunden las actitudes de un hombre al que repugnaban las violencias de maneras y lenguaje con sus convicciones, exactamente iguales a las de su predecesor y a las de su sucesor, como lo testimonian numerosos textos. No sería difícil, en efecto, sacar de la innumerables encíclicas de este Papa, supuestamente liberal, un *Sílabo* tan rigurosamente hostil a todos los principios de la sociedad actual, a todas las reivindicaciones de la conciencia moderna como el de 1864 o el de 1907. Sería muy imprudente juzgar las doctrinas eclesiásticas de León XIII según la leyenda exagerada de Papa "socialista y republicano" edificada a destiempo sobre dos de sus encíclicas: *Rerum novarum*, sobre la condición de los obreros (1891) e *Ínter innúmeras* (1892), sobre la adhesión de los católicos franceses a la República. Cuando uno se toma el trabajo de examinar esos documentos, la leyenda se desvanece. La encíclica *Rerum novarum* en realidad condena el socialismo, y se inspira en las organizaciones sindicales modernas apenas lo necesario para trazar el plan de una organización católica del trabajo; y de acuerdo con el espíritu de la Iglesia, espíritu de autoridad, espíritu de orden y de condescendencia para los fuertes, pretende reglar las relaciones del trabajo y el capital. La caridad cristiana, la recomendación del amor fraternal recíproco y de la mutua condescendencia, sólo agregan una atenuación, puramente estilística por otra parte, a declaraciones muy hostiles a la acción obrera, aun pacífica, mediante la coalición y la huelga. En cuanto a las instrucciones políticas de la encíclica *ínter innúmeras*, procedían del de-

seo de darles a los católicos la mayor influencia posible en el Estado y de llegar por ese medio a obtener varias reformas legislativas, especialmente la abolición de las leyes escolares. Si, en los dos casos recordados aquí, León XIII hubiera asumido una actitud diferente, habría desmentido toda su vida y traicionado la tradición pontifical cuyo custodio era.

Todas las exigencias teóricas del papado, que sólo le impiden poner en práctica las restricciones impuestas a su autoridad después de la Revolución, son para él imprescriptibles. La suprema concesión que le parece posible hacer es callarlas momentáneamente cuando lo juzga oportuno, o presentarlas con moderación.<sup>5</sup>

El Papa podría seguramente mostrarse intransigente en cuanto a sus derechos políticos sobre la Iglesia y el siglo, y sin embargo aceptar una adaptación de la doctrina religiosa, de la que es guardián, a las exigencias de un tiempo para el cual no estaba hecha. En realidad, no marca una distinción entre esto y aquéllo; es para él un todo indivisible. Actualmente, un católico que se permita desaprobar públicamente la política secular del Pontífice, que, por ejemplo, critique su actitud en el gran conflicto mundial, de 1914 a 1918, se expone a censuras, aun a censuras eclesiásticas, casi como si ofendiera el dogma o, por lo menos, la disciplina venerable. Después de la fe en lo inerrable de la Biblia, llegamos a la fe en lo inerrable del Papa.

## II

Dejemos de lado todo lo que hay de "político" en esta actitud del romanismo y consideremos solamente su doctrina, que él cristalizó, que no quiere y, además, no puede modificar ya. Visiblemente, después del siglo XVI esta doctrina no ha hecho ningún progreso. En verdad, dos dogmas fueron formulados

<sup>5</sup> Será muy provechosa la lectura del libro del P. Liberatoro sobre esta cuestión, *Le droit public de l'Église*, París, 1888.

y fijados, el de la Inmaculada Concepción, definido en forma autoritaria y por una audaz usurpación de los derechos tradicionales del concilio, por Pío IX, el 8 de diciembre de 1854, y el de la Infalibilidad, aceptado por el concilio del Vaticano, el 13 de julio de 1870, a pesar de la oposición de una minoría de prelados valientes, aplastada bajo la masa de los *monsignori* italianos y de los obispos *in partibus*. Pero de estas dos adquisiciones, la "primera viene del pasado y señala la victoria de la mística teológica sobre la opinión de los más grandes doctores de la Edad Media, incluso Santo Tomás; la otra consagra sencillamente el triunfo del pontificalismo de los jesuitas, en una forma tan excesiva y peligrosa para el Papa mismo que jamás, hasta ahora, se ha atrevido a servirse explícitamente del privilegio que ella le confiere; aunque algunos católicos, con la conciencia turbada, hayan suplicado hace poco y casi intimidado a Pío X para que la use a fin de garantizar las conclusiones de la encíclica *Pascendi*. En definitiva, por lógica que sea una conclusión que hace del Papa la *Voz de Dios*, después de haberse convertido en el Vicario de Cristo y por así decirlo en el *Vice-Dios* en la tierra, hunde más aún al papado en el medievalismo y lo aleja del espíritu moderno.

Además de esas dos adquisiciones dogmáticas, santos nuevos han enriquecido el calendario, milagros edificantes se han multiplicado y merecido crédito, a veces más de lo que la propia Iglesia hubiera deseado, porque casualmente la han comprometido en forma harto enojosa; se han organizado grandes centros de devoción, cuyos méritos, propalados con mucho estrépito, atraen todos los años millares de peregrinos y enfermos. Ahí también la Iglesia toleró, aceptó, autenticó iniciativas que finalmente juzgó provechosas, pero que no había tomado por sí misma. Es dudoso que la fe obtenga provecho duradero lanzándose en

° Se sabe que algunos exaltados atribuyeron el don del milagro a Pío IX y a Pío X jen vida!

esa torpe taumaturgia y que encuentre los caminos que la reúnan al pensamiento moderno. La gloria de la Salette o la de Lourdes, la devoción al Sagrado Corazón, a San José, a San Antonio de Padua, sobre todo a San Expedito, a San Cristóbal, señalan el triunfo del materialismo religioso de los simples, sobre la religión "en espíritu" reclamada por los católicos ilustrados. Aunque se esfuercen por evitar el deslizamiento hacia abajo, se hundan a pesar suyo. Creer en Lourdes ¿no es "de fe"? Sin duda, pero quien haya seguido la peregrinación nacional del mes de agosto, quien haya visto la apretada multitud de clérigos de toda jerarquía y las pomposas ceremonias oficiales que se desarrollan, ya no comprenderá la diferencia. ¿Qué católico osaría hoy proclamar su incredulidad respecto a la revelación hecha a Bernadette y las maravillas que la siguieron? La condescendencia de las autoridades eclesiásticas en lo tocante a las más comprometedoras explotaciones de la piedad o de la credulidad populares, tiene por qué afligir y preocupar a los católicos sensatos. Las *devociones parasitarias* son a menudo empresas escandalosas de mercantilismo, hasta de estafa; provocan, de vez en cuando, protestas en las *Semanas religiosas*, es cierto, pero no tienen remedio. Compran todas las complacencias, haciendo participar de sus ganancias a las grandes obras clericales y se cubren, cuando más, con el pretexto por el que pueden justificarse siempre las peores prácticas: edificar a los hombres que no van con malicia a la religión y no se adaptarían a ella si no se les diera a su medida; Dios saca provecho siempre, al menos, de la intención.

La letra y la superstición dominan la Iglesia oficial; se ha vuelto incapaz de resistirles eficazmente y parece no creer ya que le interese tratar de hacerlo. En realidad, esto es resignarse a la muerte, y el llamado místico a la palabra de Cristo, la confianza en un porvenir sin fin, no parecen, hasta ahora, invalidar el temible pronóstico que el buen sentido

y la experiencia de la historia de las religiones hacen del resultado del mal que mina el catolicismo romano. Es obvio que la dogmática ortodoxa no halla apoyo serio en la mayoría de los fieles, que sólo se apegan a las prácticas y no tratan de comprender los dogmas. Basta sondear un poco las convicciones de los católicos del común para cerciorarse. ¡Cuántos confunden todavía la Inmaculada Concepción de la Virgen con el Nacimiento virginal de Cristo! No puede ser de otro modo, puesto que la mayor parte de los católicos viven de recuerdos del catecismo y se contentan con fórmulas "impensables" para ellos; unos se borran y las otras se falsean con el tiempo. Es muy natural. En nuestros días muchos sacerdotes imparten sus instrucciones únicamente sobre las grandes afirmaciones espirituales de la religión y sobre la moral; descuidan el dogma deliberadamente; y así adaptan el catolicismo a las necesidades prácticas de los fieles.

Sin embargo, no es de hoy que esas necesidades ya reclamen habitualmente la confortación de la doctrina ortodoxa. Con gran ingenuidad se ha confundido por ejemplo el romanticismo, que en ocasiones hizo circular infinidad de palabras cristianas y tomó hermosas actitudes católicas, con un movimiento de retorno verdadero e íntimo a la fe tradicional. También se confundió con una victoria espiritual el abandono, por gran parte de la burguesía francesa, de sus tradiciones volterianas, en la segunda mitad del siglo xix, y su conversión al clericalismo. En nuestros días las pasiones políticas y los intereses de clase han llevado o hecho volver mucha gente a la Iglesia, que son en su rebaño ovejas muy fastidiosas, considérelas como se las considere. Finalmente, los clérigos optimistas que fundaron grandes esperanzas en las consecuencias "cristianas" de la última guerra y en el triunfante "renacimiento" católico que la seguiría me imagino que han de estar muy decepcionados actualmente. Por lo menos, los escritores de Iglesia más

autorizados tienen el buen gusto de no intentar disimular su desilusión. Era inevitable y no era arriesgado predecirla.

A primera vista, parece que la vida circula todavía en el gran cuerpo católico; militan en él clérigos celosos, misioneros capaces del más ardiente heroísmo; sus fieles pueblan las iglesias y hasta tiene sus fanáticos. Esto es verdad, pero todo eso, que es en efecto la vida, se desenvuelve fuera de la doctrina teológica o, a la inversa, fuera de la vida intelectual ambiente. En primer lugar, el número de fieles asiduos a los oficios disminuye más o menos rápidamente en todas partes, y la indiferencia es aún más temible para la Iglesia que una abierta hostilidad. En segundo lugar, la educación, a puertas cerradas, de algunos jóvenes, cada vez más difíciles de hallar en los medios ilustrados, por otra parte, no logra que lleguen la realidad exterior a su espíritu; por lo general, es ella la que los pliega a sus necesidades, en cuanto las conocen. Místicos insensibles a las objeciones y a las dificultades críticas pueden todavía encerrarse, aunque sea aparentemente, en los marcos de la ortodoxia y desarrollar las virtudes más espléndidas; pero su número disminuye cada día y su ejemplo casi no tiene importancia, porque, lo repito, no los imita todo el que quiere. La liturgia no es el dogma y un instante de atención demuestra que, haciendo a un lado la esperanza del paraíso y el temor del infierno, formas tradicionales en que se encierra con alguna vacilación el anhelo de supervivencia, la inmensa mayoría de los fieles siente inclinación sólo por la liturgia. Por último, la obstinación irreflexiva en una opinión y la limitación de la inteligencia que fatalmente produce, no han aprovechado a nadie, ni fundado en favor de ninguna verdad un testimonio admisible.

### III

Por más que lo intente, la Iglesia romana no tiene el poder de establecer un compartimiento estanco en-



tre los católicos y la ciencia secular. Si quieren, es decir, si encuentran en sí mismos la energía requerida para escapar a la hipnosis de su educación y mirar a su alrededor sin un *parti pris* encogedor, pueden aprender, saber y pensar; por eso hemos podido ver producirse, en nuestros días, entre los más instruidos y clarividentes, un movimiento, a la vez difuso en sus manifestaciones y coherente en sus tendencias generales, el mismo que condenó Pío X y que se llama *modernismo*.

Palabra muy expresiva y muy justa. Se trataba, en efecto, de modernizar el catolicismo, operación que la evolución del pensamiento secular hacía menester una vez más. Digo una vez más, porque se ha comprendido que la Iglesia, en el curso de su larga existencia, se encontró varias veces en semejante necesidad y, de mejor o peor gana, se plegó a realizar tal operación. Modernistas eran ya los evangelistas de Antioquía y San Pablo, cuando adaptaban la catequesis apostólica a los postulados esenciales de las religiones de salvación y predicaban el "misterio" del Señor Jesús; modernista era Orígenes, cuando organizaba la gran conciliación del pensamiento griego y la fe cristiana; modernista San Agustín cuando hacía el balance de las ganancias y pérdidas del pensamiento cristiano de los cuatro primeros siglos e instituía, para toda la alta Edad Media, su doctrina compuesta, en la que circulan tantas corrientes de sentido diferente; modernista asimismo Santo Tomás cuando repensaba toda la dogmática de su tiempo en función de la filosofía de Aristóteles, que acababa de imponerse a las Escuelas. La Iglesia, en verdad, parece no haber vivido sino gracias a esas "actualizaciones" sucesivas, a esos periódicos remozamientos de su teología, que la colocaban de nuevo en la corriente del pensamiento vivo del siglo.

Desde que el espíritu del siglo xix comenzó a determinar sus características esenciales: sentido de la duda, deseo de la búsqueda, pasión por el descubri-

miento, instinto de la lógica y el método científicos, se hizo visible, a los ojos católicos abiertos a la vida, que se impondría en breve una nueva adaptación de la religión caduca a las necesidades intelectuales del exterior. La conquista de las libertades públicas, las agitaciones políticas diversas, los esfuerzos de las nacionalidades para librarse de las constricciones en que los tratados de Viena las habían aprisionado, y también una vacilación muy natural en los aislados, frente al bloque romano refractario y amenazante, retardaron la crisis, es decir la manifestación de la inquietud del pensamiento en los católicos instruidos. Los más osados se dedicaron desde el principio a conquistar, en Francia por ejemplo, lo que llamaban "la libertad de la Iglesia", en un Estado que se había cuidado bien, por más reaccionario que fuera, de abandonar su dominio sobre ella, que le venía de la Revolución.

Ha sido siempre bastante imprudente jugar con ese peligroso concepto de libertad; el que quiere ser libre tocante a algo, que quiere serlo, al menos, en nombre de un principio, no tarda en considerar insostenibles las constricciones, provengan de donde provengan. El ejemplo de Lamennais ilustra esta verdad y, en menor medida, el de Montalembert y el de Lacordaire. Los tres buscaban el bien de la Iglesia luchando por el liberalismo político y social con sus adversarios; no tocaban a la doctrina y se apegaban al ultramontanismo como al apoyo más sólido contra el poder civil. Empero, sus ideas disgustaron a Roma, que les pidió con rudeza su abandono. Los dos últimos se sometieron, pero Lamennais no pudo y se separó, si no de la fe, por lo menos de la sociedad católica (1834). Había experimentado dolorosamente la incompatibilidad del romanismo y de la libertad, no solamente de la libertad de tratar de pensar, dentro de los propios marcos de la ortodoxia, sino también de la libertad de obrar contra la tradición política de la curia. Desde entonces, era fácil prever qué ocurriría

cuando se tratara de iniciativas intelectuales en el dominio propio de la dogmática.

Que ese momento debía llegar no podía dudarlo, por cierto, quien desde la primera mitad del siglo XIX se tomara el trabajo de comparar el romanismo con la cultura cuyos caracteres propios estaban determinados por el vuelo de la ciencia. Los librepensadores fueron los primeros en demostrar la inconciliable oposición: en 1829, Jouffroy, exponía el tema tan a menudo desarrollado después: "*Cómo terminan los dogmas*"; Michelet consideraba la Iglesia católica como un "*astro empaldecido*", cuyos días estaban contados. Los "filósofos" de entonces daban por descontado<sup>7</sup> el fin inminente del catolicismo. Simultáneamente, católicos convencidos y todavía capaces de meditar se detenían ante el mismo problema, no en Francia sino en Alemania, en la que la coexistencia de los centros protestantes y católicos de vida universitaria ha impuesto siempre una mayor actividad que en Francia a la ciencia y al pensamiento católicos. Y pensaban en condiciones apenas diferentes de las propuestas no hace mucho tiempo por los hombres generosos agobiados por la encíclica *Pascendi*.

De 1815 a 1840, aproximadamente, un grupo de sacerdotes de Wurtemberg, de los cuales el más conocido es Mcehler, partió de la convicción de que la Iglesia estaba amenazada de muerte si no cambiaba, si no evolucionaba, para adaptarse a las nuevas necesidades de los fieles. Sabiendo que lo había hecho en el pasado, creyeron que debía y podía hacerlo en el presente, sin abandonar nada esencial de su doctrina y sin romper con su tradición. Procuraron escapar a las limitaciones del Libro, demostrando que las Escrituras no habían precedido a la tradición sino que, al contrario, provenían de ella y no tenían vida ni exacto sentido más que por ella; agregaron que por la tradición, el dogma, *virtualmente* completo desde su origen, pero *implícito* solamente en los dos tes-

<sup>7</sup> Reléase el prefacio de la *Histoire de France* de Michelet.

lamentos, se desarrollaba paulatinamente, siguiendo el desenvolvimiento continuo de la vida religiosa, y por ello la tradición se aclaraba y se explotaba a sí misma bajo la constante inspiración del Espíritu Santo.<sup>3</sup>

## IV

Esas ideas constituían la esencia del *modernismo* de un Newman o de un Tyrrell, y del expuesto en el famoso libro de Loisy, *UÉvangüe et VÉglise*. Se perdieron en el tumulto de las agitaciones políticas del tiempo en que nacieron; no irradiaron fuera de los medios teológicos alemanes y como no suscitaron ningún escándalo, Roma las dejó morir de su propia impotencia. Es muy cierto que la tolerancia caprichosa del índice se muestra a veces muy amplia para ciertas ideas en el fondo subversivas, pero siempre cuando las contienen libros densos, inaccesibles a la generalidad de los fieles, y aislados. Los escritos dirigidos al gran público y aquellos en que parecen expresarse las opiniones de una colectividad son condenados sin misericordia.

La reivindicación modernista no se ha expresado en nuestros días en forma de un cuerpo de conclusiones modelado en una escuela de teólogos; sino en el de una verdadera crisis de conciencia, extensa y profunda, de todos los *intelectuales* católicos. De casi todos los países católicos hemos oído elevarse, hace alrededor de tres lustros, en un gran movimiento de ideas que recuerda el de la Reformación, la voz ansiosa de hombres apegados al catolicismo, que reclamaban la adaptación de éste a sus necesidades filosóficas y científicas, a su vida intelectual y moral."

<sup>3</sup> Sobre este curioso movimiento pre-modernista, véase, E. Vermeil, *Jean Adam Môhler et Vérole vatholique de Tubingen*, París, 1913.

<sup>4</sup> Se leerá con provecho, además de la colección citada anteriormente, de M. Rifaux: L. Chaine, *Les catholiques français et leurs difficultés actuelles devant l'opinion*, 2<sup>a</sup> edición,

La organización presente de la Iglesia los inquietaba y, en el fondo, les chocaba, por ser demasiado contraria al espíritu del Evangelio y a la tradición primitiva; su centralización, sobre todo, les parecía excesiva e ilegítima; la obligación de la audiencia pasiva y silenciosa, en todas las cosas y no solamente en materia de doctrina, la obediencia de rodillas que las autoridades romanas pretendían imponerles, los humillaba; leales de corazón y de intención, les disgustaba ser tratados como esclavos. Pero iban también más allá de estos agravios, en suma exteriores: confesaban que en función de los conocimientos positivos de hoy, los dogmas oficiales, envueltos en sus fórmulas medievales, eran difíciles de comprender. Los más audaces convenían en que ya no les descubrían sentido pensable. Las tradiciones más venerables, consideradas según la crítica y la historia, no merecían ya su confianza y pedían que lo que creían se acordara con lo que sabían, que su razón confirmara su fe, dado que, lógicamente, la una no podía contradecir a la otra. Persuadidos, además, de que las dificultades de orden doctrinal provenían únicamente de la supervivencia indebida de fórmulas anticuadas, cuyo abandono necesario no perjudicaría en nada las verdades que las habían dejado atrás al explicitarse, imploraban del Papa, con piedad filial, las palabras saludables por las cuales se operaría la "actualización" esperada.

Esos hombres valientes confesaban en voz alta lo que muchos otros pensaban en secreto. Su sinceridad, que les captaba la simpatía de todo el que supiese respetar el pensamiento, podía parecerles legítima-

2 vols. París, 1904 y 1908. A continuación de su lujro, el autor publicó todos los artículos periodísticos que provocó; A. Houtin, *La crise du clergé*, París, 1907 e *Histoire du modernisme catholique*, París, 1913; *Ce qu'on a fait de l'Église*, París, 1912, obra anónima que aclara todos los aspectos del problema. Loisy, *Autour d'un petit livre*, 1903; y *Simple réflexions sur le décret Lamentabili*, 1908; Le Roy, *Dogme et critique*, 1907; Tyrrell, *Lettre a un professeur d'anthropologie*, 1908, y *De Charybde en Scylla*, s. f.

mente el ejercicio de un derecho imprescriptible de todo hombre libre. Y cuando suponían que el cristianismo, habiendo cambiado mucho desde sus orígenes y reflejado las preocupaciones de infinidad de ambientes distintos, podía cambiar todavía y adaptarse a las sollicitaciones del pensamiento moderno, a las exigencias del sentimiento religioso de hoy, permanecían fieles a la enseñanza de la historia; creo haberlo demostrado. La razón y el derecho estaban con ellos, pero el hecho los condenaba; pedían lo imposible, porque el catolicismo ya no podía moverse so pena de quebrantarse,

Y ello por tres razones principales. La primera es que la obra de unificación de la Iglesia está hoy tan bien acabada, que la Iglesia casi no es más que el Soberano Pontífice, ante cuya voluntad se doblegan, más o menos de buen grado, pero realmente, no sólo todos los fieles sino todas las autoridades eclesiásticas. El episcopado ha abdicado en sus manos, el ultramontanismo ha triunfado de las Iglesias nacionales; y el Papa —rey, absoluto e infalible, como lo soñó y lo quiso la Compañía de Jesús, está sentado en la sede de Pedro. Tan prisionero de su infalibilidad como de su curia ¿por qué inspiración heroica podría remontar el curso del tiempo, renegar del pasado que lo ha hecho y que él encarna, abolirse a sí mismo, para dirigir la fe y la Iglesia por caminos nuevos, desconocidos y temibles? ¿Y si él no puede emprenderlo, cómo hacerlo sin él y contra él, sin cambiar toda la economía del catolicismo, sin caer en la rebelión y en la anarquía? La segunda razón, la conocemos; es la de que la Iglesia católica cometió en Trento una imprudencia irreparable. Pretendió definir con palabras invariables la verdad absoluta y garantizó su definición, y no sólo la verdad subyacente de la fórmula que daba, de la autoridad de su infalibilidad. Sin exponerse a la desertión de todos los simples, ¿cómo cambiar hoy de opinión, cuando desde hace tres siglos emplea sus esfuerzos en defen-

der su obra de todo y contra todo? La tercera razón, por último, que le impide resignarse a dejar evolucionar sus dogmas, es la de que en verdad han terminado su evolución desde hace largo tiempo, están encerrados en una fórmula rígida y duermen un sueño mortal. Hay hoy demasiada distancia entre el estado de espíritu de Santo Tomás y el de cualquiera de nuestros filósofos, aun siendo católico de intención, para hacer posible una transición del uno al otro.

Si, a partir del siglo xm, la Iglesia hubiera sabido preservar la elasticidad viviente y la plasticidad que el catolicismo conoció hasta que la Escuela se apoderó de él, si solamente los Padres de Trento no lo hubieran esterilizado inmovilizándolo y colocado deliberadamente fuera y por encima de la vida religiosa verdadera, misma que los amedrentaba, la distancia entre él y nosotros sería menor y podría franquearse más fácilmente. Ya es demasiado tarde; la excesivamente prolongada inmovilidad doctrinal, disimulada por la agitación de querellas superficiales, ha hecho su obra, y cuando los *modernistas* reclaman en la actualidad el remozamiento de las fórmulas dogmáticas, es, y no se atreven a confesárselo, porque sienten el vacío de los dogmas antiguos y desean otros. Un catolicismo nuevo se agita obscuramente en el fondo de sus conciencias; procuran determinararlo y lo sustituirían con agrado al catolicismo medieval. En plena crisis de 1907, uno de los más audaces reformadores me decía que la hora del "catolicismo" había llegado y que emplearía todos sus esfuerzos para favorecer su instauración en el mundo; como yo fingiera sorpresa y le dijera que el "catolicismo" ya estaba creado y que se sabía dónde ir a buscarlo, mi interlocutor, casi ofendido, me rogó que no confundiera una cosa con otra y que no ratificara con mi asentimiento la *falsificación romanista*.

Efectivamente, ese era el sentido en que la lógica debía impulsar al movimiento modernista y la Iglesia

no se engañó al respecto. Organizó inmediatamente una resistencia enérgica, la totalidad de cuyas consecuencias aceptó el intrépido misticismo de Pío X: fulminó anatemas; amenazó, apretó fuertemente todos los lazos de la disciplina y castigó sin piedad a los obstinados. Lo hizo tan bien que redujo al silencio o al éxodo a todos los clérigos modernistas y a los laicos celosos que los siguieron o alentaron, de manera que, al parecer, hoy no debe hablarse de *modernismo* más que en tiempo pasado. Sin embargo esto es sólo aparente, porque las causas que lo engendraron perduran. De cualquier modo, es evidente que ya no podrán obrar nunca sino contra el papado; quiero decir que antes de emprender nada deberán, en adelante, poner al Papa a su merced.

Cuando se disipó la tormenta, Roma buscó un consuelo en la explicación simplista en la que siempre se ha complacido y que le ha bastado durante tanto tiempo: ¡es Satanás quien sopla por todas partes la vanidad de la falsa ciencia! No puede decir otra cosa, porque ¿cómo reconocería que la religión vive enteramente en el pensamiento de los hombres, que ha cambiado después del siglo xm, y que la verdad ya no es la que los escolásticos creían, la que trataron de fijar los Padres de Trento, la que pretendieron mantener los jesuitas?

La actitud de Pío X, renovando con su decreto *La mentabili* el error del *Sílabo*, se dice que no fue inteligente. Es posible; pero fue lógica y necesaria, y, haciendo a un lado la "manera", seguramente muy digna de considerarse, el propio León XIII no hubiese podido adoptar otra. La terquedad heroica del pontífice tenía en sí algo de admirable y conmovedor; expresaba no sin nobleza, en el dominio del espíritu, el sueño de teocracia integral que el romanismo creía y cree aún haber realizado en la Iglesia.

Resultó aparentemente victorioso porque sus adversarios no se atrevieron a resistirle abiertamente, comprendiendo que sublevarse contra el Papa era, en



aquel momento, renegar del catolicismo; porque no podían empeñar la batalla contra el pontífice dentro de la Iglesia; porque no supieron agruparse, por desconfianza mutua, y también por carecer de una doctrina común;<sup>10</sup> finalmente, porque temieron un cisma.

El concilio del Vaticano provocó uno, el de los *Viejos católicos*, que aún dura en Alemania y en Suiza, pero que sólo ha logrado constituir una pequeña Iglesia disidente. Las escasas tentativas individuales surgidas del modernismo, en Francia por ejemplo, tuvieron mucho menos éxito: la *Iglesia católica, apostólica y francesa* tuvo una existencia efímera y pobre.

¿Debe decirse que la victoria del Papa<sup>11</sup> le aseguró el goce tranquilo del porvenir o que le dio únicamente una probabilidad de vencer la vida? Seguramente no, porque, a los ojos del historiador independiente, el catolicismo ortodoxo romano aparece como un fenómeno del pasado, cuya evolución ha terminado desde hace mucho tiempo, acabado, cristalizado, muerto. La cohesión de la Iglesia, su fuerte disciplina, la persistencia de la hipnosis atávica, la tenacidad de los ritos, la supervivencia de las supersticiones, que un prolongado parasitismo hace confundir con la doctrina que las nutrió, son otras tantas causas de ilusiones, que ocultan mal la realidad. Y no es elevando los muros de sus seminarios, para que no entren el aire y la luz del exterior; no es decretando la ignorancia y excomulgando la curiosidad, como Roma guardará a sus clérigos indefinidamente dé la contaminación mortal de la vida. Incontestablemente

<sup>10</sup> Fue realmente la Encíclica la que formó el *modernismo*, amalgamando miras y opiniones muy diversas de origen y de sentido. Seguramente, había entonces un *espíritu modernista*, con tendencias a modernizar la Iglesia y el dogma, pero de ningún modo un cuerpo de doctrinas que se opusiera al de la ortodoxia.

<sup>11</sup> Además, no parece que Pío X se haya hecho muchas ilusiones sobre el valor de su victoria; hasta su muerte (1914) el modernismo fue su pesadilla y, después, su sucesor demostró iguales inquietudes. Véase Ch. Guignebert, *Le problème religieux dans la France à'aujourd'hui*. Paris, 1922, cap. VIII.

muchos de nuestros contemporáneos, todavía, hallan en los cuadros del catolicismo, reglado y regido por la teología romana, la satisfacción que sus aspiraciones religiosas reclaman. Satisfacen así la necesidad de la *comuni6n*, tan poderosa en nosotros, y la del *credo ne varietur* que nos hace aceptar sin dificultad como Verdad absoluta la inmovilidad ciega. Esos juzgarán de tontería blasfematoria la opini6n recién expresada, ¿hay algo más natural? Pero su respetabilísima indignaci6n no prueba que tengan raz6n, y en lo tocante a su convicci6n, es un débil argumento el de las conquistas más o menos numerosas y realmente ilusorias operadas por la Iglesia, entre hombres ignorantes, místicos o irreflexivos. ¿Cuántos sabios han vuelto a la fe romana, después de perderla por haberla estudiado? Esto probaría algo y sería el glorioso milagro del Espiritu; porque el ardor de loa fieles, el celo de los clérigos, así fuesen llevados hasta el martirio, sólo podrían dar testimonio de la sinceridad de una convicci6n personal. No poseen, según el recto juicio de la raz6n, ningún valor apologetico en lo que respecta a un sistema de metafísica o a un símbolo de fe.

No pretendo que nosotros, los que vivimos actualmente, veremos cerrarse la última iglesia. Cuando el paganismo olímpico ya no representaba verdaderamente más que los ritos de un pasado históricamente concluso, no se vieron desiertos sus templos. Digo solamente que el catolicismo, por haberse negado a la vida en el siglo XVI, privándose de evolucionar con mayor amplitud para adaptarse a los requerimientos de las generaciones sucesivas de pensadores religiosos, se ha tornado incapaz de hacerlo hoy sin sufrir un trastorno muy grande, que le es imposible, por otra parte, imponerse a sí mismo. Hasta las precauciones tomadas por los filósofos del siglo XVIII para no ofenderlo, por Descartes o Leibniz, le han hecho el triste servicio de asegurar su inmovilidad al fortificar su seguridad. Hoy, el mantenimiento de esa

inmovilidad está ligado estrechamente a los intereses políticos, espirituales y materiales del papado, y es ésta otra fuerza que lo protege. El catolicismo reposa de hecho en la voluntad de un hombre que no puede renunciar al pasado sin arriesgarse a ver derrumbarse su poder y su prestigio, de un hombre que se ha convertido, por así decirlo, en un *dogma de carne y hueso*. Una ineluctable fatalidad pesa, pues, sobre el destino del catolicismo romano.

Tal vez algún día salga de él una religión nueva, un principio activo de *renacimiento* religioso brote de sus ruinas; pero, como catolicismo propiamente dicho, es decir, como una de las formas históricas definidas del cristianismo, su papel parece virtualmente terminado en el mundo. Es un gran hogar todavía rojo, pero al que ya nada alimenta, que se apaga lentamente, del que se ha apoderado ya el frío de la muerte. Muy probablemente, los vientos de los siglos venideros dispersarán sus cenizas.

## CONCLUSIÓN

- I.—*Por qué los occidentales no comprendieron nunca el cristianismo.*—Cómo lo adaptaron.—Hicieron de él un código teológico.—*Su realización en la Iglesia católica.*—Caracteres propios de esa construcción grandiosa.—Cristianismo aparente de la masa de los fieles.—Esencia verdadera de esta religión.
- II.—*La segunda acción de Oriente sobre el cristianismo en la Edad Media.*—Predominio de las influencias del medio social e intelectual en la religión práctica.—Cómo mantienen su contacto con la vida las adaptaciones sucesivas de esta religión.—*Lógica de la crisis en que desembocó el catolicismo.*—Condiciones diferentes para las Iglesias protestantes y la Iglesia griega.—Resultado inevitable.

### I

Al terminar un precedente estudio sobre *El cristianismo antiguo* creí poder escribir: "*en rigor, los occidentales jamás han sido cristianos*"; me parece que el presente libro contribuye a justificar una opinión tan paradójica aparentemente.

No interesa saber si los hombres de Occidente se creyeron cristianos —sobre esto no hay ninguna duda— y si pusieron en la consolidación de su cristianismo una perseverancia frecuentemente temible para los infieles y los incrédulos —esto tampoco se discute—; conviene preguntarse si adoptaron y practicaron verdaderamente *la misma religión* cuya sustancia y espíritu fueron determinados por la fe y el pensamiento orientales, del siglo I al II. Para quien observe de cerca la realidad, la respuesta tiene que ser negativa. Y he aquí la peligrosa imprudencia cometida por los occidentales desde que tomaron contacto con el cristianismo y lo adoptaron, imprudencia que agravaron pacientemente en el curso del tiempo. De la doctrina flexible, compuesta y matizada, que llevaba en sí posibilidades de adaptación casi indefinidas, mientras no se la violentara demasiado bru-

talmente, sólo comprendieron la letra; su espíritu jurídico y formalista, muy a menudo sutil sin profundidad y polémico sin altura, vio en ella la materia de un código teológico, lógicamente construido, es cierto, pero también estrecho, rígido, poco acogedor y que, por natural consecuencia, manifestó la pretensión singular de imponerse a la adhesión y al uso de los hombres más disímiles. El buen sentido esperaba su fracaso o, por lo menos, un triunfo sólo aparente. Esto es exactamente lo que aconteció.

No pueden negarse los resultados de la transposición del cristianismo a Occidente; son importantes, puesto que se combinan y, por decirlo así, se resumen en la constitución de la Iglesia católica. Fuertemente asentada sobre las bases de una teología a la vez dogmática y moral, que regla la creencia y la conducta práctica de los fieles, apuntalada de una y otra parte por una liturgia que abarca toda la existencia del hombre, desde el nacimiento hasta la muerte y aun más allá de la muerte, y por una legislación canónica que organiza su disciplina y autentica su autonomía, esta realización práctica de la idea católica inherente al cristianismo esencial, es indiscutiblemente grandiosa y potente. Pero, en su remate, que es el *pontificalismo* y, en último análisis, el *romañismo*, parece casi tan política como religiosa. Hasta se encuentran, con mucha frecuencia, en el curso de su historia y particularmente de la más reciente, ocasiones en las que uno puede preguntarse con razón si no es sobre todo política. Desde la época en que la autoridad del Papa fue aceptada por los demás clérigos como guardiana de la disciplina y la norma —si no todavía del principio— de la doctrina, la Iglesia representa, al correr de los siglos, más una monarquía teocrática, que una expresión del Evangelio, o una sociedad religiosa.

Autoritariamente y con el sostén del brazo secular, la dogmática ortodoxa importada de Oriente y, al azar, adoptada por los occidentales ingenuos, ha es-

tablecido' pues los marcos de la vida religiosa de Occidente; y hasta en más de un caso ha determinado sus formas, pero sin triunfar en su espíritu, que ni siquiera ha logrado conducir a la unidad. Mientras en el curso del tiempo, los doctos, según su talento y por la acción de influencias extrañas al cristianismo propiamente dicho, razonaban sobre los artículos del código teológico, los explicaban, los comentaban, sacaban de él una jurisprudencia de la fe, mientras la fantasía de los místicos se extraviaba en los márgenes, la masa de los fieles que sufría sus terribles imposiciones no lo comprendía ni lo sentía, no vivía realmente en él ni con el espíritu ni con el corazón. Cristianos de nombre, pero impregnados solamente de la leyenda cristiana y nutridos por fórmulas repetidas pasivamente, esos hombres —la inmensa mayoría de los presuntos cristianos— seguían siendo en verdad paganos y lo son aún en el seno de la comunidad católica.

Su sentimiento religioso, diría yo, se cubrió con un ropaje cristiano, a medida que cedían a la conversión; pero en sus elementos constitutivos "autóctonos", por lo demás muy diversos de un grupo a otro, se remonta en el tiempo mucho más que el cristianismo. Hunde sus raíces en un suelo antiguo, que el folklore nos permite todavía hoy comprender y explorar. En los hábitos devotos y en las creencias de nuestro campo, *sobre todo de aquellas regiones que se dicen más enérgicamente cristianas y que son reputadas de tales*, subsisten aún en la actualidad abundantes vestigios de una materia religiosa que no le debe nada a la metafísica ni a la mística de Oriente. Fue ella la que constituyó en cuanto a lo esencial, es decir, en cuanto a lo que han vivido y comprendido realmente, la sustancia de ese cristianismo occidental, incorporándose a él irresistiblemente. Por esto he dicho que en rigor los occidentales jamás han sido cristianos.

A veces han parecido comprender algo del espíri-

tu de la Biblia o del Evangelio: cuando buscaron en ellos, en el exceso de sus males, la fórmula de reivindicaciones sociales y la justificación de sus cóleras, mas ni la Biblia ni el Evangelio se confunden con el catolicismo nacido de San Antonio, revisado por Santo Tomás y confirmado por los jesuítas; como tampoco el alma evangélica de San Francisco, *el pobre-cito de Dios*, prevalece contra el espíritu de la curia romana.

## II

Acabo de recordar la acción sobre la religión occidental, en el curso de la Edad Media, de influencias profundas esencialmente extrañas al cristianismo de Oriente; simultáneamente, se extendió sobre ella algo como una segunda ola de pensamiento oriental. Una serie de influencias helénicas y helenísticas llegó a imponer a su teología temas de especulación que lograron hacerse de un lugar en ella, y métodos de razonamiento que muy pronto se revelaron soberanos. Me refiero a las tesis del seudo Areopagita, cargadas todas de neoplatonismo, a la dialéctica y a la metafísica de Aristóteles y a los comentarios de Averroes. Seguramente, esta segunda acción no llevaba consigo muchas más probabilidades de las que antaño tuviera lo más importante del pensamiento oriental, ya incorporado a la dogmática ortodoxa del siglo iv, de penetrar a fondo la mentalidad religiosa de los occidentales; quiero decir, de ser integralmente comprendida por ella. Pero, por lo menos, muy activa exteriormente, muy persistente en su desenvolvimiento, determinó la orientación y los procedimientos de las reflexiones teológicas y filosóficas de los doctores de la Escuela, la materia de sus especulaciones, la forma de sus discusiones. Multiplicó especialmente para ellos las ocasiones de sutilizar, de combinar conceptos ininteligibles para el común de los hombres, de hacer prestidigitación con fórmulas y de organizar series de palabras.

Importa no olvidar que el sentimiento religioso, como la moral de esos supuestos cristianos —como lo fueron siempre casi todos los laicos y la mayor parte de los clérigos de Occidente— estuvieron determinados y dirigidos por su cultura intelectual y su condición material, más aún que por la dogmática y la disciplina de la Iglesia, reducida a justificar, a reglar y, cuando podía, a dirigir lo que no había, según los casos, provocado o impedido. Basta, para persuadirse, saber de dónde proceden, por ejemplo, las Cruzadas o la construcción de las catedrales, tan a menudo citadas como prueba de la intensidad de la fe cristiana en la Edad Media occidental: no es de la teología de San Agustín, sino de cierto ambiente social e intelectual. En su espíritu, en sus prácticas, en sus intenciones y hasta en su sustancia compleja, el cristianismo popular y real de Occidente, hasta nuestros días, no es, lo repito, más que un paganismo sincretista bajo un ropaje de Oriente. Si actualmente los hombres que ponían su confianza en él se apartan, a medida que su espíritu se abre a las luces del presente, si, sordamente, su conciencia reclama otro sustento religioso, no debe contarse, para detener su deserción o curar su indiferencia, con esas afirmaciones dogmáticas que toleraron tanto tiempo sin entenderlas jamás.

Esta temible crisis ha hecho estragos en el catolicismo, particularmente, porque el papado ha pretendido contrariar la vida y abstraerse del movimiento que la manifiesta. El mal se hizo irremediable y realmente evidente cuando pudo triunfar en su empresa, del concilio de Trento al del Vaticano. Hasta entonces, una evolución, señalada por una serie de adaptaciones, había mantenido el contacto entre la realidad religiosa y su teoría. Hoy ninguna evolución es posible ya y sólo pondría remedio al mal una revolución.

La situación es absolutamente distinta en lo tocante a las Iglesias protestantes, porque ninguna cons-



tricción central las retiene en formas anticuadas de vida religiosa y porque esa libertad permitió a la totalidad de sus fieles, bastante reflexivos para escapar al automatismo cultural y a la psicastenia clerical —las dos enfermedades mortales de la confesión romana— desembarazarse poco a poco de todos los presuntos elementos cristianos, con razón o sin ella, con los que ya no sabía qué hacer su conciencia religiosa. En consecuencia, la unidad de creencia se ha fragmentado en ellas como un polvo de individualismos, pero la *idea cristiana* los domina todavía y sigue viva; continúa por lo menos fundando su vida moral y su espritualismo; y las cosas pueden durar así casi indefinidamente. Se entiende que tampoco existe en ellas el cristianismo auténtico de Oriente, o, mejor dicho, no ha existido jamás, y es tan grave error creer que está en las Escrituras como buscarlo en la tradición romana. Se entiende asimismo que el Maestro a quien veneran y siguen los protestantes liberales tiene tan poca semejanza con el Jesús de la historia como la tiene el Cristo católico. Pero siquiera el protestantismo ha podido evitar ponerse en mortal contradicción con la ciencia y el espíritu modernos; prácticamente se ha modernizado.

La Iglesia griega, por su parte, no se ha modernizado más que el catolicismo y, desde hace tiempo, parece completamente incapaz de entender lo que enseña; el pensamiento helénico ha muerto en ella después de San José Damasceno. Mas ha tenido la fortuna de que, hasta nuestros días, sus fieles, por decirlo así, no se hayan movido. El mundo moderno se ha formado al margen de ellos y sin ellos; la ciencia no los ha inquietado, la crítica les ha sido totalmente extraña. Pero he aquí que esto va a cambiar, que el derrumbe del zarismo, interesado en mantener el *obscurantismo* en la santa Rusia, anuncia, no obstante la confusión que se prolonga, la aurora de la *Época de las Luces*; que los pueblos balcánicos ingresarán en el movimiento de la vida occidental; que los siervos

ortodoxos del Gran Turco cesarán de concebir su existencia política y sus agrupaciones étnicas en función de una confesión religiosa. La hora de la *laicización* de la cultura va a sonar para todos esos pueblos. Su despertar será lento sin duda pero ya ha comenzado y, cuando sea completo, la Iglesia griega, aprovechando el no estar sujeta por un concilio de Trento, hallará quizá el medio de adaptarse a las nuevas necesidades religiosas, que se afirmarán entonces. Puede dudarse de su triunfo; pero, si no triunfa, ciertamente perecerá.

El catolicismo convertido en romanismo ya no puede evolucionar; se ha alejado, como de un peligro mortal, de la seducción de la Reforma y, así, ha cortado deliberadamente los puentes entre el mundo viviente y él. ¿De qué manera podría, entonces, salir de la crisis a que lo ha conducido su larga existencia? Lógica e históricamente no parece haber más que una, la que nos queda a todos una vez agotadas nuestras fuerzas y cumplido el término de nuestros días: descomponerse y desaparecer, devolver a la naturaleza los elementos que tomó de ella, para que los use nuevamente a su albedrío. Así, por otra parte, concluyen todas las religiones, que, como los organismos vivos, nacen de una necesidad, se alimentan de la muerte, la vida los mata, cada día un poco, y vuelven a caer finalmente en el crisol eterno.

## ÍNDICE

<i>Prólogo</i> . . . . .	7
--------------------------	---

### *Primera Parte*

#### LA EDAD MEDIA, LA TEOLOGÍA Y LA IGLESIA

I. La alta Edad media . . . . .	11
II. Los orígenes del Papado . . . . .	38
III. La escolástica . . . . .	68
IV. La oposición a la Iglesia (Las reacciones del sentimiento religioso y el anticlericalismo). . . . .	94,
V. La oposición a la Iglesia en la Edad Media (Las reacciones del pensamiento religioso, del espíritu científico y del pensamiento libre). . . . .	117
VI. La evolución de la Iglesia del siglo <b>XI</b> al <b>xiv</b> : triunfo del sacerdotalismo. . . . .	133
VII. La cautividad de Babilonia, el Gran Cisma y la victoria del Papa sobre la Reforma. . . . .	158

### *Segunda Parte*

#### LOS TIEMPOS MODERNOS. LA POLÍTICA Y EL ROMANISMO

VIII. El humanismo. . . . .	117
IX. La Reformación . . . . .	198
X. La Reforma católica: los jesuitas y el Concilio de Trento. . . . .	217
XI. La época de las luces. . . . .	231
XII. El liberalismo, la crítica y la ciencia contra la teología . . . . .	266
XIII. El triunfo del romanismo. . . . .	286
Conclusión. . . . .	306

**Este libro se terminó de reimprimir  
el día 10 de julio de 1969 en los  
talleres Offset Técnicos Asociados,  
S. A., calle Latinos 36. Colonia  
Moderna, México 13, D. F., siendo  
director del Fondo de Cultura Eco-  
nómica el Lic. Salvador Azuela.  
Se tiraron 10 000 ejemplares.**