

Ricardo de la Cierva

LAS PUERTAS DEL INFIERNO

La historia de la Iglesia jamás contada



Asalto y defensa de la Roca ante la Modernidad y la Revolución.

Masonería y gnosis. Decisión y vacilación en los grandes Papas del siglo XX.

La crisis entre las dos guerras mundiales: comunismo y fascismo.

Las guerras civiles de México y España. El Gran Miedo Rojo:

los imperios de Stalin y Mao contra la Iglesia. La infiltración. El nacimiento del Opus Dei. El Concilio pactado. Jesuitas: «la descomposición del ejército» (Pablo VI). Los documentos secretos de la Congregación

General 34 (enero-marzo 1995).

Editorial  FÉNIX
SERIE MÁXIMA

RICARDO DE LA CIERVA

LAS PUERTAS DEL INFIERNO

La historia de la Iglesia jamás contada

Asalto y defensa de la Roca ante la Modernidad y la Revolución. Masonería y gnosis. Decisión y vacilación en los grandes Papas del siglo XX. La crisis entre las dos guerras mundiales: comunismo y fascismo. Las guerras civiles de México y España. El Gran Miedo Rojo: los imperios de Stalin y Mao contra la Iglesia. La infiltración. El nacimiento del Opus Dei. El Concilio pactado. Jesuitas: “la descomposición del ejército” (Pablo VI). Los documentos secretos de la Congregación General 34 (enero-marzo 1995).


Editorial FÉNIX
SERIE MÁXIMA

© Ricardo de la Cierva 1995

© Editorial FÉNIX S.L.

Domicilio social: Rosa del Azafrán 4

Madridejos (Toledo)

Delegación en Madrid: Rosales 14, Montepíncipe

28660 Boadilla del Monte

Teléfonos 715 52 21 y 351 07 31 - Fax 351 07 31

Primera edición: Octubre 1995

Depósito Legal: AV-212-1995

ISBN: 84-88787-10-3

Fotomecánica e Impresión: MIJÁN, Artes Gráficas. Ávila.

La editorial no devuelve los originales no solicitados
ni mantiene correspondencia sobre ellos.

Para Mercedes 56

INTRODUCCIÓN

Desde principios de los años setenta, cuando vivíamos intensamente ya la transición española, me di cuenta de que la Iglesia católica, tanto en España como en Roma, impulsaba poderosamente ese proceso histórico en dirección democrática mediante lo que se llamó «el despegue» del régimen de Franco, sin rupturas violentas. Venía estudiando desde muchos años antes la historia de la Iglesia como institución esencial de la vida moderna pero desde los años setenta me sentí personalmente implicado en esa historia, tanto por razones profesionales de historiador como por motivos religiosos de católico. Desde entonces me fui replanteando con serenidad y preocupación tanto la historia auténtica de la Iglesia como mi propia fe. Dedicado a otros proyectos históricos e incluso a una carrera política me iba dando cuenta de que la historia de la Iglesia y mi compromiso personal ante ella iban ocupando cada vez la mayor parte de mi interés y de mi estudio; con un horizonte cada vez más abierto, porque la historia de la Iglesia en España sólo puede comprenderse en un contexto universal. En 1984, fascinado por ese horizonte, abandoné por completo la vida política, en la que desde entonces sólo participo como observador independiente, y dediqué mi segunda jornada diaria de trabajo, hasta bien entrada la noche, a estudiar la historia de la Iglesia en nuestro tiempo. Vi muy claro que «nuestro tiempo» era, desde luego, el siglo XX, pero ante una institución que se acerca a su tercer milenio, hay que buscar y ordenar las raíces de nuestro tiempo en toda la Edad Moderna y también en todos los siglos anteriores de la Iglesia hasta su comienzo entre las fuentes del Jordán y la orilla del Mar de Galilea frente a Tiberíades, la ciudad en la que Jesús no quiso entrar jamás.

El primer resultado de ese permanente esfuerzo nocturno de tantos años fueron dos artículos extensos sobre la teología de la liberación que aparecieron en ABC de Madrid el jueves y viernes Santo de 1985. Nunca agradeceré bastante a Luis María Anson la oportunidad que me dio al acoger esos trabajos, que levantaron una polémica encrespada, se difundieron por toda América en millares de fotocopias, me procuraron valiosísimas relaciones en Europa y América, especialmente en Roma. Decidí avanzar a fondo por ese nuevo frente y presenté al Premio Espejo de España de 1986 el libro *Jesuitas, Iglesia y marxismo*, que por presiones de algún influyente jesuita fue retirado; entonces lo presenté a Carlos Ares y José María Moya en la editorial Plaza y Janés, lo aceptaron inmediatamente (cosa que también agradeceré para siempre) y consiguieron un gran éxito de cuatro ediciones, que se revalidó al año siguiente con el segundo libro, *Oscura rebelión en la Iglesia*. La tesis central de esos libros era que la crisis de la Compañía de Jesús, tanto en sus aspectos intelectuales -la desviación teológica y sobre todo metafísica de la escuela del gran pensador jesuita Karl Rahner- como en sus horizontes de misión -el «servicio de la fe y la promoción de la justicia» habían desencadenado, con ayuda de fuerzas exógenas infiltradas en la Iglesia- la teología marxista de la liberación, porque pese a verbales distinguos escolásticos no hay otra. Recuerdo que el excelente sacerdote José Luis Martín Descalzo, siempre orientado al poder en la Iglesia, representado entonces por el cardenal Tarancón- tronó enfadadísimo contra

esa tesis mía y negó toda conexión entre la teología de la liberación y la crisis de los jesuitas. Se equivocaba de medio a medio. Dos teólogos del Papa, varios Cardenales, muchos obispos de España y América, historiadores de la talla de Burnett Bolloten y centenares de jesuitas y otros religiosos aceptaron plenamente esa tesis central, aunque mi mayor sorpresa y honor fue el acuerdo del propio Papa Juan Pablo II que se llevó en su viaje a Colombia el primero de esos dos libros y me manifestó después personalmente su conformidad y su aliento para seguir en ese camino. Veo ahora con satisfacción que Santiago Martín, mucho más equilibrado y profundo que el buen Martín Descalzo afirma tranquilamente en una de sus últimas columnas que los jesuitas habían sido «los pioneros de la teología de la liberación». Es totalmente cierto, pero nadie había osado decirlo hasta que se abrió un camino en 1986.

Esos dos libros están completamente agotados y descatalogados desde hace muchos años aunque existe una amplia demanda de ellos; pero no me he decidido a reeditarlos tal como aparecieron, a lo que tengo pleno derecho, porque en estos diez años he proseguido la investigación, he realizado una docena de viajes a los puntos más candentes, he incorporado cientos de fuentes nuevas y he elevado mi acervo documental sobre estos problemas a más de doce mil piezas y testimonios de toda índole. Entonces he pensado que sería conveniente no reeditar sino escribir de nuevo dos libros enteramente diferentes de aquéllos, aunque contengan, enormemente ampliada y profundizada, toda la información que apareció entonces. Son dos libros, no dos tomos del mismo libro; dos libros independientes cada uno de los cuales puede leerse sin contar con el otro aunque naturalmente se completan y se complementan.

El primer libro es éste, *Las Puertas del Infierno*, que describe el Asalto y la Defensa de la Roca ante la Modernidad y la Revolución, las dos grandes fuerzas que se han abatido sobre la Roca -y a veces, mediante la infiltración, desde dentro de ella a lo largo de la Edad Moderna; con raíces en la gran desobediencia y rebeldía que llamamos Reforma en el siglo XVI, y acción estratégica contra la Iglesia de Cristo desde el siglo XVIII hasta hoy. Este doble asalto se inscribe en la lucha perpetua, descrita por el Concilio Vaticano II, entre el Poder de la luz y el Poder de las Tinieblas. Pero en este libro no pretendo una exposición metahistórica sino rigurosamente histórica; si bien como historiador católico no puedo ni debo rechazar, cuando existen indicios históricos para ello, y observar a veces las huellas de esa lucha perpetua en los acontecimientos del mundo y los hombres. Analizo con ese criterio la historia de la Iglesia -sobre todo en nuestro tiempo, sin olvidar las raíces de nuestro tiempo- en las decisiones y vacilaciones de los grandes Papas de nuestro siglo, los asaltos del Modernismo y la Revolución marxista, la crisis total entre las dos guerras mundiales, el hecho innegable de la gran infiltración que preparaba la demolición de la Iglesia, la historia interna del Concilio pactado, cosa que casi todo el mundo ignora; el nacimiento del Opus Dei, que es uno de los hechos centrales para la historia de la Iglesia en el siglo XX y la crisis de la Compañía de Jesús, con nuevos enfoques y documentos incluso los documentos secretos de la reciente Congregación General 34, que nunca se han publicado ni comentado hasta hoy.

Mi método no puede ser otro que el análisis histórico aplicado a contextos muy amplios. Primero establezco los hechos sobre pruebas que creo seguras; documen-

tos y testimonios contrastados. Luego encadeno los hechos, desentraño sus causas, su evolución y su desembocadura en otros hechos. Con un hilo cronológico como guía, pero con profundizaciones y ampliaciones monográficas cuando es necesario. En algunas líneas históricas, como la subversión religiosa en México y la crisis de los jesuitas, no me quedo en el Concilio, límite de este libro para otros asuntos, sino que penetro hasta la misma actualidad del año en que escribo. Porque en esos casos el tirón de la actualidad es necesario para comprender hasta dónde se han despeñado algunos planteamientos históricos más lejanos.

El segundo libro, *La Hoz y la Cruz*, que espero ofrecer al lector durante el año 1996, estudia el auge, la caída y la pervivencia del marxismo y de su versión teológica, la Teología de la liberación, desde el Concilio hasta hoy. Este segundo libro se ha hecho necesario porque mi inmensa documentación y acopio de nuevas fuentes desbordaba por todas partes los límites del primero. Ahora tenemos ya perspectiva más que suficiente para analizar el nacimiento, desarrollo y hundimiento de la teología de la liberación en proceso paralelo con el del marxismo de quien depende. En el segundo libro describiré también la demolición postconciliar de la Iglesia y la historia reciente de la Iglesia en España, Estados Unidos y Alemania, que son los centros logísticos de la falsa liberación, cuyos pasos seguiré puntualmente, aunque ya he anticipado algo, por necesidades del guión, en este primer libro. Ha caído el Muro y hay que explicar por qué. Pero muchos marxistas y liberacionistas no lo han aceptado; véase el insólito caso de la rebelión marxista-liberacionista en Chiapas, que parece la reedición de las de Nicaragua y el Salvador y apunta al mismo objetivo. El problema de México será central en el segundo libro.

En este segundo libro abordaré también el problema de la relación entre la masonería, la Internacional Socialista y la Iglesia católica, sobre el que tantas distorsiones se han acumulado. Y estudiaré el papel de la Iglesia en el confuso Nuevo Orden Mundial.

El empeño de estos libros era, soy consciente de ello, una misión imposible. Nacen, ya lo he indicado, de mi doble compromiso como historiador y como católico. Nadie me ha contado la historia que trato de reconstruir aquí. Puede que alguien lo crea una ilusión, pero estos dos libros se escriben a partir de un fortísimo impulso interior, tal vez parecido al que sentían aquellos cristianos expectantes que se reunían a fines del siglo XI por millares en la explanada de Clermont tras una convocatoria del Papa y cuando la oyeron le respondieron con un clamor unánime: *Deus le volt*, Dios lo quiere, antes de «tomar la Cruz». No siento una inspiración pero sí ese impulso. Aquella famosa serie de televisión, que me encantaba, trató de mostrar que a veces las misiones imposibles pueden realizarse.

Los aspectos de estos dos libros que se refieren a la Historia, la filosofía, la ciencia, la cultura y la política caen en mi terreno profesional; puedo abordarlos sin dogmatismo pero con confianza. Hay también naturalmente, aspectos teológicos, y pensé en revalidarlos con un estudio profesional de la teología. Al fin, tras más de doce años de estudiar teología noche tras noche decidí no cursarla como sexta carrera. Primero porque he visto a muchos presuntos teólogos católicos que se comportan teológicamente como auténticos cafres, negando la divinidad de Cristo, la maternidad divina de María, el primado infalible del Papa, medio Credo y la mitad del otro medio. Segundo porque he visto que algunos presuntos teólogos

son simplemente unos cantamañanas, como ese «teólogo del PSOE» que andaba por ahí y ahora tal vez le fichen mis queridos amigos Alberto Ruiz Gallardón y Gustavo Villapalos, a juzgar por los elementos que están contratando. Tercero, porque teólogos de la línea *progresista*, desde el propio Karl Rahner a su discípulo Ignacio Ellacuría (descansen en paz los dos) se han hartado de afirmar que ellos no son teólogos sino filósofos; y entonces se mueven en mi terreno profesional y académico. Después de esos doce años de lectura y reflexión teológica, avalorada por innumerables conversaciones con teólogos de primera división me creo con cierta capacidad para analizar sin complejos las cuestiones teológicas que, dispartes aparte, se puedan presentar en este libro.

Este libro y el siguiente se publican sin censura eclesiástica. Pío XII reclamaba la formación de una opinión pública dentro de la Iglesia. Soy un historiador libre que tuvo bastante que ver, como político, con la supresión de la censura en España y no voy ahora a caer en ella. ¿Y si me imponen como censor a ese salvaje que acaba de negar desde la presidencia de la Asociación americana de Teología la divinidad de Cristo?. Yo no me someto a la posibilidad de que este libro caiga en manos de un nuevo Arrio y prefiero ir solo que mal censurado. Eso sí, me comprometo a que, si mi Obispo encuentra alguna desviación doctrinal en este libro, la corregiré en la segunda y demás ediciones; la experiencia de la Editorial es que no bajarán de seis.

He procurado evitar la agresividad en los retratos y críticas. Pero también he decidido incluir los aspectos humanos de muchos personajes, que a veces revalorizan sus escritos con esos rasgos y a veces destruyen su credibilidad, porque un teólogo eminente, por ejemplo, que mantiene relaciones extrañas y aun escandalosas con una señora que encima es teóloga me parece demasiada intercomunicación teológica. Fue el caso de Rousseau, apóstol del humanitarismo que luego llevaba a sus hijos a la Inclusa sin conocerles siquiera y sin darles un nombre. Era un canalla y su doctrina, por ese sólo rasgo vital, cae sin más bajo sospecha. Los aspectos humanos pueden confirmar o descalificar a un maestro. Y además transforman la inevitable aridez de estas páginas en relatos muy amenos y divertidos.

Este libro y el siguiente se escriben de forma que resultará inteligible para el lector medio. Si en algún momento algún párrafo se eleva demasiado a las nubes es que me parece necesario para la comprensión del caso; pero el lector que se pierda un poco puede dejarlo tranquilamente de lado hasta una segunda lectura. Lo que más me importa es la cabal explicación de los contextos, que queda siempre, según espero, muy clara.

Y una advertencia final. Por supuesto que estoy abierto a la crítica y dispuesto al diálogo y a la corrección que recibiré con gratitud. Pero no estoy nada abierto a las descalificaciones personales como algunas que en medio de grandes sintonías, se me dirigieron con acento despectivo o frailuno tras la aparición de mis libros de 1985-1987. Espero que ahora nadie utilice ese método y ese tono. Si no es así no pienso sin embargo acudir a demandas y querellas, que generalmente no sirven para nada. En la edición siguiente a la injuria o la calumnia daré buena cuenta del agresor. No tengo el menor deseo de hacerlo pero algunos agresores ya parecen haber escarmentado por mis respuestas públicas cuando han acudido al juego sucio. Y para este libro me he quedado con todo un arsenal en la recámara. Una

advertencia final. He recibido innumerables confirmaciones y apoyos, a veces muy altos, por mis escritos sobre la Iglesia. Pero no traspaso a esos apoyos una responsabilidad que es sólo mía y de mis documentos. Podría escudarme en quienes me animan. No lo haré. Prefiero trabajar a cuerpo limpio. Deus le volt.

De Cuernavaca (México) a Madridejos de la Mancha, verano de 1995

ÍNDICE DE CAPITULOS

INTRODUCCIÓN

ÍNDICE DE CAPÍTULOS

PÓRTICO	1
CAPÍTULO 1: EL PODER DE LAS TINIEBLAS	23
Del Jordán al Vaticano.....	25
Qué significa «Las Puertas del Infierno».....	26
Qué significa el poder de las tinieblas.....	28
No hay concordia entre Cristo y Belial.....	29
CAPÍTULO 2: LA GNOSIS CONTRA LA IGLESIA: VEINTE SIGLOS DE LUCHA	33
La sorprendente denuncia de Juan Pablo II.....	35
La gnosis antigua, agonía del paganismo.....	37
Las manifestaciones de la gnosis antigua.....	39
La Iglesia primitiva y el poder.....	42
Las reparaciones permanentes de la gnosis.....	44
La gnosis medieval entre Occidente y Oriente: de Prisciliano a los cátaros.....	46
La gnosis bajomedieval: misticismo y cábala.....	49
Humanismo y Renacimiento: ¿Lutero gnóstico?.....	51
¿Gnosis en el budismo y en el Islam?.....	53
La esencia gnóstica de la Masonería.....	55
Gnosis, Ilustración y Revolución.....	56
La Gnosis está entre nosotros.....	59
CAPÍTULO 3: LA IGLESIA ANTE LA MODERNIDAD (SIGLOS XV-XVIII)	63
Qué es la Modernidad.....	65
Edad Media y Cristiandad.....	67
Cristianismo, pensamiento y cultura.....	69
Las premoniciones medievales de la Modernidad.....	70
Las vísperas de la Modernidad: el Humanismo.....	73

El Renacimiento y la religión.....	76
Corrupción en la Santa Sede.....	78
Los promotores de la Reforma rebelde.....	80
España y la Reforma católica: Trento y los jesuitas.....	83
La plenitud del Barroco.....	86
La Ciencia moderna: Galileo y Newton.....	89
Nace la filosofía moderna: Descartes.....	93
El empirismo británico: Locke, Hobbes, Hume.....	95
El racionalismo continental: Espinosa y Leibniz.....	98
La conspiración ilustrada contra la Iglesia.....	101
Europa y América en el siglo XVIII.....	103
Iglesia y Masonería: la supresión de los jesuitas.....	106
La cofradía de los «filósofos»: Holbach.....	110
De Voltaire a Rousseau.....	112

CAPÍTULO 4: LA IGLESIA ANTE LA REVOLUCIÓN (SIGLO XIX)..... 117

La Revolución Atlántica y el liberalismo.....	119
Mitología y realidad de la Revolución Francesa.....	122
La recepción del bicentenario en España.....	126
La Segunda Ilustración: Manuel Kant.....	127
Vitalidad de la Iglesia Católica en el siglo XIX.....	131
El siglo XIX político: datos y desenlaces.....	135
Liberales, masones y jesuitas del XIX.....	136
Teología protestante y movimiento romántico.....	138
Romanticismo y cristianismo en Francia e Inglaterra, de Chateaubriand a Shelley.....	141
Lamennais y la condena del liberalismo católico.....	143
El idealismo romántico alemán: la apoteosis de Hegel.....	146
Las dos corrientes del hegelianismo.....	150
La izquierda hegeliana: Marx, la religión y la revolución.....	151
El positivismo: Comte quiere seducir al Padre General.....	156
Schopenhauer: Voluntad y aniquilación.....	158
La anticipación de Kierkegaard.....	159
Los rasgos diabólicos de Nietzsche.....	159
Pío Nono, el último soberano temporal.....	161
España en tiempos de Pío Nono.....	164
Convulsión y desmantelamiento de la Iglesia de Iberoamérica durante el siglo XIX.....	167
Pío IX frente al liberalismo: los anatemas de 1864.....	170
El Concilio Vaticano I y la pérdida de Roma.....	174

Aproximaciones de la cultura a la religión.....	176
El asalto del Kulturkampf.....	178

CAPÍTULO 5: LA IGLESIA ENTRE LOS DOS ÚLTIMOS SIGLOS: LA CONFRONTACIÓN IMPERIALISTA, LA NUEVA CIENCIA, LA TERCERA AGRESIÓN MASÓNICA EL SOCIALISMO MARXISTA Y LA HEREJÍA MODERNISTA LEÓN XIII Y SAN PÍO X (1878-1914).....	181
---	------------

Definir una transición histórica.....	183
León XIII ante la muerte de Dios.....	184
Un liberalismo social y equívoco: la Sociedad Fabiana.....	188
Un acontecimiento trascendental: la quiebra de la Ciencia Absoluta.....	192
La encíclica «Aeterni Patris».....	195
León XIII ante la política.....	197
León XIII, 1884: «Arrancar a los masones su máscara».....	200
León XIII y la Democracia Cristiana.....	202
La Tercera República francesa rompe con la Iglesia.....	204
León XIII y la Restauración alfonsina en España.....	207
León XIII y las Américas.....	211
Vitalidad espiritual y doctrina social.....	214
Las dos direcciones del socialismo.....	218
El testamento de León XIII.....	220
La elección de un santo: Pío X.....	222
La explosión del modernismo.....	225
La reacción romana: el integrismo.....	227
La Nueva Ciencia, un fenómeno secreto.....	230
El siglo de Brentano.....	232
Pío X ante Francia, Italia y Alemania.....	235
Pío X y España hasta 1914.....	237
La cultura española en el primer tercio del siglo.....	243
Las Américas de Pío X.....	245
Bolcheviques y mencheviques.....	247
La primera revolución rusa en 1905.....	251
Estalla la Gran Guerra y muere San Pío X.....	254

CAPÍTULO 6: LA IGLESIA ENTRE DOS GUERRAS MUNDIALES: LA REVOLUCIÓN Y LA VICTORIA COMUNISTA, LA CRISIS Y LA VICTORIA DEMOCRÁTICA 1914-1945.....	255
--	------------

SECCIÓN 1: LA GRAN GUERRA	257
La nueva Guerra de los Treinta Años.....	257
La guerra europea.....	259
Una guerra mundial cerrada en falso.....	264
Benedicto XV, el Papa de la paz.....	267
SECCIÓN 2: LA REVOLUCIÓN COMUNISTA	270
Encuadramiento y fuentes de la Revolución.....	270
La victoria bolchevique en 1917.....	273
La Internacional Comunista.....	276
La Revolución comunista y la religión.....	277
SECCIÓN 3: LA CRISIS DE ENTREGUERRAS	282
Veintiún años de crisis: la URSS y la Comintern.....	282
La aparición y extensión del fascismo.....	290
SECCIÓN 4: LA SOMBRA MASÓNICA Y LA GUERRA CRISTERA EN MÉXICO	301
Las guerras civiles de México y España.....	301
La Masonería en la independencia de México.....	302
Intromisión e invasión de los Estados Unidos.....	305
El régimen liberal masónico y su degeneración porfirista: el trágico intermedio imperial.....	309
De la Revolución de 1910 a la guerra cristera.....	315
SECCIÓN 5: LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA	319
España 1936: Media nación no se resigna a morir.....	319
La persecución y la Cruzada.....	326
Los casos de Cataluña y el País Vasco.....	329
El padre Arrupe en los Estados Unidos 1936-1938.....	332
SECCIÓN 6: FIGURA, OBRA Y ORIENTACIÓN DE PIO XI	337
Un Papa de compromiso.....	337
Pío XI ante el fascismo: acuerdos de Letrán y desacuerdos.....	340
Pío XI frente a Hitler.....	342
Hitler y los judíos: la persecución.....	346
Pío XI y la solución corporativa.....	347
SECCIÓN 7: LA COMPLEJÍSIMA CRISIS CULTURAL DEL SIGLO XX	350
La reconciliación entre la ciencia y la fe.....	350
La invasión cultural marxista y el hombre nuevo soviético.....	352
Los intelectuales ante la guerra civil española.....	356
El reino de la angustia: de la conversión al existencialismo.....	357
De Jean Paul Sartre a Miguel de Unamuno.....	370
Dios ante el arte y la literatura del siglo XX.....	375

SECCIÓN 8: PIO XII Y LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL	376
Pastor Angelicus.....	376
La bendición del Papa sobre España.....	381
El triple frente de Pío XII en la segunda guerra mundial.....	383
Las grandes encíclicas de Pío XII en 1943.....	387
Tres arriesgadas aventuras de Pío XII en plena guerra.....	389
La fase final de la guerra: victoria aliada, victoria roja.....	393

CAPÍTULO 7: LA INFILTRACIÓN 1945-1958 (PIO XII EN LA POSTGUERRA)..... 399

SECCIÓN 1: LA CREACIÓN DEL IMPERIO DE STALIN.....	401
Verdadera y falsa victoria democrática.....	401
Los comunistas asaltan el poder en Europa Oriental.....	404
El caso dispar de las dos Alemanias.....	410
La metamorfosis de Francia.....	413
Pío XII dirige a la Democracia Cristiana en Italia.....	417
SECCIÓN 2: LA GUERRA FRÍA.....	424
Las etapas de la guerra fría.....	424
La guerra fría después de Stalin.....	428
SECCIÓN 3: LA PÉRDIDA DE CHINA.....	429
De la Larga Marcha a la República Popular.....	429
Mao-Tse-Tung busca la aniquilación de la Iglesia católica.....	433
SECCIÓN 4: LA INFILTRACION EN OCCIDENTE: EL MOVIMIENTO PAX.....	436
La denuncia del cardenal Wyszynski.....	436
La polémica sobre el desenmascaramiento de PAX.....	446
De Pax a Pax Christi: el pacifismo cristiano prosoviético.....	448
La red de PAX para la infiltración en Occidente: el IDOC.....	450
SECCIÓN 5: LA TRAMPA MARXISTA DEL DIÁLOGO.....	458
Infiltración marxista y captación por el diálogo.....	458
Los precursores del diálogo caen en el marxismo: los casos de José Bergamín y Emmanuel Mounier.....	459
La trayectoria falseada y la retractación de Maritain.....	465
SECCIÓN 6: LA REVOLUCIÓN TEOLÓGICA DEL SIGLO XX.....	477
La denuncia de Pío XII y de Jacques Maritain.....	477
La evolución de la teología protestante.....	480
La teología protestante anglosajona: del Movimiento de Oxford a la secularización.....	490

Los jesuitas y la Nueva Teología: la gloria y la perversión de De Lubac y Teilhard a Karl Rahner.....	497
La escuela dominicana de Le Saulchoir.....	513
La politización y degradación de la teología por el marxismo: Bloch, Moltmann, Metz y los jesuitas discípulos de Rahner.....	519
Dos teólogos cristianos se rinden al marxista Bloch: el católico Metz y el protestante Moltmann.....	524
SECCIÓN 7: INFILTRACIÓN Y DESINFORMACIÓN: LA QUINTA PLUMA	532
Breve historia de la desinformación.....	532
La KGB y un apunte sobre el caso de España.....	534
Dos grandes denunciante: Revel y Cathala.....	537
El Pincho y la Quinta Pluma se separan.....	544
SECCIÓN 8: APOGEO Y AGONÍA DE PIO XII.....	551
«El Papa más brillante del siglo XX» (Jedin).....	551
Una sinfonía de elevación espiritual.....	554
Pío XII entre la democracia y el comunismo.....	559
La tragedia final de Pío XII.....	564
SECCIÓN 9: EL CONTROVERTIDO NACIMIENTO DEL OPUS DEI.....	567
El primer Instituto Secular en 1947.....	567
Las dispares fuentes sobre el Opus Dei.....	570
La trayectoria del beato Escrivá.....	573
La gran e irreverente pregunta sobre el Opus Dei.....	581
El Opus Dei en la historia del siglo XX.....	583
 CAPÍTULO 8: EL BUEN PAPA JUAN, LA PÉRDIDA DE CUBA Y LA ORDEN DE PEKIN. PABLO VI Y EL CONCILIO PACTADO 1958-1965.....	 589
 SECCIÓN 1: SE INVIERTE EL SIGNO DE CONTRADICCIÓN.....	 591
Cambio de horizonte en los años sesenta.....	591
Quién era el Papa Roncalli.....	593
El anuncio del Concilio.....	596
El inicuo pacto conciliar del Vaticano y el Kremlin.....	597
El magisterio político de Juan XXIII.....	602
La muerte admirable de Juan XXIII.....	606
SECCIÓN 2: LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA INTERNACIONAL SOCIALISTA.....	608
El neomarxismo de Frankfurt y la estrategia americana.....	608
La creación simultánea de la Internacional Socialista.....	612

SECCIÓN 3: LA PÉRDIDA DE CUBA	615
Los extraños promotores y protectores de Fidel Castro	615
La estrategia marxista-leninista para América según los teóricos de China roja en 1959: un documento trascendental.....	618
SECCIÓN 4: EL CONCILIO VATICANO II Y EL ADVENIMIENTO DE PABLO VI	623
La primera sesión del Concilio: la derrota de la Curia	623
Los misterios de Giovanni Battista Montini.....	628
«Me llamaré Pablo».....	638
La segunda sesión: mar de fondo	640
El viaje a Tierra Santa y la encíclica complementaria.....	646
La tercera sesión: Christus vincit.....	650
La cuarta sesión y el borrón rojo.....	665
Las interpretaciones polémicas del Concilio.....	677
 CAPÍTULO 9: LA DESERCIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX: «LA DESCOMPOSICIÓN DEL EJÉRCITO» (Pablo VI)	683
 SECCIÓN 1: CUANDO Y CÓMO ENTRAN EN CRISIS LOS JESUITAS	685
Una permanente obsesión de Pablo VI.....	685
Las cinco fuentes de la crisis de los jesuitas.....	689
SECCIÓN 2: LA TOMA DEL PODER POR EL CLAN DE IZQUER- DAS; LA ELECCIÓN DEL PADRE ARRUPE EN LA CONGREGACIÓN GENERAL 31	699
La admonición y el mandato solemne de Pablo VI.....	699
La elección del padre Arrupe.....	702
Las deserciones en masa.....	706
SECCIÓN 3: LA REBELIÓN DE LOS JESUITAS EN EE.UU.	710
El «Survey» revela una juventud perdida.....	710
El plan Fordham, la desviación de Madrid y la Conferencia de Sta. Clara	711
La aventura política del padre Drinan.....	717
El manifiesto comunista de los jesuitas en 1972.....	720
SECCIÓN 4: LOS DOCUMENTOS DE LA DIVISIÓN DE LOS JESUI- TAS ESPAÑOLES	729
Tres crisis superpuestas.....	729
La denuncia de los ignacianos: dos Compañías.....	734
«Fe y Secularidad»: el activismo cristiano-marxista de los jesuitas españoles.....	739

Documentos reservados del Episcopado y los jesuitas sobre la crisis de la Orden ignaciana en España.....	743
SECCIÓN 5: LOS JESUITAS DE ESPAÑA E IBEROAMÉRICA LANZAN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL ENCUENTRO DEL ESCORIAL	753
Los jesuitas en los primeros movimientos de la «liberación» cristiana EL Encuentro del Escorial.....	753 758
SECCIÓN 6: REBELDÍA Y CHOQUE DE LA COMPAÑÍA B CON PABLO VI EN LA C. G. 32.....	761
La polémica del cardenal Daniélou y los religiosos	761
El preaviso del Secretario de Estado.....	763
La Congregación 32: la bronca inaugural de Pablo VI.....	768
El veto y la prohibición tajante de Pablo VI.....	772
La perspectiva del Decreto IV.....	776
Roma, tercer encuentro.....	779
El hombre y las estructuras: la liberación.....	781
La descalificación final de Pablo VI a la Congregación Gral. 32.....	784
SECCIÓN 7: LA DEGRADACIÓN INTERNA DE LA COMPAÑÍA Y LA REBELIÓN DE LOS JESUITAS EN CENTROAMÉRICA (1975-1982).....	789
El documento de la degradación.....	789
La rebelión en Centroamérica: El Salvador.....	795
Un jesuita guerrillero de Guatemala confiesa ante el Senado de los Estados Unidos.....	799
Un jesuita en el gobierno marxista de Nicaragua.....	802
SECCIÓN 8: EL AIRADO FINAL DE LA ERA ARRUPE Y LA INTERVENCIÓN PERSONAL DE JUAN PABLO II.....	807
La frustrada admonición de Juan Pablo I.....	807
El padre Arrupe y el análisis marxista.....	808
El padre Arrupe fuera de combate.....	812
El cardenal Casaroli entrega una carta.....	813
SECCIÓN 9: EL GOBIERNO DE EXCEPCIÓN, LA C.G. 33 Y EL GENERALATO VACILANTE DEL PADRE KOLVENBACH.....	815
La misión imposible de los delegados del Papa.....	815
La Congregación General 33.....	817
La confusa dirección del nuevo padre General.....	820
SECCIÓN 10: PERSISTE EL OBJETIVO MÉXICO.....	822
La resistencia de los jesuitas de izquierda en México.....	822
Entramos en el Centro Javier.....	824

Del complot de la KGB contra México en los 60 y los 70 a la misteriosa rebelión en Chiapas el 1 de enero de 1994.....	827
La desintegración de la Compañía de Jesús en México.....	831
Los Superiores de la Compañía de Jesús se rebelan contra el Nuncio y le exigen que se marche.....	835
La acusación contra la Universidad Iberoamericana.....	840
SECCIÓN 11: LOS DOCUMENTOS RESERVADOS Y SECRETOS DE LA CONGREGACIÓN GENERAL 34; LOS DOS MENSAJES A CHIAPAS.....	844
Congregaciones provinciales: primer mensaje a Chiapas.....	844
Los documentos reservados.....	847
Los documentos secretos de la CG34.....	850
El segundo mensaje sobre Chiapas.....	864
Del Cuarto Voto a la Cuarta Columna.....	864
SECCIÓN 12: LA AGONÍA ESTADÍSTICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.....	868
Trece mil hombres menos en treinta años.....	868
¿Por qué?.....	870
CONCLUSIÓN.....	875
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	881
ÍNDICE DE NOMBRES.....	903

PÓRTICO

(Claves de este libro)

(Textos para que el lector comprenda la intención y alcance de este libro LAS PUERTAS DEL INFIERNO, y del que aparecerá D.m.en 1996, LA HOZ Y LA CRUZ, uno y otro independientes y complementarios. Los textos se agrupan de forma simbólica e impresionista y reaparecerán sistemáticamente donde les corresponda, según la metodología que se ha expresado en la Introducción y se despliega en el Índice de materias.)

TEXTOS FUNDAMENTALES

1.- Viniendo Jesús a la región de Cesarea de Filipo preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?. Ellos contestaron: Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que Jeremías u otro de los profetas. Y El les dijo: Y vosotros, quién decís que soy?. Tomando la palabra Simón Pedro dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien esto te ha revelado sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos.

(Evangelio según San Mateo, escrito –según las investigaciones más recientes y fiables– hacia el año 50 de Cristo, 16, 13-18. trad. Nácár Colunga en *La Biblia*, BAC-Miñón, 1970).

2.- A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final.

(Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 8.12.1965, n. 37)

3.— Venerables hermanos: Mientras el clero fue rebelde a las instituciones y leyes del gobierno de la República, estuve en el deber de combatirlo como se hiciese necesario... ahora, queridos hermanos, el clero ha reconocido plenamente al Estado y ha declarado sin tapujos que se somete estrictamente a las leyes... La lucha no se inicia, la lucha es eterna. La lucha se inició hace veinte siglos. De suerte, pues, que no hay que espantarse: lo que debemos hacer es estar en nuestro nuevo puesto, no caer en el vicio en que cayeron los gobiernos anteriores... que tolerancia tras tolerancia, y contemplación tras contemplación, los condujo a la anulación absoluta de nuestra legislación. Lo que hay que hacer, pues, es estar vigilantes. Los gobernantes y los funcionarios públicos, celosos de cumplir la ley y de hacer que se cumpla. Y mientras esté yo en el gobierno, ante la Masonería yo protesto que seré celoso de que las leyes de México, las leyes constitucionales que garantizan plenamente la conciencia libre, pero que someten a los ministros de las religiones a un régimen determinado; yo protesto, digo, ante la Masonería que mientras yo esté en el gobierno se cumplirá estrictamente con la legislación.

En México, el Estado y la Masonería en los últimos años han sido una misma cosa: dos entidades que marchan aparejadas, porque los hombres que en los últimos años han estado en el poder han sabido siempre solidarizarse con los principios revolucionarios de la Masonería.

(Discurso del Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, lic. Emilio Portes Gil, el 27 de julio de 1929 a los dirigentes de la Masonería de México, inquietos ante los Arreglos con que la Iglesia y el Estado pusieron fin a la guerra cristera que se había iniciado en 1926. El Presidente masón Portes reconoce, desde el bando opuesto, la misma lucha eterna que proclamaría en 1965 el Concilio Vaticano II. Texto en Carlos Alvear Acevedo, Episodios de la Revolución mexicana, México, Jus, 1988, p. 330s).

4.— Soy testigo ante Dios y Jesucristo, que ha de juzgar a los vivos y a los muertos por su venida y su reino; predica la palabra, insiste oportuna e inoportunamente; discute, suplica, increpa con toda paciencia y saber. Porque vendrá un tiempo en que no aguantarán la doctrina sana, sino que a su gusto reunirán maestros que les cosquilleen los oídos y apartarán su atención de la verdad y se volverán a las fábulas. Pero tú vigila en todo, trabaja, haz la obra del evangelista, llena tu ministerio y sé sobrio. Porque yo me marchó ya y apremia el tiempo de mi despedida. He combatido un buen combate, he terminado la carrera, he guardado la lealtad. Me espera una justa corona que me devolverá Dios, juez justo, en aquel día.

(Carta II de San Pablo a Timoteo, 4 1-8)

EL RETORNO DE LAS HEREJÍAS

En este libro se va a mostrar que las grandes herejías de la historia cristiana son recurrentes; retornan una y otra vez para provocar nuevos desgarramientos o arrancamientos, que eso significa etimológicamente el término *herejía*. Una de las

más importantes, que muy pronto vamos a examinar, es la Gnosis, el asalto del paganismo al cristianismo que ya se presentó en los tiempos apostólicos y ha reaparecido con insistencia en varios momentos cruciales de la historia cristiana, muy especialmente en nuestros días. Algo semejante ha ocurrido con el pelagianismo y el protestantismo, que ha rebrotado vigorosamente en el siglo XX con el modernismo y la teología de la liberación. Pero ahora deseo presentar dos casos extremos e insólitos.

5.– Arrio, presbítero de Alejandría, fue, en la primera mitad del siglo IV, cuando la Iglesia conquistaba al Imperio romano, el primer heresiarca de la antigüedad. Su doctrina consistía en considerar a Cristo como un hombre excelso, próximo a Dios, elegido y enviado de Dios, pero sin reconocerle la divinidad; la naturaleza de Cristo era solamente humana. La mayoría de los obispos y hasta el poder imperial y los nuevos pueblos del Norte cayeron en sus redes. El movimiento profundo del pueblo, guiado por algunos pastores heroicos –Atanasio, Osio de Córdoba– se alzó contra el arrianismo, que anegó durante siglos a toda la Iglesia pese a que doctrinalmente cayó herido de muerte en el Concilio de Nicea, el año 325, donde se proclamó el Credo que hoy repetimos como símbolo de la fe.

Pues bien, en nuestros días ha resurgido el arrianismo en la doctrina de un jesuita, el norteamericano padre Roger Haight, en su resonante artículo *The Case for Spirit Christology* publicado en *Theological Studies* 53(1992) 257-87:

Cuando penetramos en el sujeto personal interior de Jesús encontramos solamente una personalidad humana y creada, aunque agraciada supremamente y potenciada por el Espíritu. Haight niega que Jesús sea una persona divina: «La conciencia histórica –dice– me impide afirmar que Jesús, siendo un ser humano, se refiere a una naturaleza humana integral pero abstracta que tiene como su principio de existencia no una existencia humana sino una persona o hipóstasis divina».

(John H. Wright, S.J. *Roger Haight's spirit Christology*, en la misma publicación, 53(1992)720.

En este libro vamos a describir bastantes originalidades de la Compañía de Jesús durante la segunda mitad del siglo XX, después de los altísimos servicios ofrecidos por ella a la Iglesia desde San Ignacio hasta nuestros días. Pero que un miembro distinguido de la Compañía de Jesús niegue abierta y públicamente la divinidad de Jesús y el padre General de la Orden que fue ignaciana se quede, que sepamos, tan fresco, es una hazaña arriana que merece insertarse en este Pórtico. Menos mal que ha sido otro jesuita y gran teólogo quien, como acabamos de comprobar, ha realizado en el mismo medio la denuncia y la refutación.

6.– La cita que sigue no se refiere a una herejía sino a una perversión, relacionada también con los jesuitas y denunciada por uno de ellos. **En tiempos más felices un Papa reinante podía siempre confiar en que cuando se enfrentara a un combate público los jesuitas se alinearían tras él, con su maestría en la lucha intelectual, su rigor académico y su famoso cuarto voto de lealtad hacia el Pontífice. Cuando la XXXIV Congregación General de la Compañía de Jesús se reunió en Roma al comienzo de este año, los líderes de los jesuitas demostraron que no habían perdido su apetito por la controversia. Pero el cuarto voto se había hundido en el desuso. En estos días, si un Papa observa cómo los**

jesuitas se revuelven tras él, deberá preocuparse porque la intención de ellos puede ser subversiva...

El Papa Juan Pablo II ha expresado su confianza en que, tras años de confusión, la Compañía de Jesús tomará de nuevo la dirección correcta....Pero cualquiera que sea la razón de esta confianza, esperemos que al tratar con los jesuitas el Santo Padre no olvide nunca vigilar su espalda.

(«Glaucón» —que según revelaban algunos jesuitas de Estados Unidos al autor en junio de 1995 es el seudónimo del ignaciano y valeroso disidente padre Fessio, S.J.— en el tremendo artículo *Del cuarto voto a la cuarta columna*, publicado en *The Catholic world Report*, junio 1995 p. 64.)

7.— Uno de los problemas históricos y religiosos con los que va a enfrentarse este libro es la mal llamada teología de la liberación. Esta herejía de la segunda mitad del siglo XX, surgida de fuentes protestantes y marxistas, respaldada y extendida con la esencial colaboración de un sector dominante de los jesuitas, entró en un desconcierto absoluto al derrumbarse el Muro de Berlín pero se repuso inmediatamente. Sus portavoces, en gran parte agrupados en la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) muy enfrentados con los tres últimos Papas, han reforzado la cruzada anticapitalista (y maniquea) del movimiento y le han impregnado con crecientes dosis de indigenismo. Recientemente se ha revelado que esa impregnación ha caído en una auténtica comunión con el paganismo; no en sentido gnóstico sino en la más grosera acepción precolombina.

La CLAR clausuró una de sus jornadas —la dedicada a analizar la situación de los indígenas— con la lectura conjunta de un salmo dedicado a los dioses incas Pachacamac y Wiracocha, con los que se dicen «en comunión» y a los que piden fuerza «para salir y vencer al sistema capitalista, la economía de mercado, la modernización, la militarización, todos los poderes de la muerte. La Asamblea General de la CLAR, reunida en Sao Paulo en junio del año pasado, según se ha sabido ahora, concluyó una de sus jornadas de trabajo con la lectura conjunta de un salmo dedicado a esos dioses, cuyo autor es el ecuatoriano Delfín Tenesaca...» Pachacamac, Wiracocha, estamos en comunión contigo, te encontramos en todas partes, quién no ha visto tantas maravillas que has obrado» empieza diciendo el texto. Más adelante se alude al tiempo transcurrido desde la llegada de los españoles, calificándole de «quinientos años de dolor»... El salmo pone al mismo nivel a Moisés y a Tupac Amaru, entre otros».

(ABC 15.2.95 p. 74)

Es decir que la teología de la liberación ha degenerado en el más detonante teatro del absurdo. En lengua española, y bajo la confesión católica —dos contribuciones esenciales de los conquistadores de América— estos orates de la CLAR invocan a dioses paganos, sanguinarios (recibían sacrificios humanos en caso de guerras y catástrofes) como divinidades del Imperio del Sol, una dictadura totalitaria absoluta, completamente militarizada, que había afianzado, poco antes de la llegada de Francisco Pizarro, su conquista sangrienta y vastísima del Incario. Lo expuse con todo detalle en mi *Historia de América* (Epoca 1992, tomo I p. 331s) un libro que se ha difundido también por América, aunque seguramente habrá caído bajo la condena de los enemigos del capitalismo, la modernización y la cultura occidental.

Esto ya no es herejía ni retropaganismo sino enconamiento antihistórico, demagogia caníbal y pura paranoia.

LOS PROFETAS POSMODERNOS

Durante los años setenta estuvo muy de moda entre la clerigalla antifranquista y «progresista» (un termino definitivamente devaluado desde que Santiago Carrillo el líder comunista español, se lo aplicó a sí mismo y a Sadam Hussein del Irak) la expresión «denuncia profética» para encubrir una militancia clerical-marxista en España y América. Sigue también de moda el término «posmodernidad» que nadie ha definido nunca porque no significa nada. Sin embargo, al ser éste un libro de Historia, me parece conveniente aducir dos ejemplos de profecías posmodernas y progresistas, que resultarán muy útiles para que el lector evalúe la credibilidad y capacidad de prospectiva de los portavoces de determinada línea cultural.

8.— El diario español *El País* fue altavoz estentóreo de la teología de la liberación y es abanderado de la Modernidad y la Secularización, ideales semivacíos que coinciden con los de la Masonería, la Ilustración anacrónica y la corrupta Internacional Socialista. Tengo una antología de sus denuncias proféticas con las que alguna vez compondré un ensayo hilarante. Traigo aquí a colación una de las más sintomáticas, tomada de su editorial pedante (el adjetivo es una redundancia) del 28 de diciembre de 1986, p. 8, bajo el título *El final de un espejismo*:

Reagan se desmorona. Con la óptica de hoy parece imposible que continúe dos años presidiendo Estados Unidos con un equipo acosado, desprestigiado. La política global ha cambiado y el protagonista de la tragedia anterior no tiene capacidad para la nueva comedia. De otra forma no se explica que en tres meses el héroe rámbico haya podido convertirse en lo mas parecido a un fante. El calvario comenzó en octubre con la conferencia de Reikjavik...

La URSS no es la misma con Gorbachov, que está adelantando velozmente.

El editorialista clarividente suele obsequiarnos con productos plúmbeos e interminables, famosos por su retorcimiento y por su capacidad de ridículo a medio plazo. Renuncio por tanto a transcribir el resto. Todo el mundo sabe dónde fue a parar la profecía. En la reunión de Islandia no empezó el calvario de Reagan sino el de Gorbachov. Reagan tenía ganada la partida mucho antes, cuando todo lo que pudo oponer la URSS a la Iniciativa de Defensa Estratégica, que demostró al Estado Mayor soviético la supremacía total de los Estados Unidos en electrónica e informática, fue la estúpida campaña de «la guerra de las galaxias» en la que entraron todos los terminales rojos de la comunicación y muchos compañeros de viaje más o menos involuntarios. Reagan terminó felizmente su mandato, dio paso a una nueva situación republicana y ahora preside desde la Historia viva el nuevo triunfo de sus ideales con la mayoría absoluta en el Congreso y el pobre Bill Clinton, ídolo de *El País* y su cadena internacional de la comunicación, convertido en eso que *El País* llamaba a Reagan. El que terminó mal, el protagonista del espejismo, fue precisamente el rápido Gorbachov que vio caer al Muro empujado al alimón

por Reagan y el Papa; vino a Madrid, cenó al lado de don Leopoldo Calvo-Sotelo y acabó como todo el mundo sabe, dando conferencias cada vez más baratas.

9.— La caída del Muro, que sepultó a la primera fase de la teología marxista de la liberación, afectó con resonancias cómicas, no cósmicas, a otras muchas profecías «progresistas». He recordado en mi libro anterior, *No nos robarán la Historia* las que había proferido el historiador español Javier Tusell, que ha terminado como colaborador de *El País*, naturalmente, en su libro descomunal *La URSS y la perestroika desde España*, editado poco antes de la catástrofe soviética por una entidad tan seria como el Instituto de Estudios Económicos. En ese libro se pronosticaba la permanencia del Muro, la eterna fidelidad de los alemanes orientales a la URSS, la pervivencia de la invasión soviética en Afganistán y otras muchas maravillas, sin que la crisis agónica del marxismo, que ya estaba a punto de reventar, figurase entre ellas. No voy a repetir lo que ya expuse en el citado libro. Sólo aduzco unas citas del autor fechadas en el epílogo, octubre de 1988, cuando no terminaba de adivinar que algo gordísimo se estaba cociendo tras el ya maltrecho telón de acero y nos informaba de esta guisa sobre el inmediato porvenir:

La URSS obviamente tiene un grave problema en Afganistán pero por el momento no ha experimentado en ese país ni una derrota ni un retroceso decisivo. (p.342)... Todavía en el terreno internacional, la situación es mejor para los intereses soviéticos en Centroamérica. Quizás por la influencia de Castro en ese escenario no hay ni tan siquiera la apariencia de un retroceso...el resultado, de momento, tiende a ser la consolidación del sandinismo como dictadura (p. 344)... El desequilibrio en Europa se mantiene a favor de la URSS y sus aliados, que han mejorado además su arsenal estratégico mediante la ampliación de su número de misiles móviles; cada mes, la Unión Soviética, pese a todos sus problemas económicos, sigue armando una división. De ahí el poco sentido que tiene el entusiasmo poco meditado por la inminencia de una supuesta solución de todos los contenciosos mundiales y el logro de la paz universal. (p. 345).

Estaba en las librerías de 1989 como novedad penetrante el profético libro de Tusell cuando cayó el Muro y ya no estaba, naturalmente, cuando a poco se hundió el comunismo, desaparecieron Gorbachov y la URSS, después de tascar la humillante derrota en Afganistán; el «arsenal estratégico» se repartía entre los diversos fragmentos de la llamada (no sé si todavía) Confederación de Estados Independientes, barría doña Violeta Chamorro a los sandinistas en las primeras elecciones libres de Nicaragua, volvían a imponerse democráticamente los antimarxistas en El Salvador, Rusia intentaba sobrevivir en el Nuevo Orden Mundial y al entregar Tusell su malhadado manuscrito a la imprenta terminaban la redacción de los suyos los señores Brzezinski, Keenan (bis) y Francis Fukuyama. Decididamente Tusell y el diario posmoderno de Madrid estaban condenados a la más estrecha colaboración.

Los sueños hechos realidad. Hoy mismo me llegan dos noticias calientes; Humberto Ortega abandona la jefatura del ejército nicaragüense; y la conjunción de don Leopoldo Calvo Sotelo y don Javier Tusell en la Fundación Ortega y Gasset ha desembocado, como estaba previsto, en el desahucio de la Fundación Ortega y Gasset, que después de tres sentencias contrarias debe abandonar el

inmueble de su sede. Que el señor Polanco, tras su reciente fichaje de Tusell para sus multimedios, ponga las suyas a remojar.

HISTORIAS DE PASTORES, LOBOS Y REBAÑOS

Para los cristianos de hoy mantener viva y eficaz esa fe que hemos recibido «en vasos frágiles» como decía San Pablo, es problema muy difícil, aunque tal vez menos difícil que en otros tiempos oscuros porque en toda la historia de la Iglesia, después de los tres primeros siglos, no hemos gozado de una sucesión de Papas tan eminentes como los del siglo XX, desde León XIII a Juan Pablo II. Habrán tenido, por supuesto sus equivocaciones y sus insuficiencias; pero hay ya entre ellos un santo canonizado (San Pío X) y otros canonizables. Como historiador creo también que el conjunto de los obispos del mundo es en nuestro siglo no solamente el mayor sino seguramente el mejor de cuantos han regido las iglesias locales desde el hundimiento general del Episcopado frente al terrible choque herético del siglo IV, cuando la Iglesia fue salvada, según vimos, por la conjunción de un puñado fantástico de grandes pastores y la intuición de la fe popular. La diferencia esencial entre la confesión católica y las protestantes es que los católicos contamos, del Papa para abajo, con una estructura de Magisterio capaz de preservarnos las fuentes de la fe junto a la memoria viva de Cristo y los apóstoles. Yo doy gracias a Dios de no haber vivido en épocas como el estallido del arrianismo en el siglo IV, la Iglesia de Hierro en el siglo X, cuando la superfurcia Marozia, «Domina Senatrix» de Roma, llegó a ser la amante de un Papa, la madre de otro y la abuela de otro. No sé cómo hubiera reaccionado ante la predicación simoníaca de las indulgencias en el siglo XVI, ni ante la proliferación del episcopado jansenista y masónico en el XVIII, ni ante las aberraciones anticulturales de la Iglesia en el XIX. Gracias a Dios nuestro tiempo es el de León XIII y Pío X y Benedicto XV y Pío XI y Pío XII y , por qué no, Juan XXIII y Pablo VI y los dos Juan Pablos. Voy a lamentar dolorosa y acerbamente algunos aspectos de algunos de ellos; pero incluso ellos forman parte del admirable conjunto, auténticamente pontifical, de nuestro siglo.

Algo parecido cabría decir sobre los cardenales y obispos. He conocido personalmente, más o menos de cerca, a unos doscientos en todo el mundo y de ninguno de ellos, ni de otros que yo sepa, puede decirse con verdad que es un sinvergüenza, como consta de un famoso cardenal secretario de Estado en el siglo anterior (Antonelli) y de innumerables prelados corruptos, simoníacos o indignos en la Edad Media, en el Renacimiento y en el siglo XVIII. El plano episcopal, sin embargo, no lo veo tan iluminado, ni mucho menos, como el pontificio. Y no digamos el plano de los religiosos, que como acabamos de ver en los adictos a Wiracocha, presenta en nuestro tiempo síntomas cerriles de relajación, más en los varones que entre las monjas; y entre los sacerdotes seculares, entre quienes el porcentaje de indignos y corruptos, aunque sólo pueda sospecharse por lejanas aproximaciones, es terriblemente alarmante, aunque no llegue al de otras épocas mucho

más negras y se redima con testimonios colectivos de martirio como el de España, el de México, el de China y tantos otros.

Esto no significa que para un cristiano de filas, como es el autor de este libro, mantener su fe durante los dos últimos tercios del siglo XX haya sido cosa de niños, ni mucho menos. Voy a exponer en este Pórtico, y en el libro, algunos casos, con tanto respeto como sinceridad.

10.— Los obispos de España dieron entre 1936 y 1939 altísimo testimonio de su fe al entregar su vida por ella en trece casos, lo mismo que ocho mil de sus sacerdotes y religiosos. Para mí ese holocausto es uno de los cimientos vivos de mi fe. He conocido luego, como dije, a muchos obispos de España, y de casi todos ellos guardo un recuerdo ejemplar. Todos los obispos de España menos tres (y éstos por causas humanamente explicables, no por deserción) firmaron el 1 de julio de 1937 una importantísima Carta Colectiva en que la Iglesia española, seguida inmediatamente por la Iglesia universal (con excepciones muy aisladas y sospechosas) tomó partido a favor de quienes la habían salvado de la aniquilación y contra los promotores de esa aniquilación.

Entonces ¿por qué desde esa Carta los obispos de España no se han pronunciado jamás sobre el marxismo ni sobre el comunismo?. No recuerdo ni siquiera excepciones individuales; pero un día de 1986 un nutrido grupo de obispos colombianos me hizo en el palacio arzobispal de Bogotá esa misma pregunta, a la que responderé en este libro y el siguiente. Más aún, ¿por qué la Conferencia episcopal española es la única del mundo que no se ha pronunciado desde 1937 sobre el marxismo, cuando el marxismo ha sido en España, desde los años sesenta, un peligro mortal para el clero, los religiosos y el pueblo de España?. La respuesta vendrá por el mismo camino de la anterior: la politización absurda de la Iglesia española (impulsada, desde luego, por el Vaticano de Pablo VI) desvió a los pastores de España de esa obligación orientadora y primordial.

11.— Los demás episcopados de Europa y el resto del mundo no han caído en tan lamentable abstención pero las más altas jerarquías de la Iglesia de Francia se sintieron obligadas, hace pocos años, a comunicar una dramática confesión, cuando acababa de caer el Muro, todo hay que decirlo.

Monseñor Albert Decourtray, presidente de la Conferencia Episcopal francesa y monseñor Lustiguer, arzobispo de París, han considerado oportuno abrir el debate nacional y continental sobre las relaciones de algunos miembros de la Iglesia católica con el marxismo, estimando que algunos obispos han jugado un papel cómplice y preguntándose en qué medida todo Occidente ha apoyado una cierta connivencia con esa ideología... «Todo Occidente —dice el hoy cardenal Lustiguer— ha sido cómplice del marxismo. (Monseñor Decourtray había reconocido que algunos obispos de Francia hablaron muy claro sobre ese problema, lo que no siempre fue del gusto de todo el mundo). No sólo algunos obispos franceses sostuvieron una connivencia evidente con el marxismo. Muchos medios intelectuales occidentales sostuvieron la misma connivencia. Recordemos, ahora que nos sorprendemos con los errores del totalitarismo, que nosotros también hemos sido cómplices, desde antes de la guerra, defendiendo una formidable mentira, comparando el ideal de la generosidad con lo que no es más que una forma de totalitaris-

mo». El arzobispo de París señalaba expresamente la desviación de los obispos que fueron compañeros de viaje de la «Action Catholique Ouvrière» entre 1965 y 1975.

(ABC 7.1.1990 p. 57).

Naturalmente luego vinieron protestas, puntualizaciones y desmentidos. Pero en este libro seguiré siempre la norma metodológica de atenerme a la primera declaración comprobada de un personaje eclesiástico, sin atender a las correcciones de estilo que suelen aparecer después para templar gaitas.

12.— Discutiremos en este libro varias actuaciones episcopales, no faltaba más. Pero en este Pórtico quisiera apuntar algunas de un obispo español muy importante y significativo, monseñor Fernando Sebastián Aguilar, distinguido teólogo claretiano y la cita se debe a una razón: el actual vicepresidente de la Conferencia episcopal y discutido arzobispo de Pamplona (hombre ejemplar en su comportamiento privado) es un paradigma de prelado político en una Iglesia de España donde la politización ha sido, desde el Concilio, algo parecido a un cáncer.

Monseñor Sebastián, de quien daremos más detalles en el libro, orientó catastróficamente al diario de los obispos, el «Ya» de Madrid, hasta hundirlo en el oportunismo y la hipocresía; echaba de los medios de comunicación de la Iglesia a periodistas católicos (Alejo García, Carlos Dávila, Ramón Pi y el autor de este libro) mientras mantenía a otros que defendían el aborto, y encima por inicuas presiones de Alfonso Guerra; incurrió en el disparate de hacer campaña contra el cardenal Suquía en la misma mañana de su elección como presidente de la Conferencia episcopal, y a través de la Radio Nacional socialista; afirmó a mediados de octubre de 1986 en la COPE, red de emisoras de la Iglesia, algo que anoté con estas palabras: «En esta legislatura socialista se han hecho muchas cosas. Nos quedan algunos temas pendientes: enseñanza, aborto, divorcio...». Algunos temas pendientes.

En su libro *Nueva evangelización* (Madrid, ediciones Encuentro, 1991) perdona la vida a los católicos tradicionales (aunque se le olvida añadir que no se puede ser católico sin ser tradicional, ya que la tradición es fuente de fe) en la p. 43; anuncia que la Iglesia española tendrá que articular dos tipos de pastoral, la tradicional y la nueva; pero cuando trata de definir lo que es la nueva evangelización, problema al que teóricamente se refiere todo el libro, resulta que no sabe decirnos una palabra:

No es posible hacer un programa preciso y concreto de lo que tiene que ser y cómo tiene que desarrollarse esta nueva evangelización. Tenemos que reconocer que no sabemos muy bien cómo ha de llevarse a cabo una tarea de evangelización intensiva en un país des cristianizado. (p.57).

Pues si el señor arzobispo vicepresidente no sabe cómo organizar la nueva evangelización, ¿por qué escribe un libro sobre ella?.

Monseñor Sebastián, me parece, ha intentado una carrera política más que pastoral en la Iglesia española. Pasaba por notorio enemigo del Opus Dei y mucho más próximo al vacilante Pablo VI que al clarísimo Juan Pablo II pero al ver que pintaban bastos se ha convertido a la nueva orientación vaticana. Hasta la próxima.

El segundo general de los jesuitas y lumbrera de Trento, Diego Laínez, decía a veces *Timeo plebem, etiam episcoporum*. (Temo a la chusma aunque sea de obispos). Como cristiano de filas yo temo mucho más en el siglo XX a la vocación

política individual de algunos obispos, como monseñor Sebastián o su original amigo el obispo poeta del Brasil, monseñor Casaldáliga.

LAS DIVISIONES DEL PAPA: EL OBJETIVO MÉXICO

El antiguo seminarista ortodoxo de Georgia y máximo criminal de la Historia, José Stalin, asombró a sus altos interlocutores en la Conferencia de Yalta, que le hablaban de la influencia moral del Papa en la postguerra que allí se cocinaba, con una pregunta famosa: ¿Y cuántas divisiones tiene el Papa?. La verdad que los últimos batallones del Papa fueron denotados en la batalla de Castelfidardo poco antes de que sus vencedores italianos aplastaran a la Guardia Suiza en la Porta Pia en 1870. Pero Stalin no podía ni imaginar que cuarenta y cuatro años después de su pregunta las divisiones del Papa actuarían como ariete para derribar el Muro de Berlín y destruir al Imperio de Stalin. Esto significa que en nuestro libro tendremos que atender a las relaciones entre la Iglesia y la estrategia.

13.— Como veremos, Fidel Castro, alfil de la estrategia marxista para América y Africa (marxista-leninista, es decir chinosoviética) había definido en 1972 como pieza clave para esa estrategia «la alianza de cristianos y marxistas». En 1986 mantenía la misma propuesta al declarar ante tres teólogos de la liberación —los brasileños Leonardo Boff y fray Betto, el obispo hispano-brasileño Pedro Casaldáliga— lo siguiente:

La teología de ustedes ayuda a la transformación de América Latina más que millones de libros sobre marxismo.

(Pedro Casaldáliga CMF *Nicaragua, combate y profecía* Madrid, Ayuso, 1986, p. 134).

14.— En ese mismo año 1986 el presidente Ronald Reagan, aliado del Papa contra el Imperio del Mal, (la expresión de Reagan que más molestó al frente pro-soviético) demostró ser mucho mejor profeta que los citados posmodernos al fijar el 17 de marzo de ese año ante toda la nación el objetivo México como supremo para la estrategia marxista-leninista en el Caribe:

Debo hablaros esta noche acerca del peligro creciente en la América Central que amenaza la seguridad de los Estados Unidos. Este peligro no desaparece: empeorará y empeorará mucho más si no actuamos ahora.

Hablo de Nicaragua, aliado soviético en el continente americano, a sólo dos horas de vuelo de nuestras fronteras. Con más de mil millones de dólares de ayuda del bloque soviético, el gobierno comunista de Nicaragua ha lanzado una campaña destinada a subvertir y derrocar a sus vecinos democráticos.

Los soviéticos y los cubanos, utilizando Nicaragua como base, se han convertido en la potencia dominante en este corredor vital entre la América del Norte y la América del Sur. Afincados allí están en situación de amenazar al canal de Panamá, ejercer interdicción en nuestras vías marítimas vitales del Caribe y últimamente actuar contra México. Si ocurriera esto, los pueblos latinos desesperados por millones huirían hacia el Norte, a las ciudades de la

región meridional de Estados Unidos o a donde quedara alguna esperanza de libertad.

Hay un viejo lema comunista que los sandinistas han dejado claro que persiguen: el camino a la victoria pasa a través de México.

Continúa Reagan su revelación de la estrategia cubano-soviética en el Caribe; de Nicaragua a El Salvador —donde la gran ofensiva clerical-roja estalló en 1989— y de allí a México, donde la teología de la liberación con sus aliados izquierdistas y terroristas han organizado la desesperada pero peligrosísima rebelión de Chiapas.

En su momento reproduciremos, por su trascendencia, el discurso íntegro y profético de Reagan en 1986. Ahora nos limitamos a recordar su señalamiento del objetivo México, que fue considerado entonces por la izquierda progresista española como un invento del «fantoche rábico» hasta que ahora mismo el ministro de Asuntos Exteriores, Javier Solana «reconoce la presencia de grupos etarras en México» según ABC del 22.2.95, p. 25.

(Discurso de Reagan en ABC, 21.3.1986 p. 34).

MASONERÍA E INTERNACIONAL SOCIALISTA

15.— La revista católica internacional *30 Giorni* insiste lúcidamente, desde hace varios años, en la lucha dramática que se desarrolla silenciosamente en la Europa oriental liberada del imperio soviético (incluida la propia Rusia) entre el espíritu cristiano que impulsa al Papa Juan Pablo II y el espíritu masónico. En este libro hemos de prestar suma atención a la Masonería por su influencia en Europa y América, que muchas veces ha sido determinante desde el siglo XVIII e incluso ha conseguido a veces infiltrarse en medios de la Iglesia Católica.

La Masonería fue, desde su reconversión a comienzos del siglo XVIII, enemiga mortal de la Iglesia Católica, que la ha condenado reiteradamente. Ahora la situación es bastante confusa, pero se aclara si establecemos, como creo haber hecho en mi libro de 1994 *El triple secreto de la Masonería* (Ed. Fénix) que la Masonería es una forma moderna de la Gnosis, es decir, un rebrote del paganismo en nuestro tiempo. Y precisamente en su esencia secularizadora coincide, y en ocasiones se identifica, con otra gran línea de fuerza actual, la Internacional Socialista, el marxismo relativamente descafeinado que proviene del mismo Marx y fue reactivado dentro de la estrategia antisoviética por los Estados Unidos y sus aliados los socialistas alemanes en 1951, sobre la base doctrinal de la Escuela de Frankfurt, como estudiaremos detenidamente en este libro.

La conjunción de Masonería e Internacional Socialista queda demostrada, por ejemplo, en el testimonio de una alta personalidad francesa que pertenece a las dos instituciones, el ex-Gran Maestre y líder socialista Jacques Mitterrand, primo del nefasto ex-presidente de Francia. La gran revista de centro-derecha *Le Point* señaló esa identificación en su número del 9 de diciembre de 1985 pero J. Mitterrand se había adelantado en su libro *La politique des Francmaçons*, publicado en París por Roblot en 1983 y pronto misteriosamente retirado de las librerías.

En su p. 24 dice: **La francmasonería se despega a la vez del cristianismo, del que se quiere alejar y del marxismo, al que sin embargo se acerca.** Jacques Mitterrand ataca al Concilio Vaticano II con la misma implacable ferocidad con que atacaron sus predecesores, los masones de la izquierda europea del siglo XIX, al Concilio Vaticano I.

El objetivo de la secularización total, que ideólogos socialistas como Ignacio Sotelo señalan, con razón, como suprema cifra de la Ilustración y la Modernidad, es una de las constantes ideológicas del diario *El País*, que en cierto sentido actúa como órgano español de la Masonería y la Internacional Socialista. Podría aducir aquí docenas de ejemplos pero baste con citar uno muy explícito: el editorial fundido en el plomo de siempre, *Transición religiosa* publicado el 9 de mayo de 1994 p. 14.

Por otra parte ya he subrayado en el número 3 de este Pórtico la identidad —a confesión de parte— entre la Masonería del siglo XX y el Partido Revolucionario Institucional de México (que todavía gobierna en aquella República, por más de setenta años) y que está adscrito como observador a la Internacional Socialista.

JESUITAS: LA «DESINTEGRACIÓN DEL EJÉRCITO»

Esta frase no es una descripción de la extrema derecha contra la orientación anti-ignaciana de la Compañía de Jesús, que incubada desde dos décadas antes reventó a partir de la elección del lamentable padre General Pedro Arrupe en 1965. Esa frase es un desahogo del Papa Pablo VI ante tres obispos españoles, como demostraré oportunamente con un testimonio escrito y seguro. Mi libro de 1986 *Jesuitas, Iglesia y marxismo* fue una denuncia documentada que alcanzó notable resonancia en España, en Roma, en Europa y en América (Barcelona, ed. Plaza y Janés) y que, completamente agotado desde hace muchos años, refundo y amplío en el presente libro con mucha mayor documentación y perspectiva, aunque con todas sus tesis reconfirmadas. Un sector de los jesuitas, con la tolerancia e incluso el impulso de los Superiores, han contribuido de forma decisiva a la fundamentación teórica y la expansión revolucionaria de la teología de la liberación y en vez de actuar como «caballería ligera del Papa» según la frase y el espíritu de su fundador, se han convertido en acerba oposición a la Santa Sede, como los propios Papas, desde Pablo VI, se han hartado de denunciar.

Por denunciar y probar ese hecho capital en la historia de la Iglesia tuve que emprender a cuerpo limpio y sin más defensa que mi razón y mi soledad (ayudada por la comprensión de miles de personas, incluidos muchos jesuitas) una dura lucha contra el silencio y otras maniobras peores de mis adversarios, que sin embargo no se han atrevido a rebatir una sola de mis tesis. Con el presente libro comprobarán que su torpe táctica les ha salido al revés. Cuando presenté a Editorial Planeta el original del libro recién citado me lo rechazaron —lo tengo por escrito— salvo si accedía a suprimir el capítulo sobre la Compañía de Jesús. Naturalmente no accedí ante ese acto de guerra sucia, que no fue inspirado precisamente por esa editorial. En el presente libro el análisis histórico de la actuación de

los jesuitas es un asunto vertebral, que contiene también factores positivos y del que adelanto los rasgos siguientes:

16.– La misión de los jesuitas en el Tercer Mundo es crear el conflicto. Somos el único grupo poderoso del mundo que lo hace.

(César Jerez, SJ. jesuita marxista y provincial de Centroamérica en años decisivos, 1876-1982, en una reunión de jesuitas celebrada en Boston, cfr. *New England Jesuit News*, abril de 1973).

17.– Son los comunistas y no los jesuitas quienes están ganando la batalla al ateísmo.

(Igor Bonchkovski en *Tiempos Nuevos*, n.40, Moscú 1975)

18.– Así la planificación nacional de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos debería, tras el ejemplo de China, convertirse en una planificación internacional. Hacia la convergencia de problemas en todas las zonas del mundo en torno a un tema único: la constitución, en diferentes tiempos y formas, de una sociedad mundial comunista.

(Este texto inconcebible, auténtico programa marxista para la actuación mundial de la Compañía de Jesús, fue propuesto por un grupo de jesuitas holandeses –en colaboración internacional con otros jesuitas revolucionarios– y publicado para debate interno en la revista oficial de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos, *National Jesuit News*, abril 1972.)

19.– El marxismo proporciona una comprensión científica de los mecanismos de opresión en los niveles mundial, local y nacional; ofrece la visión de un nuevo mundo que debe ser construido como una sociedad socialista, primer paso hacia una sociedad sin clases, donde la fraternidad genuina pueda ser esperanzadamente posible y por la cual merece la pena sacrificarlo todo.

(Declaración de la Asociación Teológica de la India, en la revista *Vidyajyoti*, de la Facultad teológica de los jesuitas en Delhi, abril 1986).

20.– La rebelión de los jesuitas ha afectado a casi todo el resto de las órdenes y congregaciones religiosas, por el prestigio y el influjo de la que se consideraba como primera orden de la Iglesia católica. Esa rebelión ha devastado a algunas congregaciones femeninas, que en muchos casos aún no se han caído de la burra, dicho sea con el máximo respeto. Por supuesto que la crisis de los religiosos no se ha debido sólo al influjo de la desintegración jesuítica; los fermentos de la degradación han surgido en cada agrupación por el contacto con lo que antes se llamaba «el mundo» y ahora es, según parece, un atractivo espejismo a seguir, sin que el papel de los otros dos enemigos tradicionales, el demonio y la carne, pueda despreciarse. Han sido especialmente notorias las rebeliones de franciscanos y carmelitas descalzos. Varios conventos carmelitanos, guiados por la Madre Maravillas, quisieron conservar el espíritu de Santa Teresa y recabaron de la Santa Sede unas Constituciones de estricta observancia, que sentaron como un tiro a los superiores de los Carmelitas varones, deseosos de seguir manteniendo bajo su tradicional férula a las monjas observantes. Los tales superiores reclamaron ante la Santa Sede con las siguientes cajas destempladas:

El capítulo sobre la clausura (en las nuevas Constituciones para las hijas de Santa Teresa, dictadas por la Santa Sede) **es impresentable teológica, religiosa y**

humanamente hablando. Lo presiden el miedo, la sospecha y unos condicionamientos del siglo XVI.

(Carta de los provinciales Carmelitas Descalzos de España y Portugal al cardenal Hamer, prefecto de la Sagrada Congregación de Religiosos, que les había enviado el proyecto, 10 de marzo de 1987, ABC del 25 de abril p. 73)

CHERCHEZ LA FEMME: EL REGRESO DE EVA

No deseo trivializar una historia de tal trascendencia, ni convertir estos capítulos sobre la lucha perenne entre la luz y las tinieblas en un libro picante construido sobre secretos de alcoba, ni siquiera con el insigne precedente del *Decameron* que puede ilustrar los capiteles para una columnata histórica sobre la Iglesia bajomedieval.

Pero las cosas son así y si el primer libro de la Biblia, nada menos, se abre con la emboscada que entre Eva, la primera mujer, y la serpiente le montaron al confiado Adán, tengo que dar cuenta, desde el Pórtico de este libro, de cómo han acabado varios personajes esenciales de la teología progresista y liberacionista a manos, o entre los brazos, de sorprendentes teólogas, escritoras, artistas o simples aficionadas, ya que no quiero incurrir en la descortesía de considerarlas como profesionales. Comprendo que estos adelantos y estos relatos, debidamente documentados, contribuirán a la amenidad de este libro pero nadie se ha atrevido a prohibir la amenidad como aliciente de la Historia. La galería de episodios es nutridísima; selecciono para el Pórtico los siguientes. Aquí reaparecen, y con vigor insospechado, los jesuitas; aunque no como tales sino simplemente como hombres. Y que conste que presento estos episodios con los inevitables rasgos de humor objetivo pero también con una comprensión humana que, créanselo o no mis lectores, es inmensa. La intención de este epígrafe consiste en mostrar que (como ha sucedido en casos más graves del mundo intelectual, desde Rousseau a Sartre) cabe sospechar sobre el magisterio de altos pensadores que luego en su vida privada caen en deslices menos solemnes que su magisterio. Ante esos deslices no ocultaré mi humana comprensión, pero contemplaré a esos grandes figurones con una punta de escepticismo.

21- La galería debe abrirse con un precursor del movimiento liberacionista que por fin ha decidido liberarse; dom Giovanni Franzoni, el famoso abad benedictino de San Pablo extramuros, sobre el que Juan Arias traza unos deliciosos apuntes biográficos en *El País* (17.7.1990 p. 26). El abad ofició, en los años sesenta y setenta, como adelantado de las comunidades de base y le teología de la liberación y formó en Roma un bullicioso trío contestatario con el profesor de la Universidad Pontificia Salesiana Giulio Girardi y el profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana y jesuita español José María Díez Alegría. (Este dato no lo facilita Arias quien sin embargo afirma, no sin razón, que en su época de más ruido, dom Franzoni «era el eclesiástico de más peso en Roma después del Papa»). Midió por hectáreas el conjunto de jardines de que disfrutaban los religiosos de Roma y pro-

puso que se entregaran para recreo de los niños de las barriadas pobres más próximas. Declaró la libertad de conciencia católica ante el aborto, fue suspendido *a divinis* por la Santa Sede y publicó en 1976 su afiliación al partido comunista, con el que coqueteaban por entonces los otros dos miembros del trío. Estos fueron los comienzos.

Y este es el final: Ahora de repente se ha sabido que el ex-abad acaba de contraer matrimonio con una japonesa atea en la embajada italiana de Tokio.

«Ella no es creyente, ha explicado el ex-abad, y yo debo respetarla». Por lo que se refiere a la sexualidad, Franzoni ha comentado que en el convento se compensa con la solidaridad común y con la fraternidad, pero que en realidad «la sexualidad es un enriquecimiento total de la persona». Y continúa: «Yo me encuentro en un mundo nuevo, de atención, respetuoso, tolerante, comunicativo. Quiero explorar ese mundo con ímpetu juvenil, con la esperanza de no ser derrotado».

Ni que decir tiene que esperamos con impaciencia que la Comunidad de cristianos de base de San Pablo comunique oficialmente cuanto antes los resultados de la exploración.

22.— El padre Leonardo Boff OFM fue, en los años ochenta, el portavoz más deslumbrante de la teología de la liberación. Nos ocuparemos de él en estos libros como se merece. Una de las razones que me impulsó hace doce años a estudiar ese movimiento fueron los alardes de Boff, que se hizo con la gran editorial de los franciscanos en Brasil *Vozes*, publicaba libros de gran éxito entre la clerigalla y el monjío liberacionista, acudía a la llamada de la Santa Sede envuelto en el resplandor de la gran prensa «progresista» entre declaraciones de que iba a enfrentarse con la Inquisición (fue durante meses y meses el héroe «religioso» de *El País*) y desafiaba todos los requerimientos de Roma para que renunciara a tan espectaculares expansiones de cristianismo marxista; porque el franciscano brasileño era una de las grandes pruebas vivientes de que la teología de la liberación no se concibe sin el marxismo.

Las sociedades socialistas —decía emocionado a su regreso de un viaje a Moscú, dos años antes de la caída del Muro y con una capacidad analítica envidiable— **son muy éticas, limpias física y moralmente.** «(ABC 16.8.1987 p. 45). Pero al fin las presiones de la Santa Sede privaron al teólogo rebelde y locuaz de su cátedra, de sus altavoces institucionales y del apoyo que encontraba en medios «progresistas» de su propia orden. Cayó el ídolo, pero con una caída espectacular en varios tiempos. En abril de 1991, recién expulsado de sus plataformas religiosas, Boff dirigió una carta a su superior general en la que ponía verde a su gran enemigo, el cardenal Ratzinger. He aquí alguna de sus perlas:

Han conseguido matarme la esperanza, lo que es peor que perder la fe. Yo desisto. El Gobierno general y el Santo Oficio ha vencido... Por lo que a mí respecta esperaba un poco más de respeto y consideración a mis canas y hacia mis 22 años de ministerio teológico. Debo ser humilde porque es una virtud. Pero no acepto la humillación porque es pecado... Roma es un Moloch que pide sacrificios. Crea siempre más víctimas de la violencia simbólica prácticamente en cada país. El bien más escaso de la Iglesia es la verdad. Se tiene miedo a la verdad de las cosas... y se tiene miedo del Dios de la vida, de los

pobres, de los humillados y de los ofendidos que no aceptan la dominación de ningún tipo y que habían descubierto a la Iglesia como abogada y aliada de sus causas ..La intervención es un acto de violencia. Esta violencia corta la libertad y cuando se corta la libertad se sofoca en parte el Espíritu... Y si no hay Espíritu del Señor, ¿que tipo de Iglesia del Señor o del Espíritu puede haber, Iglesia símbolo, signo de unión, o Iglesia del diablo, símbolo de división?.

Así que la Iglesia que le condenaba era del diablo, nos dice uno de los teólogos que más han trabajado por la división de la Iglesia, por la tesis de las Dos Iglesias. Menos mal que se remite al tribunal de los siglos: **La última palabra no será de quien usa el poder para matar esperanza y sofocar el Espíritu, sino de la Historia».** (Crónica de Peru Egurbide en *El País*, 25 de septiembre de 1991, p. 21).

La caída sólo había empezado. Leonardo Boff nos ha ofrecido desde entonces actos y testimonios muy esclarecedores para ese juicio de la Historia que invoca. El 9 de agosto de 1992 nos brindaba una maravilla:

Boff quiere tener un hijo. El teólogo brasileño Leonardo Boff, que abandonó el sacerdocio hace dos meses, declaró que tiene vocación para la paternidad y desea tener un hijo, pero que no se propone casarse. En declaraciones a un programa de televisión, Boff explicó que salió de la Iglesia católica para llevar adelante su proyecto personal de vida y verse libre de las presiones del Vaticano, de la orden franciscana y del ala conservadora de la Iglesia brasileña. Boff, de 53 años, dijo que su verdadero nombre es Genesio Darci y que adoptó el de Leonardo cuando abrazó el sacerdocio. Abandonados los hábitos continuará llamándose Leonardo, pues su verdadero nombre no le gusta. «Voy a hacerme bautizar otra vez, pero será por los amigos, con mucha agua y arena, en alguna linda playa cerca de Río». (*El País* 9 de agosto de 1992). Poco después (ibid. 23 de agosto) Leonardo Boff desmentía la anterior noticia y culpaba a «la derecha» de difundirla. Ya he dicho que en este libro me atengo a las primeras declaraciones, no a los desmentidos tardíos; pero unas semanas antes del anuncio bautismal en la playa de Ipanema o alguna de sus vecinas, el cardenal secretario de Estado, Angelo Sodano, no recataba su indignación contra el detonante teólogo.

El secretario de Estado...equiparó ayer la renuncia al sacerdocio de Leonardo Boff...con la traición de Judas a Jesucristo. (*El País*, 30.6.1992 p. 21).

Nos habían hablado de que Leonardo Boff quería tener un hijo sin casarse y naturalmente sospechamos que tenía un hermoso lío pero desconocíamos el nombre y la condición de la agraciada. A fines de noviembre del año siguiente salimos de dudas. Boff se desmentía a sí mismo, declaró que pensaba casarse y reveló el nombre de su enamorada.

Leonardo Boff, exsacerdote y exfranciscano, polémico teólogo de la más radical teología de la liberación, lleva años manteniendo una relación sentimental con una mujer de cincuenta años, brasileña, teóloga, divorciada y madre de seis niños. La relación dura desde hace doce años, según ha reconocido el propio Boff al diario brasileño «A Folha de Sao Paulo». La compañera sentimental del ex sacerdote se llama Marcia Monteiro da Silva y se conocieron en la Universidad de Petrópolis, donde Boff ha impartido clases de teología desde hace más de veinte años. Boff ha afirmado también que va a

pedirle al Papa que acelere su proceso de reducción al estado laical, que ya está en curso, con el fin de regularizar su situación con la señora Monteiro. A la vez ha declarado que para él «estar enamorado ha sido todo un descubrimiento».

La noticia (ABC 28.11.93 p. 96) recuerda las veces que Boff había desmentido la existencia de una «relación sentimental». Y la identificación que hizo en la revista cubana «Bohemia» (marzo de 1992) de la Cuba de Castro con el Reino de Dios en la tierra.

Tres días antes de la noticia anterior Boff volvía a mostrarse inasequible al desaliento. Desde su nueva cátedra en la universidad provincial de Río de Janeiro el teólogo rebelde presentaba un libro nuevo, (muy poco difundido) para exponer una «teología verde», título muy apropiado dada su relación sentimental con la teóloga. Explicó su contenido ostentando una alianza de madera y se mostró muy seguro de que el hundimiento del marxismo no afectaba a la teología de la liberación. Profirió muchas tonterías más pero, privado ya de su morbo por su salida de la Iglesia me temo que no volverá muchas veces a ser noticia aunque sin duda lo intentará, por más que el cuidado de seis niños le mantendrá en adelante algo más ocupado. (cfr. *El País* 8.11.1993 p. 25).

Pese a que Boff ha abandonado pública y notoriamente a la Iglesia, en las librerías religiosas (por ejemplo la famosísima «Parroquial» de México) y en el Centro Javier de los jesuitas de esa misma ciudad se venden, con amplio despliegue, las obras antiguas y recientes del original ex-teólogo de la liberación, un verde en todos los sentidos, ecológicos y escabrosos, del término.

23.— Que conste que no sólo no critico sino que agradezco muy seriamente a los teólogos todos estos escarceos, que confieren, como puede comprender el lector, una amenidad irresistible a lo que sin ellos podría convertirse en un ladrillo de crítica histórico-religiosa. Además los dos casos anteriores parecen ya apuntar una hipótesis: algunos destacadísimos teólogos progresistas se enamoran de algunas teólogas, con lo que demuestran un ejemplar sentido del corporativismo. La hipótesis tal vez avance hasta convertirse en tesis con los dos casos siguientes.

El primero es el de Fede. Que un teólogo de indudable importancia —jesuita y decano de la Facultad de teología en la Universidad Pontificia Comillas que los jesuitas regentan en Madrid— sea conocido generalmente por «Fede» en los ambientes clericales de la capital ya me parece bastante sintomático. Me refiero al padre Federico Pastor, quien a mediados de agosto de 1988 desempeñaba sus funciones docentes en esa Universidad y en la UCA salvadoreña, donde participaba en un Centro de Reflexión Teológica, según la *Revista Latinoamericana de Teología* (editada por ese Centro) en la que publicó un artículo extenso (número 14, 1988, p. 145s) sobre la aportación desde San Pablo a la teología de la liberación. En la dirección de esa revista se reunía la flor y nata del liberacionismo: los padres Ellacuría, Sobrino, Cardenal, Boff, González Faus, Gustavo Gutiérrez, Segundo, Muñoz y el teólogo seglar E. Dussel.

Unos meses antes de la caída del Muro el padre Fede firmaba junto a otros sesenta y un teólogos españoles de extrema izquierda (nuestra flor y nata doméstica del ramo) un manifiesto en que criticaban al Vaticano por **actuaciones discriminatorias y autoritarias** en solidaridad con la llamada «Declaración de

Colonia» suscrita el 5 de enero anterior por alrededor de doscientos profesores de teología de países centroeuropeos. Parte de los firmantes españoles pertenecían a dos originales «colectivos»: la Asociación de Teólogos Laicos y el Grupo de Mujeres Teólogas de Madrid. Entre los firmantes figuraba en pleno el equipo teológico habitual y el documento fue transcrito por el portavoz habitual de tales encuentros, es decir «El País» (19.4.89 p. 32). Pero el ABC añadía a la noticia, más resumida, una nota picante, toda una perla. (20.4.89 p. 66).

Otra cosa se comentaba ayer en altas instancias de la Conferencia (episcopal): muchos de los firmantes, la gran mayoría, son absolutos desconocidos. De los demás, una buena parte se encuentra en estado de excomunión —han sido sacerdotes, ahora se han secularizado— con lo que sus protestas se tiñen de un tono de agresividad. Más patente y doloroso es el caso de un jesuita que está en etapa de reducción al estado laical después de haber ocupado cargos importantes en su orden y que ahora firma un documento contra la Iglesia en unión de la señora con la que está viviendo.

Era Fede, unido sentimentalmente con una distinguida alumna (centroeuropea por más señas) que había escuchado con gran interés sus liberadoras lecciones de teología en la Universidad Comillas de Madrid.

24.— La tesis de la relación sentimental entre el teólogo y la teóloga alcanza su colmo de la espectacularidad y el morbo en un caso que nunca nos hubiéramos atrevido a sospechar: el caso Karl Rahner, Dios nos valga.

El jesuita Karl Rahner era considerado por muchas personas serias como el primer teólogo del siglo XX que, en contraste con los dos siglos anteriores ha enmarcado, como veremos, una nueva edad de oro de la teología. (En mi modestísima opinión el oro ha sido demasiadas veces oropel pero no es ésta la imagen común.)

Karl Rahner fue perito del Concilio designado por Juan XXIII, lumbrera del Concilio según sus adeptos después y antes de desplegar una formidable actividad en lecciones y publicaciones teológicas. Será uno de los principales personajes de este libro. Cuando los jesuitas españoles editaron recientemente la excelente síntesis histórica de su orden escrita por el padre Bangert le añadieron un final rojo-rosa y una portada fantástica en que el centro de tan espléndida historia no lo ocupaba san Ignacio de Loyola sino el padre Karl Rahner, que por cierto falleció en 1984, después de haber firmado (no sé si alguien le guió un poco la mano, dado su estado de salud) una protesta al Papa Juan Pablo II por su primera condena a la teología de la liberación. En todo caso el padre Rahner fue el profeta, maestro y guía del progresismo teológico universal. Ya hablaremos de él, con tanta decisión como modestia.

Por eso la sorpresa fue mayúscula cuando en pleno mes de julio de 1994 apareció en Alemania un libro que ostentaba en su portada la foto de Karl Rahner junto a la de la autora, Luise Rinser, una dama de ochenta y tres años, escritora famosa de temas políticos, ecologistas y también religiosos por lo que al menos *lato sensu* puede considerarse como teóloga, dada la reciente devaluación del término, con el que se calza más de un aficionado. Tengo sobre la mesa el libro, titulado *Gratwanderung* (algo así como *Vagabundeo por la cresta*) cuyo subtítulo es «Cartas de la amistad con Karl Rahner 1962-1984» es decir desde que el teólogo fue nombrado perito del Concilio Vaticano II hasta que murió. La partícipe de lo que las novelas

francesas púdicas llamaban en los años treinta *amitié amoureuse* y los jesuitas progres de nuestro tiempo han tipificado con escasa originalidad como tercera vía (uno de ellos me lo describió en 1973 como «contacto íntimo con una mujer sin llegar al coito» a lo que yo, asombrado, repliqué que podría hablarse mejor de la teología del magreo; recuerdo que se lo conté, muerto de risa, al almirante Carrero y éste a Franco, cuyo asombro fue muy superior al mío porque conocían menos que yo a los personajes) ... recupero el hilo; la tal partícipe vive en una casita montañesa de Italia y ha pretendido hacerse con unos marcos al publicar esta correspondencia, porque Rahner es todo un mito del siglo XX en Alemania. Los jesuitas consintieron a regañadientes en la publicación de las cartas de ella (que realmente eran de Rahner) pero se cerraron en banda y consiguieron que no se publicaran las cartas del teólogo (que en realidad son de su amiga íntima). Lo más divertido es que esta prohibición la impusieron «en nombre de la libertad de expresión».

Hablaré en su momento del libro, esmaltado con preciosas fotos de la pareja. En las cartas de Luise se traslucen muchas cosas de Rahner. Quinientos teólogos americanos declararon en 1978 que Rahner ejercía una influencia en sus trabajos superior a la Martín Lutero o San Agustín. Muchas de sus cartas a la dama ecologista se escribieron precisamente durante el Concilio Según ella Rahner no mostró inconveniente en que ella publicase algún día las cartas de los dos. Entre las perlas afectivas que se pueden recoger en el citado libro selecciono las siguientes:

Estoy aterrada de que me ames con tanta pasión.

Pecesito, no comas demasiado, porque si no no me gustarás más.

Desde el momento en que has conocido el amor lo mismo que el dolor te has hecho más grande.

La escritora añade sugestivos dibujos de pececitos y casitas a sus cartas, que se reproducen en la edición citada. Ella le llamaba «teólogo astronauta» y describe con cierto morbo su primer encuentro con él en El Oso Gris, un restaurante de Innsbruck, donde la recoleta plaza que se abre a la facultad teológica de los jesuitas lleva hoy el nombre de Karl Rahner. «Yo, jovencita, pensaba en lo que harías si apoyaba mi mano en la tuya. Pero naturalmente no lo hice».

El escándalo, que seguramente no fue ajeno a la promoción del libro, estaba servido y la prensa alemana, norteamericana y española («El País», naturalmente) entraron al trapo con todo entusiasmo. En espera de que las cartas amorosas de Luise sean solamente un aperitivo para las mil ochocientas «cartas de la tercera vía» (así las titularé yo si consigo los derechos para una edición española) que siguen inéditas por respeto a la libertad de expresión nos iluminen alguna vez sobre los aspectos humanos del teólogo que influye más que San Agustín (el cual la corrió de joven, que era hasta ahora lo ortodoxo) y que Lutero (que la corrió tallado, con una monja y al modesto ritmo de cuatro veces por semana) y que inspiró su línea progresista y de apertura al mundo al Concilio Vaticano II. Al mundo y otras cosas, como se ve.

25.— Por si éramos pocos (dígase, una vez más, con todo respeto) parió la abuela. Antes que Rahner ofició como profeta de la revolución teológica del siglo XX otro insigne jesuita, Pierre Teilhard de Chardin, eminente paleoantropólogo y filósofo de la evolución total, cuyas tesis me han parecido siempre poéticas más que heréticas, aunque desbarraba a conciencia cuando filosofaba sobre política:

cuando alguien criticaba ante él los excesos del comunismo en la Europa del Este decía que bueno pero acentuaba su mejor engolamiento francés para exclamar: «Pero ¡ah!, esas multitudes cósmicas», sin darse cuenta de que eran las series clónicas de Aldous Huxley. Al padre Teilhard le prohibieron la publicación de sus grandes libros hasta después de su muerte; consiguió con ellos un tremendo éxito póstumo y la rehabilitación de su pensamiento por la Iglesia, con lo que me siento muy conforme. Pero resulta que este mismo año se ha revelado, —tu quoque— su lío de tercera vía con la escultora norteamericana protestante Lucile Swan (*El País* 17.2.95 p.38).

Los jesuitas de Georgetown, universidad muy abierta, maestros de nuestro príncipe Felipe, han difundido sin trabas el epistolario de Teilhard y la escultora que duró veinticinco años. Según Teilhard «además de la vida conyugal y la religiosa subsiste una tercera vía correspondiente al desarrollo, entre hombre y mujer, de un lazo espiritual» sin implicaciones físicas. Ella conocía mejor la doctrina jesuita progre; porque Teilhard definía lo que siempre se ha llamado (mal) amor platónico, ya que el amor platónico, la Venus Urania, era realmente homosexual según Platón; pero ella se apuntaba a lo que acabo de definir como «teología del magreo» porque «el amor a Dios —decía— no entraña límites al amor físico entre un hombre y una mujer incluso en la sincera búsqueda de una espiritualidad creciente y sin que se establecieran líneas de demarcación a la fuerza unitiva del amor, sin actuar contra la naturaleza» (ibid.). Lo que se esfuerzan los espíritus retorcidos para racionalizar el clásico y comprensible lío.

VUELTA A LO ALTO Y ASTRACANADA FINAL

26.— Toda la bazofia de diversos calibres que he querido acumular en este Pórtico como aviso de lo que el lector va a encontrar en este libro no debe inclinar-nos hacia una denuncia con matiz de parcialidad desesperada. Estas son cosas que ocurren en la Iglesia católica, junto a otras todavía peores por su mayor y más peligrosa perversidad. Pero estos apuntes no configuran la trama de toda la Iglesia, ni mucho menos. La santidad de la Iglesia que proclamamos en el Credo se trasfunde a las personas concretas, al Papa, a la mayoría de los cardenales y obispos de hoy, a muchos sacerdotes y religiosos, a innumerables cristianos de filas. Algún morbo-so nos habla estos días de la vida íntima del clero en general, como si mirara a través de miles de cerraduras para recrearse en ciertas guarradas. Los comportamientos aberrantes son excepción, aunque tal excepción parezca a veces muy nutrida y ha destruido a órdenes, congregaciones y comunidades católicas de forma devastadora. Para mí la historia de la Iglesia está formada, ante todo, por la continua comunicación de la fe y por el permanente ejemplo de los santos y santas, sin excluir a los pecadores que disponemos de un sacramento purificador. El Papa actual ha canonizado y beatificado a muchos cristianos de las épocas moderna y contemporánea, a muchos hombres y mujeres que han superado la maldad y la angustia de los siglos XVIII, XIX y XX con una dedicación asombrosa al martirio,

a la caridad y al servicio combinado de Dios y de los hombres. Cuando describo otro tipo de comportamientos tengo siempre presente esa contribución heroica y gloriosa, que es además la línea principal en la historia de la Iglesia, aunque resulte generalmente menos espectacular que las líneas negras. A los hombres y mujeres que viven entre las líneas blancas, en la ancha zona de luz, va dedicado preferentemente este libro. Para que no caigan, como tantos hermanos y compañeros suyos, en la zona de tinieblas.

27.— Esto supuesto vamos a las astracanadas para el cierre jocundo de este Pórtico. En dos de mis libros anteriores de Editorial Fénix, *Los años mentidos* y *No nos robarán la Historia* he relatado las andanzas de don Francisco Pérez Martínez, conocido literariamente como Umbral, que a veces inciden en la blasfemia pura y dura, en la invectiva antirreligiosa más soez y repulsiva, en el lenguaje rahez, que dice Luis María Anson. Sin embargo una publicación tan seria como *Noticias de la provincia de Castilla*, de la Compañía de Jesús, año XXV, número 111, Valladolid, diciembre 1986, dice, sin que se le abran las carnes, lo siguiente:

Dos amplios volúmenes, con un total de 1531 páginas mecanografiadas es la tesis para la obtención del doctorado, realizada por el P. Antonio Pérez. La titula *Universo religioso en la obra de Francisco Umbral: Dios (1965-1985)*. Actual e interesante trabajo en que Antonio Pérez ha realizado al estudiar la personalidad de este escritor, tras la lectura de sus más de 55 libros y miles de artículos. El estudio —dice en el prólogo— no se ocupa de la actitud religiosa de Francisco Umbral. Lo que se investiga es la idea o imagen de Dios y de la religión, contenida en los textos umbralianos.

Supongo que el padre Pérez habrá estudiado a fondo el libro más teológico de Pérez Martínez *Pío XII, la escolta mora y un general con un ojo* donde podrá haber encontrado la identificación de teología con golfería (p. 102) la descripción del Angel de la Guarda como un homosexual en acción (p. 160) la definición del arcángel Gabriel como «una maricon con muchos idiomas», la conversión de las letanías en blasfemias (p. 197) y la escena capital, trazada con hondo sentido religioso, que describe cómo los nueve coros angélicos violan a las Once Mil Vírgenes en presencia de las más altas jerarquías celestiales.

28.— En fin, cerraré este Pórtico con una palabras luminosas de Ernesto Cardenal, el sacerdote, poeta y ministro de la Nicaragua sandinista, en la biografía que le dedicó J.L. González Balado, Salamanca, Sígueme, 1978 p. 23:

Nosotros los cristianos somos a la vez hijos de una virgen y de una puta (Iván Illich). Y creo que ésta es la verdad.

Ignoro la experiencia personal de los señores Illich y Cardenal. Ellos tal vez, puesto que lo afirman. Nosotros no.

CAPÍTULO 1

EL PODER DE LAS TINIEBLAS

DEL JORDÁN AL VATICANO

Este es un libro sobre la historia de la Iglesia en nuestro tiempo (y lo que llamamos «nuestro tiempo» es primariamente «nuestro siglo», el siglo XX, pero hunde sus raíces hasta mucho más hondo, hasta las Ilustraciones, hasta el brote del pensamiento moderno y la ciencia moderna, hasta el Renacimiento y el Humanismo. Pero como las raíces de la Iglesia brotaron junto a las fuentes del Jordán, cuando Cristo identificó a Pedro con la Roca fundacional de esa Iglesia, los horizontes de este libro se ensanchan inevitablemente. Además la Iglesia no es solamente un hecho político ni una estructura humana sino una realidad espiritual que para nosotros los cristianos reconoce un origen divino. Por eso si por falso pudor «científico» tratamos sólo de hacer historia humana dejamos fuera lo más esencial de la historia y la vida de la Iglesia; pero al intentar una historia total tampoco queremos caer en una interpretación providencialista, una «historia a lo divino» por la sencilla razón de que reconocemos, pero a la vez desconocemos, la mente de Dios. Vamos, pues, a reconstruir la historia de la Iglesia con medios humanos, con metodología histórica; pero sin ignorar su naturaleza espiritual ni su origen divino que se nos manifestó de forma tan clara y tan históricamente probable en la primera escena que describíamos en el Pórtico, la declaración por Cristo del primado de Pedro, la descripción hecha por él mismo de la Roca de Pedro en Cesarea de Filipo, junto a las fuentes del Jordán. Insisto en que este libro no va a ser un tratado de teología ni un alarde de exegesis bíblica sino un libro de historia escrito por un cristiano que se apoya, para no desviarse, en la fe, comunicada por la Escritura y la Tradición e interpretada por el Magisterio de la Iglesia, aunque con plena responsabilidad personal y sin someterse a ningún tipo de censura eclesiástica o política. Era necesario anteponer al libro esta declaración de libertad porque esas dos censuras, la eclesiástica y la política, existen en nuestros días y en nuestro ambiente pero no vamos a tenerlas en cuenta para nada. No me cansaré de insistir: quiero y pretendo que éste sea un libro de Historia, no de teología ni siquiera de filosofía de la Historia; tendré que reconocer elementos sobrenaturales, preternaturales y espirituales en muchos momentos del relato pero intentaré no deslizarme a la metahistoria porque no es mi terreno, aunque el análisis histórico, que consiste en el descubrimiento y la presentación cabal de los hechos comproba-

bles, exija también una interpretación que tenga en cuenta aquellos elementos, sencillamente porque también ellos forman parte de la realidad.

Los dos primeros textos que he aducido en el Pórtico están conectados históricamente por una relación profunda. «Las puertas del infierno no prevalecerán» contra la Iglesia que en aquel momento, junto a las fuentes del Jordán, se dibujaba en la Historia. Este es un texto del evangelio de San Mateo, que revela hacia el año 50 de Cristo una escena trascendental para la historia del mundo que tuvo lugar unos veinte años antes. (No tengo por qué demostrar aquí la autenticidad histórica de los Evangelios; la doy por supuesta, como cristiano y como historiador científico). Lo primero que tenemos que interpretar a propósito de ese texto es qué significan «las puertas del infierno», esa traducción tradicional y además exacta de la expresión escrita por san Mateo; la hemos tomado de una traducción bíblica tan científicamente acreditada como la de dos grandes especialistas, los profesores Nácar y Colunga.

El primer texto clave, pues, se refiere a la Roca de Pedro; el segundo también, pero veinte siglos después. El primero —las puertas del infierno, que da título a este libro— surgió en labios de Cristo junto a las fuentes del Jordán. El segundo nos presenta al «poder de las tinieblas», contra el que «existe una dura batalla... que iniciada en los orígenes del mundo durará, como dice el Señor, hasta el día final». El enemigo del poder de las tinieblas en la historia humana sólo puede ser el conjunto de los que llama el Evangelio «los hijos de la luz», agrupados, naturalmente, en la obra viva e histórica de Cristo, la propia Iglesia. El texto que describe esta lucha es una tesis capital del Concilio Vaticano II en la Constitución «Gaudium et spes» con cuya proclamación cerró el Concilio en 1965 el Papa Pablo VI. Insisto en que no se trata de una expresión del Concilio Vaticano I, que suele interpretarse como menos «progresista» que el segundo; ni de un Papa presuntamente reaccionario sino de uno tan culto, profundo y «progresista» como Pablo VI. Pero no es en rigor una proclamación papal sino conciliar; es la Iglesia entera del siglo XX, con el Papa, la que nos interpreta la historia humana, desde el principio de los tiempos hasta su final, como una lucha contra el poder de las tinieblas.

Algo tendrá que decir un historiador ante este resumen fulgurante de la historia humana. Tengo que decir esto: comparando el texto del Jordán con el texto del Tíber, separados por veinte siglos de distancia, unidos por veinte siglos de fe y de Iglesia, escritos en torno a la misma Roca, las «puertas del infierno» se identifican para mí con el «poder de las tinieblas.» Vamos a comprobar cómo lo explican los maestros.

QUÉ SIGNIFICAN «LAS PUERTAS DEL INFIERNO»

La fe se nos activa muchas veces, a lo largo de la vida, por el legado de la Tradición, que para los cristianos de filas se nos conserva en las vivencias infantiles. Recuerdo que uno de mis profesores de religión, además de hacernos aprender de memoria el pequeño catecismo de Ripalda, (ahora el Catecismo es un bestseller

gordísimo que no se puede aprender de memoria y que por supuesto casi nadie lee aunque muchísimos lo hayan comprado) nos explicaba que «las puertas» eran «los poderes del infierno», ese terrible lugar de castigo eterno donde reina Satán y cuya pena principal, que se llamaba «de daño» consistía en «estar privados de la vista de Dios». Y nos ponía por ejemplo la ya desaparecida «Sublime Puerta», como se llamaba oficialmente el trono, símbolo del poder del Sultán otomano de Constantinopla.

En la reciente y excelente *Enciclopedia de la Biblia* y a la voz «Puerta» se refiere expresamente el autor del artículo a «las puertas del Hades» o infierno (Hades es el nombre clásico del infierno) con esta conclusión: «En la promesa del primado a Pedro Jesús afirma solemnemente que *las puertas del Hades* no podrán contra la Iglesia, simbolizando en ellas todo el poder contrario a Dios»¹. Un notable teólogo de nuestro tiempo, el doctor José María Casciaro, propone dos interpretaciones a «las puertas del infierno» que además no son contradictorias. La que se apoya en la tradición del Antiguo Testamento apunta que se trata de la «potestad de la muerte»; y que Cristo quiso prometer, por tanto, que la Iglesia,alzada sobre la Roca de Pedro, no moriría jamás, perduraría hasta el fin de los tiempos. La segunda interpretación, que es la tradicional, reforzada hoy por el eminente escritor Lagrange, especialista en el evangelio de San Mateo, sugiere que las puertas del infierno significa «los poderes del infierno, esto es, del mal moral o de Satanás... Lagrange se apoya en algunos escritos intertestamentarios y sobre todo en el evangelio de san Lucas,(16, 23) donde el Hades o Seol parece indicar no sólo la mansión de los muertos sino el lugar de la condena. Según esta segunda interpretación la metáfora en cuestión indicaría la lucha del imperio del mal contra la Iglesia»². A ella nos atenemos en este libro, como va a comprender el lector en el epígrafe siguiente. Para nuestro propósito huelga la descripción detallada del significado de «infierno» o de «Hades» en la expresión humana de Cristo, dentro de las circunstancias históricas y culturales en que se desenvolvía su predicación y su actuación. Nos basta con atenemos a la interpretación tradicional corroborada por relevantes teólogos de nuestro tiempo. La pugna de Jesús con Satán está fijada con toda claridad en los Evangelios y se trató de un combate real, no metafórico, desde las tentaciones en el desierto a la victoria de Cristo sobre la muerte y el infierno en la Pasión y la Resurrección. Hoy me encuentro con algunos cristianos que afectan no creer en Satán ni en el infierno. Pero cuando me asomé durante mi último viaje a Israel al valle de la Gehenna, los antiguos vertederos de Jerusalén bajo las murallas, que a veces se incendiaban por la fermentación y los vapores de las basuras, recordé las veces que Cristo tomó esa imagen para hablarnos de un castigo eterno con el cual no pretendía sin duda asustarnos pero menos engañarnos.

¹ A. Díez Macho y S. Bartina (eds.) *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona, Garriga, 1963, vol. VI p. 1010.

² J. M. Casciaro, *Iglesia y Pueblo de Dios en el Evangelio de San Mateo*, en semana bíblica española, Madrid, CSIC, 1962, p. 82-87.

El anuncio apocalíptico —este término significa «revelación» y no «exageración tremendista» como suele degradarse en nuestro mundo de la comunicación— del Concilio Vaticano II tomado de la Constitución *Gaudium et spes*, número 37 nos presentaba la «dura batalla contra el poder de las tinieblas» entablada desde «los orígenes del mundo» hasta «el día final». Insisto en que ese anuncio se incluye en un texto capital con que se cerraba el Vaticano II, un gran documento «sobre la Iglesia en el mundo actual», es decir en una fase de aproximación a la realidad histórica, no en un intento de alejarse de ella y enfrentarse a ella. Pero en un momento anterior de la misma Constitución, el número 13, cuando se refiere al pecado, dice el Concilio que «Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la Historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios, y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador. A negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio rompe el hombre la debida subordinación a su fin último y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a sus relaciones con los demás y con el resto de la creación. **Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto se sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (cfr. Juan 12, 31) que le retenía en la esclavitud del pecado. El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud. A la luz de esta Revelación la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación.**

La combinación de estos dos textos conciliares que son de nuestro tiempo, 1965, resulta preciosa para trazar el gran marco de realidad total en que se va a desenvolver nuestra historia. Es evidente que el Concilio Vaticano II identifica «la dura batalla contra el poder de las tinieblas» del n.37 en la *Gaudium et spes* con «la lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas» en que consiste nada menos que «toda la vida humana, la individual y la colectiva». Queda también clarísimo que este combate se desarrolla en dos planos, a los que alude este segundo texto clave del Concilio. Por una parte la vida individual; el combate interior entre los impulsos del mal y la atracción del bien; entre el pecado y la gracia. Pero la lucha de la luz y las tinieblas no se refiere solamente al interior del hombre; es también, según el Concilio, una lucha colectiva que no puede sino identificarse con la que Cristo describió en Cesarea de Filipo: la confrontación entre la Iglesia y las Puertas del Infierno.

San Pablo, que vivió íntimamente la lucha interior, se refiere también a la colectiva. Al escribir a los cristianos de Tesalónica el Apóstol se sitúa en la misma perspectiva de lucha entre los dos grandes frentes que nos describe el Concilio: **Vosotros no sois hijos de las tinieblas. Vosotros todos, en efecto, sois hijos de la luz y del día. Nosotros no somos hijos de la noche ni de las tinieblas.**³

Parece pues claro, ante nuestros textos fundamentales, que la historia humana, tanto en la intimidad personal como en la gran confrontación colectiva y universal, ha de interpretarse como combate perpetuo entre el poder de la luz y el poder de las tinieblas; la Iglesia de Cristo y las Puertas del Infierno. Pero debemos concretar y personalizar un poco más esa lucha.

NO HAY CONCORDIA ENTRE CRISTO Y BELIAL

No voy a trazar en este primer capítulo, ni siquiera a resumir un tratado de demonología. Satán, nombre principal que la Biblia da al Diablo, está misteriosamente presente en la mente, los escritos y las creencias de los hombres, dentro y fuera del judaísmo y el cristianismo, desde los comienzos de la vida humana; quienes creemos en un núcleo de realidad histórica del Génesis, primordial libro del Antiguo Testamento, por debajo de todas las expresiones y enmascaramientos mitológicos, creemos también que Satán, por medio de la serpiente maligna, desvió el destino del hombre que Dios acababa de trazar. En nuestro tiempo coinciden donosamente dos actitudes contradictorias. Por una parte nunca se ha hablado tanto de satanismo, nunca se ha difundido tanto el culto satánico con nuevas versiones de misas negras, extraños aquelarres en todo el mundo y espantosos mensajes subliminales (reconocidos, además, sin rebozo) por parte de algunos jóvenes músicos adictos al «heavy rock» y otras modalidades de presunta música juvenil. Se registraron en la gran literatura del siglo XIX algunas famosas invocaciones a Satanás pero nunca como en nuestro siglo han proliferado tanto los grupos satánicos que tratan de resucitar y «modernizar» serviles y patéticas experiencias medievales que suelen encontrar amplia y morbosa acogida en los medios de comunicación.

Sin embargo en medios sociales más serios, más científicos (e incluso teológicos) está de moda no hablar del Diablo, no creer en el Diablo, prescindir de Satán. Comenté un día con el almirante Luis Carrero Blanco, poco antes de su muerte, esta situación y me dijo: «Al Diablo le interesa que no se crea en su existencia». No voy a participar en tan sugestivo debate porque éste es un libro de Historia, donde por eso mismo ha de considerarse el hecho diabólico junto a las fuentes de la fe, porque esta Historia es la de la Iglesia católica.

Vuelvo por ello a los textos fundamentales que he antepuesto al libro en el Pórtico. La presencia de Satán en la lucha de las Puertas del Infierno —que son los poderes de Satán, el primigenio Imperio del Mal— quedó ya fijada en anteriores

³ Tes 5, 4.

comentarios exegéticos. Pero en el segundo texto del Concilio Vaticano II que hemos aducido como complementario del primero, es decir en el que se contiene en el número 13 de la Constitución *Gaudium et spes* la atribución diabólica al impulso de la lucha contra el Bien queda clarísima. La rebelión autonómica del hombre contra Dios que marca el principio de la Historia fue, según el Concilio, «por instigación del demonio». Esta insinuación es fundamental para nuestra historia, donde las aberraciones humanas y eclesiales que vamos a considerar se refieren siempre a exagerar la autonomía del hombre, a romper su relación trascendental con Dios. La amenaza del mal que, según el mismo texto, el hombre siente en su corazón, «no puede tener origen en su santo Creador». Poco más abajo se refiere el Concilio a «los ataques del mal» que no es, según la expresa doctrina cristiana, el Mal abstracto, sino el mal diabólico. Satanás, provocador del mal humano, es el instigador del pecado que aherroja al hombre. «Pero el Señor —dice el Concilio— vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo que le retenía en la esclavitud del pecado». El Concilio utiliza aquí uno de los nombres de Satanás, el de Príncipe de este mundo.

También San Pablo en sus cartas se refiere directamente al Diablo como promotor del pecado individual del hombre y de la lucha, individual y colectiva, de los Hijos de las Tinieblas contra los Hijos de la Luz. Pablo reconoce entre los demonios la serie jerárquica propia también de los ángeles. Y propone una advertencia fundamental: **Revestíos con la armadura de la fe para que podáis resistir a las insidias del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre sino contra los príncipes y las potestades, contra los poderes universales de las tinieblas, contra los seres espirituales de la maldad en los cielos**⁴. He preferido traducir *kosmokrátoras tou skotou* como «poderes universales de las tinieblas» que me parece más ajustado a la idea y al término de San Pablo quien en este texto se refiere al poder diabólico como celeste (en su origen, evidentemente), cósmico o universal (lo que Juan llama «príncipe de este mundo» y principado de las tinieblas, del Hades y de la muerte, ideas asociadas también por la exegesis y la tradición bíblica a las Puertas del Infierno. El Príncipe de las Tinieblas —y de este mundo— actúa pues como enemigo individual y colectivo de los hombres instigándoles al mal. Pero al empujarles al pecado y a la muerte choca inevitablemente con Cristo; los Evangelios refieren numerosos episodios de la lucha entre Jesús y Satanás, en cuyos detalles e interpretaciones concretas no voy a entrar ahora porque no es objeto de este libro. San Pablo resume profundamente este combate: *¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas?. ¿Qué concordia entre Cristo y Belial?*. Inmediatamente identifica Pablo a los falsos dioses, los ídolos del paganismo, con los demonios, y así lo ha mantenido invariablemente la tradición cristiana hasta que un grupo alucinado de religiosos iberoamericanos decidió reverenciar a uno de esos ídolos, el dios incaico Wiracocha⁵.

Tampoco entraré, para no alejarme de mi objetivo, en el debate teológico sobre la distinción entre Satanás o el Diablo y los llamados demonios. Me remito a las obras

⁴ Efesios 6, 12 ss.

⁵ II Cor. VI, 14-17.

especializadas más fiables y serias⁶. Entre los numerosos nombres de tradición bíblica con que se designa al Diablo recordemos en primer lugar a Satanás, diablo o demonio, Lucifer o Luzbel, Belial (que acaba de usar San Pablo) Belcebú, el Maligno o El Malo, el Espíritu o Príncipe de las Tinieblas, Príncipe de este mundo, Gran Dragón⁷ y otros. Es históricamente muy útil la obra de Alfonso M. di Nola⁸.

Me interesa anotar finalmente que la realidad de Satán y su influjo sobre cada hombre o mujer y sobre el conjunto de la Humanidad a lo largo de la Historia no es una ensoñación sino una realidad que forma parte de la fe católica. Puede consultarse, por quien desee ampliar estas notas, el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger,⁹ y el citado estudio de «Biblia y fe» donde, además de las citas bíblicas, se subraya la permanente posición del Magisterio en favor de la existencia real de la persona y la acción de Satanás, muy especialmente en la actividad pastoral del Papa Pablo VI, lo cual me parece especialmente positivo y revelador; no se trata de un Papa reaccionario y aherrojado por lo tradicional sino del Papa más «progresista» del siglo XX, que sintió muy vivamente la acción satánica en el mundo y en la Iglesia de nuestro tiempo y exteriorizó su terrible impresión varias veces, como veremos, y refiriéndose a instituciones bien concretas de la propia Iglesia.

La luz y las tinieblas. Claro que Jesús hablaba en medio de su circunstancia histórica pero su ejemplo y su doctrina no se referían solamente a esa circunstancia espacial y temporal. «Id a predicar a todas las gentes» dijo a los suyos poco antes de la despedida, poco después de la muerte y la Resurrección. El mensaje de Jesús era para siempre: creó la Iglesia «y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». La Iglesia era la luz: «Vosotros sois la luz del mundo». La luz y las tinieblas no son exclusivamente expresiones corrientes en la cultura del Oriente Medio durante la vida y la predicación de Cristo. Son términos y realidades intemporales, que pertenecen a la experiencia humana —y la configuran— desde el primer amanecer que vio el primer hombre hasta el último anochecer de fuego que atemorice a los últimos hombres cuando el Hijo del Hombre venga en todo su poder y majestad. Los textos bíblicos sobre el Poder de la Luz y el Poder de las Tinieblas, la pugna entre la Iglesia y las Puertas del Infierno no pueden ser simples metáforas para quienes creemos que los textos sagrados, aun escritos e inscritos en la Historia, son de inspiración divina y constituyen guías para toda la Humanidad a lo largo de la Historia. Ahora parece que algunos enjambres de teólogos, los adictos al cosquilleo paulino, viven empeñados no ya en estudiar científicamente los libros sagrados sino en buscar tres pies al gato en cada línea y cada término de esos libros para volverlos del revés cuanto sea posible. ¿Por qué no se habrán dedicado a la historia ficción, que es una ocupación mucho más divertida y en el fondo mucho más seria que la obsesión tergiversadora?.

⁶ *Los demonios, doctrina teológica-bíblica* «Biblia y fe» 1993 n. 56.

⁷ Luis Eduardo López Padilla *El Diablo y el Anticristo*. México, Lib. Parroquial de Clavería 1989 p. 44s.

⁸ «Historia del Diablo» Madrid, EDAF 1992.

⁹ Barcelona, Herder, 1973 p. 870 ss.

En último término no me preocupan sus alardes; quienes escriben guiados por **la moda** terminarán en los mismos vertederos que los productos ajados de la moda. **Era necesario** explicar el título de este libro, como muestra de respeto al lector y al empeño del propio libro. Ahora bajamos ya de las cumbres y nos adentramos por los valles de una Historia tan difícil y complicada como necesaria.

CAPÍTULO 2

**LA GNOSIS CONTRA LA IGLESIA:
VEINTE SIGLOS DE LUCHA**

LA SORPRENDENTE DENUNCIA DE JUAN PABLO II

El Papa Juan Pablo II dedica el capítulo 14 de su original e importantísimo libro de 1994 *Cruzando el umbral de la esperanza*, que ha sido un bestseller mundial (editado en lengua española por Plaza y Janés) a una de las grandes religiones universales, el budismo, pero nos reserva al final de ese capítulo una grandísima sorpresa:

Cuestión aparte es el renacimiento de las antiguas ideas gnósticas en forma de la llamada New Age. No debemos engañarnos pensando que ese movimiento pueda llevar a una renovación de la religión. Es solamente un nuevo modo de practicar la gnosis, es decir, esa postura del espíritu que, en nombre de un profundo conocimiento de Dios, acaba por tergiversar Su Palabra sustituyéndola por palabras que son solamente humanas. La gnosis no ha desaparecido nunca del ámbito del cristianismo sino que ha convivido siempre con él, a veces bajo la forma de corrientes filosóficas, más a menudo como modalidades religiosas o para-religiosas, con una decidida, aunque a veces no declarada divergencia con lo que es esencialmente cristiano¹⁰.

Para el autor de este libro este párrafo del Papa supuso una verdadera conmoción. Pocas personas han oído hablar en España de la secta New Age, señalada ahora tan directamente por el Papa como un peligro importante. Menos aún, fuera de algunos círculos académicos, conocen la gnosis, descrita ahora por el Papa como una constante parásita del cristianismo, con el que está en confrontación desde el siglo I de Cristo. El Papa, sin embargo, tiene toda la razón; y sus palabras han confortado profundamente al autor, una vez repuesto de su gran sorpresa, porque el autor lleva ya varios años estudiando el fenómeno histórico de la gnosis y reuniendo documentación sobre la New Age. Es muy significativo que el Papa hable de la gnosis al final de su capítulo sobre el budismo, porque como vamos a ver ahora mismo el budismo nació, con alta probabilidad, de un trasplante gnóstico. De la New Age hablaremos en otro capítulo y muy seriamente; se trata de una secta gnóstica con encuadres misteriosos no exentos de sospechas satánicas.

¹⁰ J. Pablo II op. cit. p. 103

El Papa describe a la gnosis como una tergiversación de la palabra de Dios, a la que sustituye por la palabra humana. Y como una decidida – es decir voluntaria, determinada– divergencia con lo que es esencialmente cristiano; por tanto como una amenaza permanente contra la esencia del cristianismo. No se puede decir mejor en menos palabras; el lector no especializado lo comprenderá a través de este capítulo.

Gnosis es un término griego que significa primariamente *conocimiento* y con tal sentido aparece en el Nuevo Testamento. Para el pensamiento griego, que dominaba en todo el mundo civilizado (Imperio romano) cuando apareció el Cristianismo, (los lectores saben perfectamente que el Nuevo Testamento se escribió en griego) *gnosis* se contraponía a *doxa*, opinión o conocimiento aparente, superficial; por eso en los círculos filosóficos, intelectuales o simplemente cultos (las capas sociales dirigentes de la propia Roma hablaban y discutían en griego) *gnosis* significaba no simplemente «conocimiento» sino «conocimiento profundo» y en tal sentido utilizaremos el término. Los gnósticos, es decir los adictos a la gnosis, forman, por lo tanto, corrientes selectas de pensamiento, círculos intelectuales que se forman precisamente cuando aparece y se difunde el cristianismo al comenzar el segundo tercio del siglo I. Y concretamente como una reacción del paganismo frente a la pujanza de la nueva religión cristiana. Este carácter fundamentalmente pagano de la gnosis será su clave a lo largo de los veinte siglos que desde entonces ha vivido la Humanidad y no sólo el Occidente; la gnosis ha sido y es un fenómeno universal.

Y además un fenómeno sumamente complejo, que puede conducir a errores y simplificaciones de interpretación. Por lo pronto hay una gnosis antigua, originaria, que se desarrolla entre los siglos I y IV de nuestra era; muchos autores (por ejemplo Julián Marías y Ferrater Mora, que describen acertadamente las características de la gnosis, reservan el nombre para este período¹¹. Esta gnosis antigua reconoce cuatro fuentes originarias:

El neoplatonismo floreciente sobre todo en el hervidero cultural de Alejandría en el siglo III d.C. y continuado hasta la conquista árabe; sus maestros principales fueron Plotino y Porfirio. (El caldo de cultivo intelectual del que brotó el neoplatonismo permite rastrear antecedentes de la gnosis incluso en tiempos inmediatamente anteriores al cristianismo).

El cristianismo que nació como vocación universal y religión de masas, pero cuyos portavoces más intelectuales buscaban, naturalmente, las formas culturales del helenismo para la expresión y difusión de su doctrina por lo que cabe hablar también de una gnosis cristiana;

El judaísmo, muy afectado por el choque con la civilización griega, y por supuesto con la eclosión del cristianismo en su seno; el judaísmo contribuye al gnosticismo desde dos focos; el alejandrino de Filón (siglo I) y el de varias comunidades del valle del Jordán que luego se dispersan tras la destrucción de Jerusalén.

¹¹ J. Marías *Historia de la filosofía* 26 ed. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 105., J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 2 ed. Madrid, Alianza, 1980, tomo II ad vocem.

El maniqueísmo, fuente algo posterior del gnosticismo (algunos le describen como «segunda oleada gnóstica» nacido de la doctrina de Mani o Manes, epígono de la religión persa de Zoroastro o Zaratustra, maestro del siglo VI a.C. que propuso un dualismo absoluto del bien y el mal, la luz y las tinieblas.

Tan complicados focos de la gnosis se relacionaban intensamente entre sí por la efectiva comunicación cultural del mundo helenístico, cuya capital comercial e intelectual era, sin duda, Alejandría, auténtico crisol de todas las tendencias generadas en lo que hoy llamamos Oriente Medio y Próximo desde su misma fundación. Pero Alejandría, famosa por su colosal biblioteca, que no era solamente un depósito de manuscritos sino también un centro de encuentros y debates permanentes sobre todas las ramas del saber, se alzaba sobre el delta del Nilo, es decir en Egipto, país de cultura milenaria helenizada que imprimía un sello indeleble en toda esa actividad de síntesis. Un importante y reciente descubrimiento de una gran colección de manuscritos cristiano-coptos, es decir egipcios ha sido precisamente la circunstancia que ha reavivado el interés por la gnosis en nuestro siglo. Egipto era, incluso antes de su conquista por Julio César, el centro de irradiación de los grandes misterios helenísticos y orientales hacia todo el mundo; los simbolismos de la muerte, los mitos órficos y solares, las figuras de Isis y Osiris como referencias místicas comunicadas a Roma y a todo el mundo, desde la India hasta Hispania, desde la Escitia a Britannia. El sello egipcio marcó con su conjunto de símbolos y mitos a la síntesis gnóstica que se realizaba en Alejandría desde la primera expansión del cristianismo.

LA GNOSIS ANTIGUA, AGONÍA DEL PAGANISMO

Resulta imposible resumir los fundamentos de la gnosis antigua de forma que no excluya a ninguna de sus corrientes, a ninguno de sus orígenes. Pero por razones metodológicas debemos intentarlo. Sobre las conclusiones de las fuentes que me parecen más fiables, y que iré citando en este capítulo, las claves de la gnosis antigua podrían ser las siguientes:

1.— Ni la presunta gnosis pagana ni la llamada gnosis cristiana son históricamente importantes. La gnosis es una combinación inviable, pero real, un sincretismo entre cristianismo y paganismo.

2.— Se trata, por tanto, de una reacción pagana, o al menos paganizante, contra el cristianismo que, por su infinita superioridad religiosa y moral sobre el paganismo, amenazaba mortalmente al paganismo desde comienzos del siglo II d.C. Entre todos los estudios sobre la gnosis antigua prefiero, por su amplitud, profundidad y equilibrio el de Hans-Joachim Schenke¹². Después de enumerar a los diversos grupos gnósticos, este autor propone una definición: «La gnosis es un movimiento

¹² Cap. VIII de J. Leipoldt y W. Grundmann *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 388 s.

religioso de salvación de la Antigüedad tardía, donde de forma peculiar e inconfundible se hace uso de la posibilidad de una interpretación negativa del mundo y de la existencia». Esta reacción pagana como fundamento de la gnosis antigua ha sido descrita también por otro importante especialista, Etienne Couvert, mediante una cita de Gaston Boissier: «A partir de Marco Aurelio, el paganismo intenta reformarse según el modelo de la religión a la que se enfrenta y contra la que combate»¹³. Esta es precisamente la tarea de los gnósticos: articular, sobre los modelos neoplatónicos, un neopaganismo que aparentemente pueda ser compatible con el impacto del cristianismo. En el fondo la gnosis es un engaño, una ofensiva contra el cristianismo cuyos objetivos serán el Dios cristiano y Jesús, el Hijo de Dios. La gnosis no es un debate pacífico, es una lucha, un combate, una agonía desesperada del paganismo contra el cristianismo naciente que le arrincona. Un escrito fundamental de la gnosis antigua, los libros del pseudo-Hermes Trismegisto (que se han editado muchas veces en la Edad Moderna e incluso entre nosotros, ver la excelente presentación de Visión Libros en 1987) se considera por el introductor de esa reproducción como «el último monumento del paganismo» y ha influido en numerosos personajes de la gnosis moderna, como veremos.

3.- Según el propio Schenke los puntos principales de las ideas –la «dogmática» de la gnosis– son:

a.- El Dios Desconocido. El dios lejano, incognoscible, inalcanzable.

b.- La Sophia –Sabiduría– que, sin conocimiento de Dios (el dios bueno) da origen al Demiurgo malo, creador del Mundo malo.

c.- Los Siete Arcontes, también malos, dependientes del Demiurgo, identificados con los Siete Planetas y artífices del destino humano; ésta es la conexión astrológica de la gnosis.

d.- La degradación del alma, que procede de la luz celestial y desciende a través de los planetas al mundo malo y a los cuerpos humanos (malos). Es la relación de la gnosis con la doctrina de la transmigración y la reencarnación porque después de la muerte las almas retornan a lo alto para iniciar un nuevo descenso. El mito gnóstico del «eterno retorno».

e.- Oposición total de la luz y las tinieblas. El Dios bueno, incógnito, y el hombre «interior» son del reino de la Luz; el Demiurgo, los arcontes y el mundo malo son de las Tinieblas. Schenke denomina a este punto «la herencia irania» de la gnosis.

f.- Oposición dualista espíritu-materia, cuerpo–alma. Cuerpo y materia pertenecen a las Tinieblas; espíritu y alma a la Luz.

g.- El Dios-hombre gnóstico es una completa tergiversación del Dios-hombre cristiano. El Dios desconocido de los gnósticos es modelo del hombre y primer hombre, del que, a través de los arcontes malos, se crean los hombres terrestres, sincretismo del bien interior y el mal corporal.

h.- Una segunda tergiversación de Cristo, el Salvador según los cristianos; los gnósticos postulan también un Salvador, (que puede ser un personaje humano antiguo o actual) pero que nada tiene que ver con el Dios hombre. el Jesús de los cristianos.

¹³ E. Couvert *La Gnose contre la foi*, Chiré en Montreuil, Eds. de Chiré, 1989 p. 21.

Además de esta tipología fundamental de Schenke debemos señalar estos rasgos habituales de la gnosis en sus diversas corrientes:

i.– Entre los varios grupos gnósticos brotan y rebrotan muy diferentes ideas sobre la persona y la colectividad, la vida y la muerte. Por ejemplo las tendencias del colectivismo totalitario, que defendió extensamente Platón; los impulsos destructivos de la persona humana, contra la reproducción y en favor del control racista de la natalidad y la eutanasia activa, que pueden rastrearse también en los escritos platónicos y en la práctica de varias sociedades antiguas. Estas ideas se incorporaron al legado del gnosticismo y reaparecerán, como veremos, a lo largo de la Historia.

j.– Todas las fuentes están de acuerdo en que los orígenes y conservación del gnosticismo antiguo surgen en núcleos cultos y selectos de intelectuales con preocupación religiosa, no se trata de fenómenos de masas. Los gnósticos, como los heresiarcas, eran por encima de todo intelectuales, creadores de una estructura discipular encargada de la transmisión de sus ideas. Entre estos núcleos intelectuales se puede advertir una característica de la profesión; lo que desde las estructuras pastorales de la Iglesia se ha criticado siempre como «afán de novedad». Un afán que a veces se vuelve desmesurado, como hemos visto que San Pablo advertía a Timoteo; y que en tiempos posteriores han heredado en muchos casos los intelectuales de la Iglesia, hoy conocidos como teólogos, para quienes la persecución de la novedad sustituye con frecuencia al objetivo y al método de la investigación.

Los maestros gnósticos, como algunos de sus sucesores modernos, practicaban e incluso proponían la cómoda doctrina de la doble moral; una moral elevada para el espíritu-luz que puede coexistir en la misma persona (el maestro) con una moral permisiva y depravada para el cuerpo-tinieblas.

LAS MANIFESTACIONES DE LA GNOSIS ANTIGUA

Los precursores del gnosticismo influyeron –casi a la vez que los balbucesos del cristianismo– en las comunidades judías del valle del Jordán, donde vivieron bastantes discípulos de Juan el Bautista que no atendieron al mandato de su maestro y no siguieron a Jesús. Así se originó la primera secta gnóstica en el mismo siglo I d.C., la llamada de los mandeos, que de forma increíble, pero comprobada, es la única comunidad de la gnosis antigua que perdura hoy entre nosotros, sobre todo al sur del Irak, en algunas ciudades de este país y en algunos puntos de Irán; unos cinco mil creyentes¹⁴. De la misma región, y concretamente de Samaría, proviene el precursor del gnosticismo Simón Mago, personaje histórico del que hablan los Hechos de los Apóstoles y que se enfrentó con ellos una vez que Pedro se negó a venderle por dinero su poder sobrenatural; por eso el pecado de Simón, tan repetido en la historia negra de la Iglesia, se llama simonía. Simón Mago se convirtió en

* Cf. Schenke, op. cit. p. 411.

sombra de Pedro, le siguió hasta Roma, consiguió fingir una resurrección y una ascensión, de la que Pedro, según la leyenda cristiana, le hizo caer y aplastarse contra el suelo. La clave de la enseñanza de Simón Mago era el Poder, la Fuerza, que hoy reaparece en varias películas y relatos de ciencia-ficción e incluso en difundidas sectas como *Fuerza para vivir*, que en 1995 ha inundado a España con sus anuncios por televisión, como sustitutivo del Dios cristiano. Ya en el siglo II los maestros gnósticos más célebres son Valentino de Alejandría, que se convirtió al cristianismo y luego rompió abiertamente con la Iglesia; y Marción el pónico, cuya doctrina se difundió por Oriente y Occidente. En el siglo III, cuando el neoplatonismo de Alejandría daba nuevos impulsos a la gnosis, aparece en Persia otro gran maestro de la gnosis antigua, Mani (llamado también Manes) que trata de sintetizar el dualismo de Zoroastro y el cristianismo; hay quien le presenta como inspirado también en el budismo aunque una reciente tesis, muy sugestiva, le identifica con la propia creación del budismo nueve siglos después de la fecha que suele atribuirse al nacimiento de esta religión.

Hemos visto cómo Julián Marías calificaba a la gnosis antigua como la primera de las grandes herejías. Es cierto; se nota una comunicación más o menos clara, pero profunda, entre las herejías primordiales y la gnosis antigua. Varios maestros gnósticos fueron presbíteros e incluso obispos cristianos. Ya hemos visto cómo los precursores de la gnosis chocaron con los propios Apóstoles. Investigaciones recientes apuntan a que el Evangelio de San Juan, al que algunos han pretendido absurdamente presentar como contaminado de gnosis, es en realidad un texto que, además de su hondo mensaje cristiano, se concibió y realizó como una refutación de la gnosis¹⁵.

Orígenes (185-245) el pensador alejandrino a quien suele señalarse como el primero de los teólogos según la cronología, ha sido redescubierto en nuestro siglo por grandes teólogos actuales (Daniélou, Ratzinger) que han reclamado alguna vez su rehabilitación, porque tres siglos después de su muerte fue condenado y considerado como hereje y precisamente como gnóstico. De hecho Orígenes ha sido ya rehabilitado por las citas que hizo de él el Concilio Vaticano II; las condenas antiguas ofrecen muchas dudas de autenticidad. Algo parecido le sucedió a Clemente de Alejandría pero, como Orígenes, se trata de grandes pensadores cristianos de avanzada, fieles a Cristo y no catalogables como herejes¹⁶. No se puede decir lo mismo de los dos grandes heresiarcas de la Antigüedad, Arrio y Pelagio.

Ya hemos visto cómo al presbítero de Alejandría Arrio le ha salido en nuestros días un extravagante discípulo jesuita. Los maestros gnósticos fueron considerados por algún tiempo como peligros mortales para la Iglesia aún no consolidada; pero Arrio, a caballo entre los siglos III y IV, anegó a casi toda la Iglesia, consiguió arrancar de ella a la mayoría de los obispos y buena parte de los cristianos; y para algunos de esos fieles parecía que la promesa de la Roca iba a hundirse con la propia Roca de Pedro. El alejandrino era un gran pensador, un teólogo relevante y en no menor medida un consumado político que ante los ojos humanos estuvo a punto de cambiar la historia del mundo. Defendió con hábil manipulación de las

¹⁵ Cfr. *30 Giorni* 88 (1995) 50.

¹⁶ Cfr. *30 Giorni* 49 (1991) 56 s.

Escrituras y conocimiento profundo del pensamiento cultural helenístico que la naturaleza de Cristo era sólo una y humana; que Jesús no era Dios aunque sí el más excelso de los hombres, maestro universal de la sabiduría. En su posición laten fuertes resonancias de sus maestros gnósticos. Consiguió el apoyo de los emperadores Constantino y Constancio incluso desde el primer concilio ecuménico que le condenó en Nicea el año 325. Prácticamente toda la Iglesia oriental se entregó a él, aunque al final fue salvada por San Atanasio, obispo de Alejandría, que se apoyó en el sentimiento profundo y certero de muchos cristianos de filas y en un conjunto de obispos de Occidente, entre ellos el Papa de Roma y Osio de Córdoba, gran promotor del concilio niceno. Pero durante algunas décadas Atanasio fue perseguido y desterrado, la Iglesia parecía haber caído en el arrianismo y el bastión occidental de la ortodoxia fue inundado a su vez por los visigodos previamente convertidos al arrianismo; los reyes visigodos de Hispania fueron arrianos hasta Recaredo que inauguró la Monarquía Católica gracias a la lúcida tenacidad del episcopado hispano-romano. Hoy tendemos a considerar al arrianismo como una anécdota; pero fue, durante siglos, una pleamar negra sobre la Iglesia.

Aún rugía contra la Iglesia la tempestad arriana (que fue yugulada pero de ningún modo aniquilada en Nicea) cuando otro heresiarca, Pelagio, monje británico, desencadenó una nueva ofensiva impregnada de gnosticismo desde principios del siglo V, cuando agonizaba el Imperio romano de Occidente a impulso de los bárbaros del Norte. Pelagio atentaba contra varios principios esenciales de la fe: defendió la primacía de la moral, la negación de la gracia, la capacidad humana de obtener la justificación por la voluntad, la intrascendencia del pecado original, reducido a un «mal ejemplo» de Adán y por consiguiente la degradación, es decir la humanización de lo sobrenatural. Pelagio, bautizado en Roma hacia el año 385, ofrecía a núcleos selectos de intelectuales una justificación moral que les permitirá una cierta evasión de la catástrofe romana. La Iglesia se negó a contemporizar, se desvinculó de la ruina del Imperio occidental gracias a la intensidad de la fe y la tradición y siguió a San Agustín, el gran adversario de la doctrina pelagiana. Hoy asistimos a un intento concertado de rehabilitar a Pelagio asumiendo parte de su herencia, por obra de teólogos que van desde Hans Küng a Karl Rahner. El adversario con que hoy topan estos neopelagianos se llama Ratzinger¹⁷.

La Iglesia, siguiendo la huella del propio Cristo, nos autoriza a interpretar, según el documento conciliar que cité en el Pórtico, a los movimientos heréticos de los primeros siglos (y de los siguientes, claro) como una infiltración del poder de las tinieblas en el seno de la propia Iglesia; como una sucesión (de la que sólo he citado algunos ejemplos) de asaltos interiores. Recordaremos en su momento el desahogo de Pablo VI sobre «el humo del infierno» tan criticado por los «progresistas» de hoy, emparentados por cierto con los gnósticos. El movimiento gnóstico, reacción del paganismo contra la Iglesia, constituyó un frente de asalto que fue a la vez exterior (pagano de raíz) e interior, porque asumía muchas veces elementos-cristianos y consiguió una importante posición en medios cristianos. Pero al referirme al frente herético y al frente gnóstico (interpenetrados) en los primeros siglos de la Iglesia debo aludir también al combate de la Iglesia con otro frente, el poder pagano imperial.

¹⁷ Cfr. *30 Giorni* V-1 (enero 1991) 42 s.

Lo mismo que en los otros dos casos (frentes herético y gnóstico) también aquí los planteamientos del combate en la Antigüedad generaron consecuencias que han llegado con mucha fuerza hasta nuestros días. Consumada la era de las persecuciones (desde el segundo tercio del siglo I hasta los primeros años del IV) la sociedad romana, sin excluir al ejército, estaba profundamente penetrada por el cristianismo aunque el poder imperial, las instituciones y la gran mayoría de la sociedad se mantenían fieles al paganismo decadente, que carecía de doctrina y malvivía de la inercia y la rutina histórica. El 20 de octubre del año 312 se va a producir un acontecimiento capital que cambiará la historia de Roma y del mundo. Dos pretendientes al trono imperial, al frente de sus ejércitos, chocan decisivamente cerca de Roma en la batalla del puente Milvio donde uno de ellos, Constantino, todavía pagano pero muy sensible al progreso y la superioridad del cristianismo, aplastó a su rival Majencio y atribuyó formal y públicamente su victoria a una visión de la cruz que le prometía su apoyo. Como directa consecuencia de su victoria Constantino, augusto de Occidente, con el acuerdo de su colega de Oriente, Licinio, promulgó a los pocos meses, ya en el año 313, el edicto de Milán, que proclamaba la plena libertad de cultos en todo el Imperio y favorecía por tanto el auge del cristianismo. Dueño poco después del poder imperial absoluto, Constantino inaugura el período del Imperio cristiano que se mantiene hasta fines del siglo IV (reinado de Teodosio el Grande), pervive en el Imperio bizantino de Oriente hasta el siglo XV de nuestra era y se transfigura en Occidente —después de la invasión de los bárbaros a principios del siglo V— en el poder del Papado romano.

Hasta el edicto de Milán la Iglesia había vivido en confrontación, muchas veces sangrienta, con el poder imperial. A partir de Constantino la confrontación se sustituye por la cooperación e incluso por una cierta identificación —sin que las potestades espiritual e imperial se confundan en su esencia— que se mantendrá en el Imperio romano de Oriente hasta los cismas que dividirán a las Iglesias oriental y occidental; mientras en el ámbito de Occidente la cooperación sólo durará un siglo, hasta las invasiones bárbaras. A partir de entonces la Iglesia occidental vivirá otra vez en confrontación con los nuevos poderes y reinos bárbaros, encontrará una nueva fase de cooperación en el Imperio carolingio y los demás reinos de síntesis romano-germánica desde fines del siglo VII y configurará su propio poder temporal gracias a la creación de los Estados Pontificios. Con ello entramos ya en la Edad Media cristiana, cuando la Europa occidental se denominará Cristiandad, bajo la presidencia conjunta, más o menos teórica, del Papa y el Emperador del llamado Sacro Imperio Romano Germánico.

Esto significa que desde Constantino varían esencialmente las relaciones de la Iglesia con el poder; hasta entonces tales relaciones eran de confrontación, desde entonces se desarrollarán de forma variable y muchas veces confusa y contradictoria entre la aproximación y las nuevas confrontaciones, pero con una Iglesia dotada, en Oriente y en Occidente, de poder propio, que se ha mantenido en Occidente también como poder temporal y estatal hasta la desaparición de los Estados Pontificios en 1870. Resulta por tanto una simplificación inadmisibles afirmar que

desde la época de Constantino la Iglesia ha vivido vinculada e incluso enfeudada al poder político. La realidad es mucho más compleja. A veces ha colaborado con el poder de forma positiva o de forma negativa. Otras veces, muchas, se ha enfrentado nuevamente con el poder que la ha sometido a persecuciones tan implacables o más que las del Imperio romano por ejemplo durante las invasiones del Islam y las revoluciones europeas y americanas de los siglos XVIII, XIX y XX .

En su vida y en su doctrina Cristo respetó al poder constituido —«dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»— y privó de sentido a cuantos, en los siglos siguientes, tratarían de presentarle como un revolucionario. Situó a su Iglesia en un mundo diferente— «mi reino no es de este mundo». En la complicada historia de sus relaciones con el poder la Iglesia se ha dejado muchas veces avasallar y corromper por el poder; otras veces se ha enfrentado contra él a precio de martirio. La Iglesia está formada por hombres y mujeres que han cometido, en éste y otros terrenos, errores y fallos gravísimos. Pero desacreditar a la entera historia de la Iglesia por su relativa alianza con Constantino — el vencedor del puente Milvio que se bautizó, probablemente, al final de su vida pero hizo más que guiños al arrianismo— me parece una simplificación monumental. Como repudiar la evangelización de América por rechazo a la cooperación de la Iglesia con el poder imperial de España. En todo caso esa relación de la Iglesia con el poder será, en cada tracto histórico, objeto de nuestra consideración según el espíritu de cada época, no según nuestros prejuicios actuales.

Esbozados, pues, los principales frentes del asalto a la Roca en el mundo antiguo, conviene presentar esquemáticamente los bastiones de la defensa. En primer lugar la fe inextinguible de la Iglesia en su pervivencia hasta el fin de los tiempos según la promesa de Cristo formulada en Cesarea de Filipo. Desde Nerón en el siglo I a la tenaza estratégica del Islam que enmarca la Edad Media entre los siglos VII y XV, la eclosión y victoria del protestantismo en los siglos XVI y XVII, la ofensiva del Racionalismo y las dos Ilustraciones en los siglos XVIII y XIX —«Aplastad al Infame»— y el proyecto universal comunista de ateísmo «científico» en el siglo XX se ha proclamado la destrucción inmediata de la Iglesia —minada además con las herejías interiores— por las fuerzas del asalto a la Roca que sigue ahí, aunque hayan desaparecido florecientes regiones cristianas como las del norte de Africa, compensadas por la extensión del cristianismo a los mundos nuevos.

En medio de sus terribles defectos humanos, distinguiéndose unas veces por la santidad, la caridad y la clarividencia y otras —como en los siglos X y XV— por la más abyecta e incluso sacrílega corrupción, los sucesores de Pedro, los Papas de Roma y los sucesores de los Apóstoles —los obispos de todo el mundo, apoyados por sus sacerdotes, han encabezado durante veinte siglos la defensa de la Iglesia y el resultado es que la Roca sigue en pie y además atraviesa, como dijimos, en nuestro siglo por uno de sus períodos de mayor estabilidad y dignidad; lo cual es misteriosamente compatible con el hecho de que en algunos momentos de la Historia, como en la Inglaterra del bestial Enrique VIII, la jerarquía, el clero y los religiosos de una nación, con excepciones martiriales, abandonasen la defensa y pasasen al asalto de la Roca a través de un proceso de deserción casi total, no bien explicado todavía. Las asociaciones y órdenes religiosas han actuado a veces como cohortes del asalto contra la Roca —un sector de los agustinos y los caballeros

teutónicos en el siglo XVI, por ejemplo; un sector de los religiosos de Europa e Iberoamérica en nuestro tiempo— pero generalmente se han comportado como promotores admirables de santidad, expansión y defensa, desde los ermitaños que poblaban algunos desiertos en los primeros siglos con su testimonio de cristianismo puro hasta las grandes órdenes medievales, modernas y contemporáneas y las varias congregaciones e institutos de vida consagrada que florecen en los últimos tiempos. Comprendo que en este libro, como ha sucedido en el Pórtico, los casos detonantes de comportamiento negativo o discutible resulten más espectaculares y noticiosos que los innumerables y callados ejemplos de santidad, de caridad, de eficacia docente y apostólica entre el clero, los religiosos y los seglares; no todos los campamentos teológicos están poblados hoy por epígonos de Arrio, Pelagio o Lutero ni toda América está aherrojada por la teología de la liberación, ni muchísimo menos; la mayor parte de los religiosos en todo el mundo se consagran a tareas, a veces heroicas, de evangelización auténtica aunque sean más famosos los clérigos que offician como jefes de partida guerrillera que antes se llamaban, con feliz vocablo, trabucaires. Me impresiona muy especialmente, como fuente de fe y de fortaleza, la sucesión ininterrumpida de los mártires, los confesores, las vírgenes y los doctores de la Iglesia junto con los millones de santos anónimos que constituyen para mí una prueba de futuro tanto como una explicación de la pervivencia de la Iglesia en el pasado.

LAS REPARACIONES PERMANENTES DE LA GNOSIS

Juan Pablo II, en el reciente libro que hemos citado ya, habla de Historia en el capítulo 9. Se refiere, naturalmente, a la historia de la salvación y dice:

Es una historia que se desarrolla dentro de la historia de la humanidad, comenzando desde el primer Adán, a través de la revelación del segundo hasta el definitivo cumplimiento de la historia del mundo en Dios, cuando El sea «todo en todos»...

La historia de la salvación se sintetiza en la fundamental constatación de una gran intervención de Dios en la historia del hombre. Tal intervención alcanza su culminación en el Misterio pascual...Esta historia, a la vez que revela la voluntad salvífica de Dios, revela también la misión de la Iglesia. Es la historia de todos los hombres y de toda la familia humana, al comienzo creada y luego recreada en Cristo y en la Iglesia. San Agustín tuvo una profunda intuición de esa historia cuando escribió «De civitate Dei». Pero no ha sido el único.

La historia de la salvación ofrece siempre nueva inspiración para interpretar la historia de la humanidad. Por eso numerosos pensadores e historiadores contemporáneos se interesan también por la historia de la salvación. ...La «Gaudium et spes» no es otra cosa que la actualización de este gran tema¹⁸.

¹⁸ J. Pablo II *Cruzando el umbral...* p. 74 s.

La constitución conciliar «*Gaudium et spes*» nos impulsaba, desde el Pórtico de este libro, a la contemplación activa del combate permanente entre los hijos de la Luz y el poder de las Tinieblas. Una contraposición cara a los gnósticos pero expresada con el más seguro sentido cristiano, como esa historia de una salvación que los gnósticos buscaban en la pervivencia del paganismo y los cristianos identifican con la historia de la humanidad, como dice el Papa. No se trata, para el Papa, de una visión metahistórica sino de una interpretación hondísima de la Historia; no se contenta con la Historia truncada, privada de Dios sino que propone una Historia Total. Esto no significa aplicar —mucho menos en mi caso— criterios providenciales a la reconstrucción histórica sino reconocer que existe, aunque nos sea tan difícil detectarla, la interpretación profunda de la Historia, esto sí que es la gnosis cristiana de verdad.

Animado por la valentía del Papa voy a intentar, con sumo cuidado, descubrir como reapariciones históricas de la gnosis primitiva varias analogías y manifestaciones posteriores. No pretendo identificar como gnósticas a todas las manifestaciones históricas que se desvían del cristianismo sino a aquellas que cumplen algunas condiciones esenciales de la gnosis tal como las hemos descrito. Muchos aceptan sin crítica la asunción, por pensadores medievales y modernos —desde los cátaros a Cioran, pasando por Lutero y Nietzsche— de expresiones e incluso de dogmas y creencias gnósticas pero ponen el grito en el cielo cuando varios escritores actuales califican como gnósticas algunas manifestaciones históricas que se han sucedido a lo largo de los siglos posteriores a la vigencia de la gnosis primitiva, hasta nuestros días. Y tratan de poner en ridículo a la llamada «teoría de la conspiración» cuyo jefe de filas sería un escritor famoso y silenciado, el abate y antiguo jesuita Barruel, autor del libro más leído desde finales del siglo XVIII hasta bien entrado el XIX; aunque luego sus hipercríticos le hayan silenciado a través de una auténtica conspiración de menosprecios¹⁹. Como sobre Barruel hablan muchos que nunca le han leído debo decir ante todo que el célebre y documentadísimo polemista establece (y prueba) una conspiración contra la Iglesia entre los *philosophes* del XVIII a quienes llama sofistas y la extiende a los francmasones; pero cuando habla de manifestaciones anteriores las interpreta como una recurrencia más que como una conspiración formal.

Tampoco voy yo a redescubrir la historia universal desde el siglo I como una conspiración gnóstica. Pero sí creo muy probable que la historia humana/historia de la salvación, es decir la historia de la Iglesia católica en sus primeros veinte siglos de existencia está jalonada desde el propio siglo I de reapariciones paganizantes que pueden calificarse perfectamente como gnósticas; el propio Papa acaba de hacerlo, como hemos visto, en su espléndido libro reciente y además nos ha ofrecido un caso concreto de gnosis actual, el de la secta «New Age». Insisto: las manifestaciones que voy a enumerar no son una conspiración continua pero sí una recurrencia muy sospechosa que puede interpretarse cabalmente como sucesión de episodios en la misma lucha de los hijos de la luz contra el poder de las tinieblas, el Asalto y la Defensa de la Roca.

La gnosis antigua y las herejías con ella conectadas, según acabamos de ver, llenan con sus apariciones todo el período primordial de la Iglesia en el mundo

¹⁹ Abate Agustín Barruel (ex. S.J. *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, ed. española, Vich, imp. Luis Barján, 1870 cuatro vols, enc. en dos.

antiguo, desde el comienzo al fin del Imperio romano, hasta la disolución de la Antigüedad tardía. No hace falta que insistamos más sobre estos ocho siglos de gnosis antigua que penetran, tras la invasión de los bárbaros, en la Edad Media. Donde van a conectar con un fenómeno que se describe adecuadamente como gnosis medieval.

LA GNOSIS MEDIEVAL EN OCCIDENTE Y ORIENTE: ENTRE PRISCILIANO Y LOS CÁTAROS

En éste y los siguientes epígrafes descartamos la rotunda posición de algunos autores que circunscriben la gnosis a la Antigüedad y se niegan a aplicar el concepto a las edades posteriores de la Historia. Son autores respetables; ya hemos citado a Marías y Ferrater, cabe añadir a Luitpold y otros muchos. El problema podría reducirse tal vez a una discusión terminológica pero nos atenemos a la posición, mucho más amplia (y mucho más intuitiva históricamente) de Juan Pablo II, Augusto del Noce, Etienne Couvert y el equipo de la revista *30 Giorni*, al que puede considerarse como responsable del auge que ha cobrado en los últimos años esta ampliación de la gnosis a las épocas medieval, moderna y contemporánea. Si determinadas apariciones y recurrencias de esos tiempos posteriores ofrecen características esenciales del movimiento gnóstico antiguo —como la convicción del Dios Desconocido y los tirones agónicos del paganismo— ¿por qué no considerarlas abiertamente como gnósticas?. Más aún, entre la gnosis antigua y las posteriores hay claras conexiones de derivación histórica por vía migratoria (caso de los cátaros) y comunicación intelectual expresa, como la devoción de Lutero por los libros del pseudoHermes Trismegisto y las actitudes de Cioran, que escribe en nuestro tiempo como un maestro alejandrino del siglo III y además ha pretendido expresamente esa identificación. «Desde hace dos mil años —se ha dicho— la gnosis se presenta siempre con un ropaje nuevo»²⁰.

En su citada y magna obra, que necesita urgentemente una reedición española (ya la tiene en Francia) y un serio análisis reivindicativo, el abate Barruel considera a Mani, a quien llama Manes, como un engarce ente la gnosis antigua y la medieval representada por los cátaros y albigenses, los cabalistas, los templarios degradados y las diversas ramas masónicas. Insisto; no presenta a estos fenómenos y sectas como una secuencia de conspiración sino como una recurrencia que no sería sencillo despreciar. Prescindo aquí del posible carácter gnóstico de los templarios degradados; pienso dedicar un estudio próximo a la historia y la leyenda del Temple. Pero el sello gnóstico de las demás recurrencias históricas señaladas por Barruel me parece históricamente innegable.

Debo examinar antes, sin embargo, a un gran maestro gnóstico de Hispania que aun hijo del siglo IV extendió su influencia, no completamente estudiada aún,

²⁰ *30 Giorni* 68 (1993) 60 s.

hasta bien entrada la Alta Edad Media; me refiero al gallego Prisciliano, obispo de Avila²¹. Logró difundir entre las comunidades cristianas de Hispania, en vísperas de las devastadoras invasiones bárbaras, un movimiento ascético, intelectual y aristocratizante que se articuló con forma y métodos de secta. El concilio de Zaragoza le condenó por sus aspectos mágicos, gnósticos y maniqueos. Denunciado ante el poder imperial Prisciliano fue conducido con algunos discípulos a Tréveris y luego ajusticiado; es uno de los mártires del gnosticismo. El primer concilio de Toledo condenó también a Prisciliano en el 400 pero un tercio de los obispos hispanos seguían considerando mártir al hereje, por lo que la herejía permaneció viva entre las invasiones y requirió intervenciones de dos Papas y varios concilios regionales. La vigencia del priscilianismo se prolongó tal vez hasta el siglo XI, con su doctrina del dios-fuerza, las emanaciones divinas, el panteísmo, el diablo como personificación del Mal y no creado por Dios, el principio maligno de la creación corporal, el sometimiento a los signos del zodiaco.... El jesuita Martín del Río, prestigioso sabio europeo del siglo XVI, resume los rasgos fundamentales de Prisciliano en cita de Sulpicio Severo: «De Prisciliano, introductor en España de la locura de los gnósticos, imbuido de las enseñanzas de Marcos el Egipcio, que fue mago, escribe Severo que se le oyó en doble juicio, siendo convicto de maleficio y de haberse entregado sin reservas al ocultismo.» Cita luego a San Jerónimo: «Prisciliano fue mago estudioso del mago Zoroastro y de mago llegó a obispo»²².

Pugnaba aún por sobrevivir el priscilianismo en Occidente cuando la Iglesia que iba a convertirse en Cristiandad sufrió otro asalto gnóstico, desde el siglo VIII en Armenia, que provenía de Oriente. Era el paulicianismo, difundido fulminantemente por todo el Imperio bizantino y que dio origen en Tracia a una importante y misteriosa secta, los bogomilas o búlgaros, que avanzó hacia Europa occidental a través de Bulgaria y Bosnia entre los siglos X y XIV. Así se encontraron la marea baja del priscilianismo y la pleamar de los bogomilas en el corazón de Europa²³. Los bogomilas, así llamados por su gran sacerdote Bogomil, (Teófilo) habían asumido la doctrina pauliciana sobre el dualismo de los principios creadores del bien y el mal, generador éste del mundo terreno y demoníaco; así como la figura de un Cristo angélico enviado a ese mundo. La rama bizantina de los bogomilas transmitió su poderosa carga gnóstica al Imperio oriental donde aún estaba vigente en el siglo XI; el paganismo reptaba bajo la «nueva» y expansiva creencia en el mundo oriental. Ya entonces, y durante el siglo siguiente, la punta más activa de la penetración bogomila se hincó en el sureste de Francia donde originó las sectas de cátaros (los «puros») o albigenses, por la ciudad de Albi que fue su centro de irradiación.

Los cátaros están de moda. Umberto Eco, apoyándose en la formidable red de distribución mundial que le impone, se esfuerza (inútilmente) en presentarnos a los cátaros como los buenos de la gran confrontación medieval que aconsejó a Roma el establecimiento de la Inquisición, fortaleza de «los malos». Umberto Eco, el antiguo fiel tomista, se ha incorporado a la gnosis moderna en *El nombre de la rosa*; volvió a ella en *El péndulo de Foucault*. Los cátaros gozan hoy, entre noso-

²¹ Cfr. R. García Villoslada (dir) *Historia de la Iglesia en España* vol. I, Madrid, BAC, 1979 p. 235 s.

²² M: del Río *La magia demoniaca*, ed. Hiperión, 1991 p. 106 s.

²³ Cfr. A. de Nola *Historia del diablo*, Madrid, EDAF, 1992, p. 92 s.).

tros, de buena prensa y excelente literatura que se suma, con mayor o menor conciencia, a la misión paganizante del catarismo: la lucha contra Cristo, el combate contra la Iglesia de Cristo. No desde esta plataforma militante sino en el gran escenario descriptivo Peter Berling inicia sus grandes novelas del Grial en el corazón de una gran fortaleza cátara. La constelación principal de los cátaros brillaba, con hechos y expresiones de una fe absoluta y fanática, en la antigua Septimania de los visigodos, que fue parte del reino de Toledo; el Languedoc y la Aquitania, con las ciudades de Albi, Toulouse, Carcasona, Montpellier y Béziers. En ese ámbito misterioso se pudo efectuar la conjunción de los bogomilas orientales y los priscilianistas de Occidente.

Ya en un libro anterior, *Historias de la corrupción*²⁴, me aproximé al sugestivo problema de los cátaros, cuyo nombre griego significa «puros». Los dirigentes, elevados sobre la masa de creyentes, constituían una secta cerrada que despreciaba a los cristianos como infieles. Profesaban una doctrina muy concreta como clave de sus rituales gnósticos. Asumían aspectos esenciales del gnosticismo: la dualidad de los principios bueno y malo, la creación del mundo y el cuerpo por el dios malo, el envío de Cristo, emanación del dios bueno, al mundo para redimirle a través del sacrificio de su cuerpo aparente. Aceptaban lo que les venía en gana del Antiguo y el Nuevo Testamento, creían en la transmigración de los espíritus, abominaban de la procreación (que sólo quedaba para los creyentes inferiores, imperfectos) trataban de destruir al matrimonio y la familia, preferían abiertamente la práctica homosexual para evitar el mal, mucho más grave, de la procreación matrimonial, condenaban los ejércitos y la administración de justicia por lo que se les considera precursores del anarquismo moderno; por más que merecerían ser citados como adelantados del Programa 2.000 propuesto en nuestros días por ese aprendiz de gnóstico que se llama Alfonso Guerra, hoy en situación decadente.

Los cátaros habían heredado íntegramente el pesimismo gnóstico; juzgaban como suprema perfección la práctica del suicidio que solían buscar a través de lo que hoy llamamos huelga de hambre. También era de raíz gnóstica su método iniciático, que se practicaba mediante el «consolamentum», un rito mágico y misterioso. Predicaban la rebeldía contra la Iglesia y las autoridades civiles y desplegaron un proselitismo fanático que les permitió convertirse en movimiento de masas contra el que se lanzaron los Papas, sobre todo Inocencio III, que convocó para ello una cruzada al modo de las que se libraban en Tierra Santa, que destruyó el poder militar de los cátaros en la batalla de Muret (1213) al año siguiente de la decisiva victoria cristiana contra el Islam en las Navas de Tolosa. Los cátaros habían desaparecido —superficialmente— a fines del siglo XIII gracias al tribunal pontificio instituido contra la herejía, la Inquisición, debida al Papa Gregorio IX en 1239 y encomendada a los frailes de la recién fundada Orden de Predicadores, los dominicos. El primer inquisidor para el reino de Francia fue Roberto el Búlgaro, miembro de esa orden y antiguo cátaro. Pero cuando el catarismo se desvanecía surgió en su mismo solar otro movimiento gnóstico, la Cábala.

²⁴ Barcelona, Planeta, 1992 p. 61 s.

La atracción por las manifestaciones y el espíritu del paganismo es un impulso gnóstico del que se dejaron llevar los hombres del Renacimiento y su prólogo intelectual, el Humanismo; las figuras del racionalismo y de las dos Ilustraciones, la enciclopédica y la romántico-idealista; y una pléyade de intelectuales de los siglos XIX y XX del pregonero de la muerte de Dios, Nietzsche, a los teólogos de vanguardia Hans Küng y Karl Rahner. El mundo pagano había adquirido perfecciones notables – el canon de las formas artísticas y el ímpetu civilizador de la racionalización, en Grecia; la primacía del Derecho y el sentido de la expansión del poder en Roma. Estas perfecciones humanas, compatibles con una espantosa degradación moral (perfección y degradación contrastan en los propios escritos platónicos, por ejemplo) han ejercido siempre desde entonces una atracción irresistible que se ha vertido en moldes de pensamiento a través de la recurrencia de las ideas gnósticas. Y muchas veces nuestros contemporáneos citan altos precedentes bajomedievales no por la confesión cristiana que profesaron sino en virtud de la comunidad del gnosticismo a través de las épocas.

Este tirón gnóstico que tanto se nota hoy explica, por ejemplo, la fascinación de muchos pensadores actuales por el monje medieval de Calabria, Joaquín de Fiore, que vivió en el siglo XII. Un día creyó ver en su jardín a un hermoso joven que le ofreció la copa de la Revelación como visión del Evangelio Eterno. Viajó a Tierra Santa, dominada ya por los cruzados; y al regreso, establecido en un convento siciliano cerca del volcán Etna, experimentó un éxtasis definitivo de tres días del que salió transfigurado. Anunció desde entonces el fin de la Ley de Cristo que dejaría paso en el año 1260 a la Ley del Espíritu. Vendría por fin la Tercera Edad, el Evangelio Eterno, la Ley del Amor y el tiempo de la Libertad. De Fiore no sufrió molestias por la propagación de sus visiones, a la que contribuyeron bastantes de sus hermanos de la Orden franciscana. Fue considerado como profeta en la Europa de su tiempo y consiguió importantes discípulos en Centroeuropa sobre todo en el siglo XIV: los «Hermanos del Espíritu libre» entre los que destacaron el maestro Eckhart y Tauler. «De hecho –resume Couvert– enseñó la gnosis clásica. El fin de la humanidad es fundirse en Dios por obra del Espíritu y en esa unión el alma del hombre se identifica con Dios»²⁵.

Por la vida ejemplar de sus portavoces, esta gnosis místico-cristiana de la Baja Edad Media no puede calificarse abiertamente, en mi opinión, como gnosis herética sino como corriente iluminista que se mantuvo fiel al cristianismo; también los grandes místicos españoles del siglo de Oro cayeron bajo injustas sospechas de heterodoxia. Algo semejante conviene decir sobre el discípulo principal de Joaquín de Fiore, el maestro Eckhart, de cuyas expresiones puede deducirse la unión total de Dios y el alma que fue condenada por el Papa Juan XXII en la bula de 1329 pero que puede interpretarse en sentido de unión mística, como explicaron cabalmente los místicos españoles. Los reflejos gnósticos indudables en esta línea de mística cristiana medieval no nos autorizan, en mi opinión, a catalogar tan atracti-

²⁵ Cfr. E. Couvert, *La Gnose...* II p. 43 s.

va corriente dentro de la historia de la gnosis. Hemos de hacerlo, sin embargo, con la corriente mística y ocultista judía que se desarrolló paralelamente y que conocemos como Cábala.

Sabemos que la gnosis primitiva contenía elementos del judaísmo, fundidos con los de otras procedencias en el crisol alejandrino. La tendencia a la contemplación mística de la Escritura es una de las características de los sabios de Israel en las diversas épocas de su historia y se acentuó como evasión de la agobiante realidad y opresión cristiana durante las terribles persecuciones antijudías de la Edad Media desencadenadas en el ambiente cruzado de Europa desde finales del siglo XI. En mi libro *El Tercer Templo*²⁶ que trata de presentar y analizar los momentos esenciales de la historia de Israel, dedico al movimiento místico-cabalista la atención que se merece. Ahora me interesan de ese movimiento sus patentes vinculaciones gnósticas, que pueden rastrearse en textos como el de Jacobo Gaffarel *Profundos misterios de la Cábala divina* al que me refiero en el citado libro. Según la introducción actual de Juli Peradejordi la Cábala nació en el sur de Francia en el siglo XII, Durante el XIII y gran parte del XIV floreció en España, especialmente en Gerona. Hacia el siglo XVI el centro cabalista más importante llegó a ser la ciudad de Safed, en la Alta Galilea; donde se refugiaron muchos judíos de Europa y sobre todo de España después de la expulsión decretada por los Reyes Católicos en 1492. He recorrido sus calles que son las de una judería española, sus barrios distinguidos aún por nombres de las regiones españolas de procedencia. Alzada en lo alto de un monte que domina la orilla norte de lago de Kinneret, fortaleza antes de los cruzados y luego centro del saber tradicional judío y la meditación cabalista, no se borra nunca la emoción de quien la visita, o de quien la contempla desde la falda del monte, junto al lago, en el lugar que parece conservar el eco de las palabras de Cristo acerca de la ciudad edificada sobre un monte, que no puede ocultarse. Era Safed. Desde su nido aguilero de Safed los cabalistas ejercieron una influencia avasalladora sobre todos los pensadores de la baja Edad Media. La Cábala es una reflexión mística, expresada simbólicamente, sobre la Torá, los libros mosaicos de la Escritura, y se articula muchas veces en una trama gnóstica, neoplatónica y neopitagórica tan complicada que necesita, para ser comprendida, algo semejante a una iniciación. El principal elemento gnóstico de la Cábala es la emanación múltiple desde un Dios desconocido e incomprensible que se manifiesta en los «sefirot» (palabra derivada de la castellana «cefiro») donde se revelan misteriosamente rasgos de la vida oculta de la divinidad. Estas emanaciones sefiróticas (de las que tanto provecho metodológico ha sacado ese moderno cabalista llamado Umberto Eco) se disponen en tres columnas: la de la Ira y el Rigor, la del Amor y la Misericordia y la del centro, que es la Justicia, clave de la ley judía. Las columnas de la derecha y la izquierda, Rigor y Misericordia, se identifican con las del templo de Salomón, llamadas Boaz y Jakin, que forman parte esencial de la arquitectura y el ritual masónico. Esta gnosis cabalística, más espiritual y simbólica que exponente del dualismo grosero, ha ejercido notable influencia en su época y en las posteriores hasta hoy; primero dentro de la tradición espiritual judía de la baja Edad Media y la Edad Moderna occidental, luego en los ambientes del neoplatonismo y el humanismo más o menos cristiano.

²⁶ Barcelona, Planeta, 1992

San Agustín, el genial obispo de Hipona, fue un converso del maniqueísmo —el gnosticismo de raíz irania— que transmitió al cristianismo medieval, desde las ruinas del Imperio romano de Occidente a cuya agonía asistió, el mensaje platónico profundamente cristianizado. Agustín es una figura gigantesca de permanente actualidad que, una vez superado el dualismo gnóstico y herético en que se debatió su juventud, mantuvo plenamente, aunque cristianizadas, intuiciones dualistas en su concepción de la vida y la sociedad humana, por ejemplo su fulgurante concepción de las Dos Ciudades, la eterna Ciudad de Dios y la corrupta ciudad terrenal. Sabemos que el neoplatonismo, uno de los ingredientes de la tradición gnóstica, inspiró poderosamente al pensamiento cristiano medieval gracias al influjo de San Agustín y no sucumbió ni siquiera cuando en el siglo XIII, como ya había sucedido en el siglo III a.C., Aristóteles, gracias a Tomás de Aquino, se impuso a Platón. Más aún, ciertas intuiciones y ciertas corrupciones platónicas como la primacía de la homosexualidad (que también habían reconocido los cátaros) y el ideal del colectivismo comunista perduraron más o menos soterradas y han reaparecido varias veces hasta nuestros días en diversos rebrotes de raíz gnóstica.

Uno de los más pujantes fue el humanismo neoplatónico de la Academia fundada por el gran Cosme de Médicis en Florencia como pórtico del Renacimiento a fines del siglo XV. En la Academia florentina se reunieron humanistas primordiales como el cardenal Besarión, que había huido de Bizancio —caída en manos de los turcos en 1453— con numerosos y valiosísimos manuscritos que salvaban toda la tradición del clasicismo; el hipercrítico Marsilio Ficino y el mayor neoplatónico después de San Agustín, Pico de la Mirándola, un gnóstico que apenas se molestaba en disimular sus ideas, que comprendían la mística alejandrina, el culto a la Cábala, la primacía de la Fuerza, el panteísmo y la teoría de la emanación. Todos estos elementos gnósticos fueron vertidos por Pico de la Mirándola y sus colegas de la Academia florentina en el humanismo, un movimiento que sin negar de frente la divinidad ni la convicción cristiana exaltaba al Hombre como medida de todas las cosas según la fórmula clásica; era ya el antropocentrismo moderno, superador del teocentrismo medieval. Si la gnosis representa en la decadencia romana el último frente del paganismo, el humanismo florentino, irradiado a toda Europa durante casi dos siglos, resucitó el ideal pagano no siempre bien disimulado por el ropaje cristiano, aunque puede hablarse también en este tiempo de un auténtico humanismo cristianizado, como el que convirtieron los jesuitas en clave de su enseñanza. Así la tradición gnóstica, que había contribuido a configurar la transición entre el mundo antiguo y el medieval, orientaba ahora desde el centro más genuino del humanismo la transición del mundo medieval al moderno. Desde finales del siglo XV hasta hoy la gnosis se ha incorporado a nuestro horizonte como elemento decisivo de lo que llamamos Modernidad. Los jesuitas combatieron a las órdenes del Papa desde la primera mitad del siglo XVI contra los elementos gnósticos y paganzantes del humanismo renacentista pero se vieron obligados, para no quedar fuera del tiempo cultural, a asumir las formas humanistas de la nueva e irresistible corriente intelectual y artística. Repetirían su combate y su hazaña en el siglo

XVIII contra la primera Ilustración. Frente a la gnosis del siglo XX un sector de ellos, por desgracia, ha decidido sumarse al movimiento enemigo en vez de enfrentarse a él.²⁷

Miembro angustiado de la Orden de San Agustín, formado en un ambiente europeo en el que destacaban la degradación de la corte papal romana (de la que fue testigo) y la rebeldía antropocéntrica proclamada por el humanismo, Martín Lutero, profeta y padre de la Reforma protestante en el siglo XVI, se está presentando muy recientemente a una luz nueva; es un intocable para la discusión católica (sustituida por el diálogo muchas veces entreguista) pero es también un gnóstico. Pocas veces he sentido una conmoción interior tan intensa como la que me produjo, en ese doble sentido, el número 53 de la revista *30 Giorni* de 1992.

Antonio Sacci expone en su artículo de ese número bajo el título *Lutero no se toca* la transformación de Lutero por una reciente escuela de pensadores y teólogos católicos después de Sebastián Merkle y Joseph Lortz. Hasta 1939 Lutero era para los católicos el heresiarca por antonomasia, desde su excomunión por la Santa Sede el 3 de enero de 1521. Desde 1939 empieza a considerársele, desde el campo intelectual católico, como un gran teólogo, un gran místico y un reformador auténtico al que no se puede ya ni criticar. Y eso que el mismo Lutero manifestaba al final de su vida en carta a Zwinglio su dolor por la agitación y la confusión que sus doctrinas habían sembrado en la Iglesia.

Pero no me preocupa ahora este neoluteranismo de la moda católica— que no debe extrañar a quienes observamos que algunos católicos y especialmente algunos jesuitas interpretan el diálogo como rendición, sin recibir nada a cambio— sino la dimensión gnóstica de Lutero revelada en el reciente libro (1980) de Theobald Beer, máximo especialista de Lutero en nuestro siglo, como le ha definido el cardenal Ratzinger, que habla a Antonio Sacci y Tommaso Ricci en el citado número de *30 Giorni*.

Beer expone las concordancias profundas entre los escritos de Lutero y aquel evangelio gnóstico que hemos citado ya, los libros del pseudoHermes Trismegisto. Para el cardenal Ratzinger, muy criticado por los católicos filoluteranos de hoy, la obra de Beer es definitiva al desentrañar las raíces neoplatónicas, herméticas y gnósticas de Lutero. El propio Melancton acusaba a Lutero de ceder a «delirios-maniqueos» por los que Lutero recaía en la herejía de que se había salvado San Agustín; así afirmaba que Dios estaba en contra de sí mismo, que se debe conceder al diablo una hora de divinidad, que la maldad debe atribuirse a Dios. La cristología de Lutero alberga elementos de la gnosis; como la coexistencia de divinidad y maldición en Cristo, cuya naturaleza humana se identifica con el pecado, con el mal. Para Beer el pseudo Hermes no ejerció sobre Lutero una influencia superficial sino decisiva «en todos los temas fundamentales» y demuestra esta tesis con textos herméticos que afloran en posiciones luteranas. «Siempre que Lutero se ve perdido se refugia en Hermes», dice. Los ejemplos de afinidad entre Lutero y el pseudo Hermes son «millares». En su utilización de Hermes Lutero es un precursor del idealismo alemán del siglo XIX sobre todo de Fichte, Schelling y Hegel. El gnosticismo de Lutero es de signo alejandrino y tiene los esquemas neoplatónicos y neo-

²⁷ El lector que conozca mi libro *Historias de la corrupción* (Planeta 1992) reconocerá en los párrafos que preceden y los que siguen bastantes referencias a cuanto allí expuse.

pitagóricos como clave. Toda la teoría de Lutero se basa en una desesperación radical, lo mismo que les sucedía a los gnósticos: la realidad es el infierno y no existe salvación real, ésta es una frase de Lutero, no de Jean-Paul Sartre. Para Lutero, como para los gnósticos, existe una divinidad malvada. El agustino Lutero incurre en una perversión del augustinismo, en una regresión dentro del pensamiento de San Agustín. Y lo más curioso es que mientras muchos teólogos protestantes admiran la penetración de Beer, toda una escuela dominante de pensamiento católico le silencia – es el método habitual para exaltar a un Lutero falseado. Tal vez porque Lutero les ha contagiado, como veremos, su raíz gnóstica, que Lutero transmitió a la que suele llamarse Modernidad, como acabamos de insinuar en algunas citas de autores ya muy próximos a nosotros.

¿GNOSIS EN EL BUDISMO Y EN EL ISLAM?

Dos personajes, uno individual, otro colectivo, merecerían en este momento una seria consideración porque sobre uno y otro se ha abatido la sospecha de contaminación gnóstica. El primero es Erasmo de Rotterdam, príncipe de los humanistas, el intelectual más famoso y respetado del siglo XVI, que reaccionó con sentido hipercrítico contra las innegables aberraciones de la Iglesia católica en su tiempo, se aproximó a Lutero, a quien confirió una legitimación que le era bien necesaria y luego se apartó radicalmente de él al comprobar cómo desbarataba, cómo destruía aquello que pretendía corregir. He de estudiar alguna vez a Erasmo pero no ahora; la tarea es demasiado importante y comprometida como para despacharla con unas cuantas vaguedades. También dejaré para un estudio especial al personaje colectivo, que no son sino los Templarios, de quienes se están escribiendo estudios y libros continuamente porque no han perdido su actualidad desde su extinción violenta y el comienzo de su leyenda. Es inevitable que los templarios se inoculasen de gnosticismo durante su estancia en Oriente pero debe notarse que fueron guerreros y banqueros, no teólogos ni intelectuales. De ellos hablaremos con mucho mayor fundamento en un estudio ya avanzado, porque además el templarismo presenta indudables conexiones, entre la Historia y la leyenda, con la Masonería.

En sus ya citados libros sobre la gnosis el investigador Etienne Couvert ofrece sendos capítulos originalísimos acerca del posible carácter gnóstico de dos grandes religiones universales: el budismo y el Islam. No soy especialista en ninguna de las dos pero los datos y las conclusiones de Couvert me resultan tan enormemente sugestivos que no puedo resistirme a resumirlos aquí.

Toda la vida se nos ha dicho que Buda, Sakyamuni, era un personaje de la India que vivió hacia el siglo VI antes de Cristo, que empezó a difundir entonces mismo su doctrina, extendida a toda el Asia y puesta de moda entre nosotros en este siglo por estudiosos y adeptos occidentales, que practican asiduamente el yoga y siguen los esquemas de oración unitiva y aniquiladora relacionados con el budismo y criticados por el Papa Juan Pablo II en el capítulo que dedica al budismo en el reciente libro que ya hemos citado varias veces. Pues bien Couvert, que ha estu-

diado muy seriamente los orígenes del budismo, llega a la conclusión de que Sakyamuni vivió nueve siglos después y que su doctrina, el budismo, nació y se extendió a partir del siglo III después de Cristo. La evidencia negativa y positiva, documental y arqueológica que nos presenta en su libro no merece desde luego el desprecio sino una cuidadosa atención.²⁸

En breve, ese maestro a quien todo el mundo llama Buda —«El Iluminado»— no es otro que nuestro ya conocido Mani, fundador del maniqueísmo y promotor de la que se ha llamado «segunda oleada gnóstica». Si es así el budismo es primordialmente una forma oriental de gnosticismo, con las mismas raíces del maniqueísmo.

Discípulo de Marción y de Basíledes Mani-Buda fue un maestro pero sobre todo un gran organizador. Se denominaba a si mismo «hijo de la Viuda», nombre que tomaron siglos después para sí los masones. Empezaba sus cartas con la fórmula «Manicheus, apostolus Jesu Christi». El nombre de Sakyamuni se refiere a la casta de los Sakyas, es decir los escitas; la región del Occidente (vista desde la India) de donde vino Sakya-Buda, el Iluminado. En la tradición budista afloran, como en la maniquea, muchos rasgos cristológicos. Buda es hijo de una virgen; una estrella apareció en su nacimiento; hay otros muchos detalles tomados de los evangelios gnósticos. Buda ayuna cuarenta días, sufre las tentaciones de Mara, el maligno que le propone el imperio del mundo. Experimenta una transfiguración, predice la destrucción de su ciudad. Un traidor aparece entre sus discípulos. A su muerte se oscureció el sol, estalló la tormenta.

Para Couvert el budismo nació durante el siglo III —la época de Mani— en la región escita y greco-pártica de la Bactriana, límite del imperio de Alejandro. Allí enseñó Mani su doctrina y desde allí se extendió el budismo a la India y luego a toda Asia. Importantes hallazgos funerarios, efigies e inscripciones en antiguos monasterios budistas apuntan a la identidad de Mani y Buda. Los ritos del budismo sólo cobran sentido histórico si se relacionan con el gnosticismo de Mani. La religión del Tíbet, el lamaísmo, reconoce el mismo origen, e incluso el culto de Krishna proviene remotamente del cristianismo. «Es decir —resume Couvert— Asia ha recibido su inspiración religiosa del cristianismo pero de un cristianismo desfigurado por la gnosis maniquea». El budismo pasó, transformándose, a la inmensa China y apareció en Japón reconstruido por el sintoísmo.

Una impresión no menos fulgurante recibe el lector no especialista cuando recorre el capítulo siguiente del mismo libro de Couvert, que se dedica a los orígenes gnósticos del Islam. La atribución a Mahoma, un jefe de caravanas elevado socialmente por su matrimonio, de un libro tan complejo que requirió, sin duda, un serio conocimiento del judaísmo, de las vicisitudes de los contingentes y pueblos árabes en la frontera del Imperio romano y el reino sasánida de los partos —los contingentes árabes se incorporaron a uno y otro ejército y acabaron tomando el poder en sus regiones respectivas— y de las corrientes culturales de Oriente medio, especialmente el cristianismo, el judaísmo y el gnosticismo. El autor del Corán dominaba el árabe admirable en que escribe pero también el hebreo y el griego. El Corán se escribe en la época de las grandes convulsiones que provocó el debilitamiento de los imperios bizantino y sasánida; el objeto del libro es separar a los árabes cristianos, muy numerosos, de la doctrina de Cristo y reconducirlos al judaís-

²⁸ E. Couvert, *La Gnose universelle*, Chiré en Montreuil, Eds., de Chiré, 1993, p. 9 s.

mo, a la ley de Moisés. Su autor tuvo que ser –según Couvert– un gnóstico judaizante que negaba, ante todo, la divinidad de Cristo. Según Couvert, el libro «fue escrito en Siria y para los árabes cristianos de Siria por un cristiano judaizante, posiblemente un monje ebionita. No hay en el libro sagrado mención de Medina, ni de la Meca, ni de la Kaaba; y el Islam naciente sintió una inclinación poderosísima hacia la región siropalestina y hacia la ciudad de Jerusalén, que pronto fue enclave sagrado del Islam. «En 1874 el profesor Harnack declaró que el mahometismo no era más que una lejana derivación de la gnosis judeocristiana y no una religión nueva. Mantuvo después permanentemente esta conclusión fundamental». A la que se suma Couvert mediante un detenido análisis de los temas gnósticos en el libro sagrado del Islam.²⁹

Después de la formidable expansión de los árabes, sus intelectuales se convirtieron en transmisores del saber antiguo y también de la gnosis a Occidente, a través del imperio bizantino y sobre todo de la frontera con los cristianos en España. En la ciudad de Toledo, reconquistada por Alfonso VI en el año 1085, se creó un centro internacional de traductores que alimentó gracias al aporte de manuscritos árabes a las nacientes universidades de Europa. Averroes, de fuerte tendencia gnóstica, fue el principal transmisor de Aristóteles a Occidente.

LA ESENCIA GNÓSTICA DE LA MASONERÍA

Creo haber demostrado que la Masonería es esencialmente una forma de gnosis en mi libro *El triple secreto de la Masonería* publicado hace un año en esta misma editorial. Me he remitido a un próximo estudio sobre los templarios para excusarme aquí de su mención pero no pudo negar la conexión entre la Masonería y las Ordenes Militares tal como la estableció el famoso masón caballero Ramsay en la primera mitad del siglo XVIII; en su discurso Ramsay considera a la Masonería como depositaria de los misterios egipcios y otros secretos del paganismo helénico que formaron parte también del trasfondo simbólico de la gnosis. En mi libro que acabo de citar considero al gnosticismo como una de las claves del secreto masónico, cuya negación reiterada por los masones y filomasones es un nuevo indicio de los métodos gnósticos de enmascaramiento. La «oscuridad visible» que es una expresión esencial de los rituales masónicos pertenece al más acrisolado gnosticismo, como la oposición eficiente entre la luz y las tinieblas personificadas; como la respuesta obsesiva sobre la imposibilidad del profano para entender el sentido profundo – es decir la gnosis– de los ritos, símbolos y enseñanzas masónicas. El autor a quien considero como primer tratadista sobre el problema masónico, reverendo Walton Hannah, concluye tajantemente: «La Masonería es gnosis»³⁰. Y lo explica así: «La intención clara de los trabajos masónicos es ofrecer un sistema simbólico y alegórico para la formación del carácter y de la moral basa-

²⁹ E. Couvert. op. cit. p. 57.

³⁰ W. Hannah *Darkness visible*, Devon, Augustine Press, 1952 p. 60

do en modelos paganos, que no puedan chocar y por eso puedan convertirse en la base de una creencia en cualquier religión respetada y así posibilitar la oración y el culto a un Altísimo que pueda equipararse a cualquier deidad».

Venimos exponiendo reiteradamente que la clave de la gnosis es la resistencia pagana al cristianismo; pues esa misma es la clave de la Masonería. Lo expuso con toda claridad el Papa León XIII en su encíclica antimasónica: «Querer destruir la religión y la Iglesia, fundada y conservada perpetuamente por el mismo Dios y resucitar después de dieciocho siglos la moral y la doctrina del paganismo es necesidad insigne e impiedad temeraria»³¹.

Una prueba palmaria del neopaganismo masónico es el ritual del grado IV de la Masonería inglesa, que he traducido en el libro citado sobre el triple secreto masónico. Esa prueba se contiene en la lectura mística de la alocución correspondiente a la primera cátedra en la que el orador explica el contenido de la Palabra Perdida, que es el oculto y verdadero nombre de Dios. «Es una palabra compuesta –dice el ritual– y la combinación forma la palabra JAH-BUL-ON». Como explica la misma lectura, se trata de un sincretismo entre Jahveh, el dios de los judíos; Bul o Baal, el dios de los siríacos; y On u Osiris, el dios de los egipcios. Es decir, el Dios verdadero invocado al mismo nivel que dos famosos ídolos a quienes los Santos Padres han identificado como figuras de Satanás. No hacen falta más explicaciones.³² Solamente debemos aludir aquí a una secta templarista-masónica, los en su tiempo famosísimos Iluminados de Baviera fundados por un oscuro y alucinado profesor de Ingolstadt, Adam von Weisshaupt, creador de un movimiento con inequívocas señales de gnosticismo al comenzar el último tercio del siglo XVIII. El abate Barruel nos ofrece en su libro un tratado en regla sobre los Iluminados, que muy pronto invadieron Europa y se fundieron con los ilustrados y masones de Francia. Será otro de los grandes temas históricos de mi libro, en preparación, sobre los templarios entre la Historia y la leyenda.

GNOSIS, ILUSTRACIÓN Y REVOLUCIÓN

Los teólogos alemanes y sus discípulos españoles (que por cierto me parecen bastante acrílicos) distinguen dos movimientos de la Ilustración; suelen llamar primera o romántica a la que arranca de Goethe y Fichte; y segunda a la posthegeliana, de Marx para atrás, hasta los comienzos del siglo XX aunque en estos límites advierto poca unanimidad y bastante confusión. No me parece mal hablar de dos movimientos de la Ilustración pero como no me remiro en el ombligo germánico creo mucho más exacto denominar Primera Ilustración al brote del Racionalismo en la segunda mitad del siglo XVII (con la formulación de la ciencia y el pensamiento moderno como base) y la prolongación del impulso a lo largo de todo el siglo XVIII, con movimientos tan importantes como el empirismo racionalista y

³¹ León XIII *Humanum genus* ed. BAC, Madrid 1958 p. 174.

³² Cfr. *El triple secreto...* p. 340 s.

postcartesiano en Francia e Inglaterra, la racionalización del Derecho en Holanda y de la política en los escritos de Locke, la explosión hipercrítica de Baruch Espinosa y la interesada atribución de toda la gloria ilustrada por los *philosophes* de la Enciclopedia a quienes Barruel llamaba merecidamente sofistas. Reservo el nombre de Segunda Ilustración para la sucesión formidable del idealismo germánico, iniciada, a partir de Kant, por Fichte y Schelling, culminada por Hegel y despenada en la revolución atea e irracional por Marx.

Vamos a volver sobre ese complejo entramado de corrientes de pensamiento y cultura en los dos capítulos siguientes bajo el enfoque de la Modernidad y la Revolución. Etienne Couvert ha propuesto muy lúcidamente el carácter gnóstico de muchas de esas lumbreras de la Razón y la Ilustración. Si quisiera ahora tratar el problema extensamente necesitaría escribir todo un libro, con lo que se desbordaría el propósito de éste. Para algunos analistas de la Historia, como el propio Couvert, Renato Descartes no solamente es un gnóstico cabal sino que además se le puede considerar como la conexión entre la gnosis antigua y la moderna³³. Pero Couvert toma parte, muy amenamente por cierto, en la Historia que escribe y casi considera enemigos personales (y por tanto grandes gnósticos) a Descartes y al padre Teilhard de Chardin por quienes el autor de este libro siente profunda devoción. No creo que ni Descartes ni Teilhard deban definirse como gnósticos porque fueron grandes cristianos, católicos profundos y nunca infectados ni por la sombra del paganismo que acompaña a la gnosis. La Iglesia ha rehabilitado a Teilhard y Juan Pablo II, en su citado libro, no duda del catolicismo de Descartes, aunque le reprocha haber abierto los caminos del subjetivismo y del idealismo. Hablaremos de Descartes pero no me resigno a que nos desprendamos de los grandes cristianos para entregar su figura al enemigo.

Couvert detecta, con mayor carga de razón, huellas profundas de la gnosis en la literatura del Gran Siglo de Francia, el siglo XVII³⁴. Nuevamente los rasgos gnósticos se conjugan con un retorno del platonismo, como en los casos de Mabillon y sobre todo de Fénélon, maestro e inspirador del caballero Ramsay, renovador de la Masonería. La crisis jansenista que dividió a la Iglesia de Francia y se extendió por la Europa de los siglos XVII y XVIII es una forma de gnosticismo, por la austeridad aparente y agresiva de los adeptos a la doctrina de Jansenio, por su carga indudable de maniqueísmo, por su aproximación tardía al protestantismo; la gran figura del jansenismo, Blas Pascal, puede describirse adecuadamente como un gnóstico y no tiene nada de extraño que todo el movimiento jansenista encabezase la lucha contra los jesuitas que entonces se distinguían por su fidelidad inquebrantable a Roma. Las grandes figuras filosóficas del Racionalismo –que es la primera fase de la primera Ilustración– fueron sin duda Leibniz y Espinosa, que también ofrecen caracteres de gnosticismo sobre todo el gran judío hispano-holandés; volveremos sobre los dos en el siguiente capítulo.

El movimiento enciclopedista francés del siglo XVIII, que ha pretendido monopolizar el término de Ilustración, y que preferimos incluir aquí como la fase «sofística» de la primera Ilustración, está muy emparentado con el gnosticismo moderno. Primero porque todos sus portavoces y adeptos profesaban el deísmo,

³³ E. Couvert, op. cit., I p. 7 y 57.

³⁴ E. Couvert, *La Gnose universelle*, III p. 91.

que consiste en alejar y relegar a Dios a las tinieblas exteriores de lo incognoscible, con lo que le equiparan al dios de los gnósticos. Segundo porque los enciclopedistas se emparentaban con el auge de la nueva Masonería especulativa, creada precisamente a principios del siglo XVIII y el más espectacular de todos ellos, Voltaire, el máximo enemigo de los jesuitas, de la Iglesia y del Dios de los cristianos, ingresó, como remate simbólico de toda su carrera, en la famosa logia parisina de las Nueve Hermanas.

Hans Graf Huyn, en uno de los más penetrantes ensayos de nuestro tiempo ha rastreado el impulso totalitario en el *Contrat social* de Rousseau. Pues bien, dos burdas pseudo-religiones de la Revolución francesa, la Religión de la Razón y el ridículo ritual del Directorio son netamente gnósticas, como la línea principal del idealismo alemán, al que consideraron sus protagonistas, como recuerda Huyn, «la versión intelectual de la Revolución francesa»³⁵. El abate Barruel, cuyo análisis documentado sobre las relaciones entre los que llama filósofos sofistas y la Masonería del siglo XVIII me parece irrefutable, demuestra la importancia de los Iluminados de Baviera (el término «iluminado» es gnóstico-maniqueo) en los ambientes pre-revolucionarios de Francia. El movimiento de Weisshaupt, cuyos adeptos se ufanaban también del nombre de «teósofos» – del que se apropiará otra importante corriente del gnosticismo moderno, la que dará origen a la *New Age* denunciada por Juan Pablo II– se incorporó a la Masonería y estableció una efectiva conexión con los enciclopedistas de Francia por medio de Mirabeau, el fundador del más famoso club de la Revolución francesa en el convento de los Jacobinos, nombre con que se conocía en Francia a los dominicos. Esta conexión es para Barruel, y no será fácil desmontar su tesis, la clave del jacobinismo, alma de la Gran Revolución.

Augusto del Noce, el gran pensador italiano, se ha referido profundamente a la pervivencia y la recurrencia de la gnosis y a él se debe principalmente la introducción del debate de nuestros días sobre ese fenómeno³⁶. «Lo que caracteriza al mundo actual –dice– es el descubrimiento de la oposición total entre cristianismo y gnosticismo. El espíritu revolucionario total es la versión secularizada del ascetismo gnóstico. El mundo presente está tan podrido, para los revolucionarios radicales, las condiciones de la humanidad son para ellos tan miserables y despreciables que la destrucción del orden universal se hace necesaria.». La corriente anarquista que estalló en el siglo XIX y ha rebrotado en España hasta 1939 y en movimientos confusos como la rebelión juvenil de 1968 reconoce esa raíz gnóstica que también informó la obra de Marx a través de la interpretación materialista de la doctrina hegeliana. «La idea de la revolución total –dice Del Noce– lleva consigo el rechazo radical de la sociedad existente y el mito de un estadio final perfecto». Es el mito escatológico del marxismo; pero es también la inspiración destructora y nihilista propia de la tradición gnóstica, en la que abrevan los teóricos radicales de un nuevo socialismo presuntamente democrático como el miembro más famoso e influyente de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse, para quien la liberación será el resultado de la destrucción de todo tipo

³⁵ *Seréis como dioses*, Eds. de la Universidad de Navarra, 1991, p. 27 s.

³⁶ A. del Noce *Violenza e secolarizzazione della gnosi* en VV.AA., Brescia, 1980 p. 215 apud Massimo Borghesi, *30 Giorni*, 52 (1992) 50 s.

de orden, el gran rechazo del 68. Ya hemos encontrado otra palabra mágica para la historia de la gnosis moderna: liberación.

LA GNOSIS ESTÁ ENTRE NOSOTROS

La gnosis moderna arranca, en mi opinión, de Immanuel Kant, el gran filósofo que engarza la primera y la segunda Ilustración, a caballo entre los siglos XVIII y XIX. Kant, como veremos, declara a Dios incognoscible para la razón pura, aunque su sentimiento cristiano le impulsa al redescubrimiento de Dios por la razón práctica. Ya tenemos de nuevo al Dios Desconocido de los gnósticos tanteado de lejos en la misma fuente del pensamiento contemporáneo. Creo que Couvert tiene mucha razón cuando señala que la gnosis moderna llega a su plenitud en Hegel y depende de Platón, como siempre, pero a través de Hegel. Esta es hoy una tesis aceptada en el campo cristiano anti-gnóstico³⁷. Como sus grandes predecesores del idealismo alemán Hegel se vincula a la tradición platónica y rechaza la aristotélica; va a generar, por la izquierda, el totalitarismo marxista y por la derecha el totalitarismo fascista porque tanto Marx como Mussolini se declararon expresamente discípulos suyos. Del Noce llama con razón a Hegel «verdadero arquitecto de la gnosis moderna» y en tal sentido deben interpretarse las consideraciones que haremos sobre el idealismo alemán en el capítulo siguiente.

Por su parte, Couvert ha desenmascarado los influjos gnósticos en el pensamiento y en la gran literatura francesa del siglo XIX. Incluso en las corrientes del tradicionalismo conservador –de Maistre, de Bonald, el primer Lamennais– advierte una inconfundible veta gnóstica, que puede explicar en parte el despeñamiento posterior de Lamennais. En el mundo literario se inscriben en el retorno gnóstico figuras como Taine, Zola, Baudelaire –discípulo de Hermes Trismegisto– y sobre todo Víctor Hugo, que con de Vigny y el historiador Jules Michelet se relacionan también con la reviviscencia del satanismo en la Europa moderna; y Satán es objeto predilecto de la gnosis³⁸.

Para muchos lectores esta denuncia de los pensadores católicos de hoy contra la gnosis moderna constituirá una sorpresa tan grande como la experimentada por el autor de este libro al comprobarla. Nunca pude sospechar una invasión gnóstica tan amplia desde los hondones de la Historia negra del cristianismo pero no puedo ocultar la realidad. La teoría de la muerte de Dios, punto central en el pensamiento de Nietzsche, es de inequívoca raigambre gnóstica; y los promotores europeos de la teología cristiana (protestante y católica) llamada de la liberación dependen de Nietzsche, de Marx y de la Escuela marxista de Frankfurt abiertamente; ya hemos señalado las conexiones gnósticas del jesuita Karl Rahner y un miembro de la Escuela de Frankfurt, Ernst Bloch, conecta directamente con un promotor de la teología de la liberación, el teólogo protestante Jürgen Moltmann. La teología de la

³⁷ E. Couvert, op. cit., I, p. 48, *30 Giorni* 86 (1994) 62 s.

³⁸ E. Couvert, op. cit., II p. 161 s.

liberación me parece en algunos aspectos, como su propensión al colectivismo, neoplatónica en el peor sentido del término; y el jesuita español que lanzó a las mesnadas del liberacionismo católico marxista a la conquista de Iberoamérica en el congreso celebrado en El Escorial en 1972, del que trataremos ampliamente, Alfonso Alvarez Bolado, expone una evidente tesis gnóstica en su libro de 1975 *Dios y la ciudad* (Eds. Cristiandad, p. 109) : «Sólo entonces, cuando ella misma (la Iglesia) haya comprendido su propio papel en el proceso de liberación de Dios, podrá sin miedo y sin adaptación discernir los espíritus y llegar a tener una relación abierta y crítica con los movimientos actuales de liberación». Cuatro años después de ese libro, en 1979, los compañeros de su autor iniciaban una relación no demasiado abierta ni crítica con uno de esos movimientos: el gobierno sandinista, es decir, marxista-leninista de Nicaragua, del que formaban parte varios sacerdotes y religiosos, sin excluir a los jesuitas.

«Una parte importate de la Modernidad –amputa Del Noce– se piensa a sí misma a partir de nociones gnósticas fundamentales». El hombre moderno se acostumbra a sentir indiferencia hacia su destino personal abocado a la muerte. «Para la metodología gnóstica de la Modernidad –dice Del Noce– la liberación está en el paso a lo universal, lo colectivo, lo general, donde la existencia individual se vuelve al fin indiferente. El ideal de la vida es la Revolución que sustituye el yo por el nosotros, el individuo por la colectividad». Esto es un claro reflujo platónico, una apoteosis de colectivismo marcado por Marx como hegeliano y como gnóstico, no como pensador de origen liberal. «El ateísmo moderno –rubrica Del Noce– no es nada más que la evolución, la disolución del cristianismo en la gnosis».

Los gnósticos, pues, están entre nosotros. Y los pastores de la Iglesia –al menos en España– no han dicho una palabra sobre el peligro de la gnosis; claro que tampoco nos han informado, después de 1937, en España, sobre los peligros del marxismo. La secularización exacerbada, dogma de la mal llamada Modernidad, es –acabamos de verlo en una cita de Del Noce– una intuición gnóstica; no en vano la gnosis antigua fue el último esfuerzo del paganismo para sobrevivir al impulso cristiano. La mal llamada teología de la secularización que abrazan como un solo hombre los pensadores y publicistas católicos «progresistas» no es, para Del Noce, más que «la prisión gnóstica del cristianismo». Pero un gran diario español, el primero de todos, *El País*, es un abanderado de la secularización y mantiene, en problemas de religión e Iglesia, una línea netamente gnóstica sin que la Iglesia española haya dado la señal de alerta; más aún, los responsables de sus medios de comunicación en los años ochenta se empeñaron en que el diario católico «Ya» tomase como modelo al diario gnóstico. Los gnósticos están entre nosotros; en los primeros siglos (y en el XVIII) pueden señalarse muchos nombres de obispos gnósticos y algunos de ahora son, cuando menos, tolerantes con la gnosis. Voy a cerrar este capítulo con la consideración de algunos escritores gnósticos de hoy, que influyen notablemente en el mundo de habla hispana por la difusión excepcional de sus libros. Por supuesto que podría incluir aquí la larga lista de publicistas masónicos, que son gnósticos por definición, a la que cabría añadir el enfervorizado manípulo de los jesuitas filomasónicos, a los que me he referido muchas veces en mis libros. También cabría tomar bastante más en serio al reciente Catecismo romano y subrayar el absurdo irracional, de cuño gnóstico, que se

conoce como «astrología» y aparece continuamente en los medios de comunicación en torno a los signos del zodiaco y su influencia en el destino de los hombres; los adictos a esta monserga zodiacal no reparan en que los signos de la Eclíptica han variado sustancialmente su posición desde que fueron marcados en el cielo por los magos orientales y ahora constituyen, con todo su papanatismo, el último residuo popular del gnosticismo en la vida actual.

Fernando Sánchez Dragó, mi admirado amigo, es de origen gnóstico pero liberado por dos profundas fuerzas contrarias; su redescubrimiento sustancial del cristianismo, tal vez toda una conversión, y su original intuición occidentalista que no sólo se niega a rastrear la traslación del pensamiento mágico de Oriente a Occidente sino que lo ve nacer en las fosas perdidas de la Atlántida y caminar hacia Oriente. Dije una vez que es un escritor con todo el encanto del gnosticismo pero bien vacunado de sus peligros.

No diré lo mismo del recientemente fallecido Isaac Asimov, el prolífico escritor de ciencia ficción (con interesantes incursiones en el campo de la Historia) que se declara agnóstico, pero me parece un gnóstico de versión judía; por cierto, no me explico que con motivo de su muerte se haya querido ocultar su origen judío. Descripciones suyas como la del planeta hipercolectivo Gaia y la figura de profeta Seldon con su invento de la psichistoria me parecen gnósticas en alto grado, pese a lo cual me he extasiado, como todo el mundo, con la tetralogía de la Fundación.

Otro gnóstico de tomo y lomo (nunca mejor aplicado el calificativo) es Umberto Eco desde que abandonó el aristotelismo al estudiar la estética de Santo Tomás, él sabrá por qué. Su *Nombre de la Rosa* trata de prostituir como gnósticos algunos movimientos espirituales y algunas personalidades cristianas que creíamos inmunes a tan impúdica audacia; lo intenta pero no lo consigue, aunque nos sugiere una raíz gnóstica del nominalismo medieval, estupendo problema con el que no he querido abrumar al lector, pero sin que Umberto Eco ande por él tan descaminado como en otros campos. *El péndulo de Foucault* es una proclamación gnóstica, aunque trata de presentarse como un *pot-pourri* sobre la historia del esoterismo. El daño potencial de Eco sobre el lector no bien formado se reduce muchísimo porque el lector no bien formado nunca será capaz de entender una sola palabra de los libros de Eco, aunque sí de comprarlos.

Un escritor y periodista español de éxito permanente es Juan José Benítez, maestro gnóstico genuino con su nutrida cuadra de caballos de Troya y las demás obras que conozco, creo que son todas, y por encima de todas *La rebelión de Lucifer*. Tampoco creo que haga daño porque las gentes no le siguen por su evidente gnosticismo sino por su magia literaria para la fantasía ultraterrena. Ha sabido conectar con el vacío popular ante lo misterioso y con la peligrosa incapacidad que muestra nuestro clero para hablar con los peces y los pájaros, como hacía San Francisco de Asís cuando se hartaba de los hombres.

Sin embargo el asalto frontal de la gnosis antigua, en toda su crudeza, al pensamiento moderno lo ha hecho entre nosotros un curioso autor rumano, E.M. Cioran, en la primera parte de su libro, muy difundido por la editorial Taurus en 1974 *El aciago demiurgo*, que indirecta pero visceralmente demuestra el gnosticismo visceral de su traductor, Fernando Savater y de su editor, Jesús Aguirre, hoy duque de Alba. La verdad es que el libro se me había olvidado completamente cuando me

interesaba menos por los vericuetos de la gnosis pero al releerlo hace pocos años me dejó mudo de asombro. No se trata de un reflejo gnóstico o de una adaptación del horizonte actual al gnosticismo. Es sencillamente el gnosticismo puro y duro, por vía de aserto dogmático, a golpe de afirmación infundada, una especie de manual de gnosticismo barato sobre cómo hacerse gnóstico en una jornada de lectura. Ni una palabra de traductor y editor para enmarcar históricamente el relato, que hubiera servido admirablemente para fascinar a las matronas romanas del siglo IV recién llegadas a la menopausia. Que este engendro, con su dios bueno e impotente, su demiurgo malísimo creador del mundo malo y su demonio como delegado general del demiurgo entre los hombres, su pesimismo rabioso y su culto al suicidio, tuviera en su momento resonancia aceptable entre los medios intelectuales del antifranquismo y el «progresismo» dice más sobre la ramplonería de los medios intelectuales del antifranquismo y el «progresismo» que cualquier capítulo directo de historia cultural contemporánea. El 20 de junio de 1995 ha fallecido Cioran en París. Tanto el suplemento «cultural» de *El País*, («Babelia») como su imitador acomplejado, el cada vez más torpe *ABC cultural*, han olvidado la entraña gnóstica del escritor en sus burdas improvisaciones necrológicas.

Los gnósticos están entre nosotros. Por su permanente infiltración en la literatura, en la filosofía y en los medios de comunicación, sobre todo en sus secciones culturales, a veces tan olvidadizas con sus propios ídolos. Por su pervivencia en la Masonería, en el marxismo más o menos vergonzante, en los reductos del espíritu y la práctica anarquista, en los medios corruptos de la Internacional Socialista, en el complejo frente del asalto a Cristo y a su Iglesia. Los gnósticos están entre nosotros. Desde los comienzos de la Iglesia hasta el día final.

CAPÍTULO 3

**LA IGLESIA ANTE LA MODERNIDAD
(SIGLOS XV-XVIII)**

QUÉ ES LA MODERNIDAD

Modernidad es una palabra reciente en el sentido que hoy circula, aunque sus huellas latinas sean remotas. Pero en el esclarecedor diccionario de filosofía del profesor Ferrater Mora (Alianza Editorial 2ª ed. 1990) ni siquiera figura el término, aunque su significado actual dentro del mundo del pensamiento se incluye como una acepción de la palabra «modernismo». Mi edición del Diccionario de la Real Academia Española, que es la de 1970, sí incluye la palabra «Modernidad» definida como «calidad de moderno». Vayamos pues a «moderno» cuyo origen hace remontar el Diccionario al «modernus» de Casiodoro; el Diccionario refiere primero el adjetivo a una época («edad moderna») y entre sus varias definiciones nos atenemos a la sexta: «Lo que en cualquier tiempo se considera como contra puesto a la clásico».

El uso del término «moderno» en ese sentido, que es el actual, se generalizó en el siglo XIV dentro de las disputas de las escuelas filosóficas en las Universidades europeas. Desde el bando opuesto, el del pensamiento escolástico tradicional, lo «moderno» que comprendía al nominalismo del que hablaremos, adquiriría un cierto tufillo de sospecha y aun de heterodoxia. El mal sentido se trocó en bueno durante el siglo XVIII, surcado por la famosísima «disputa entre antiguos –escolásticos, tradicionales– y modernos», es decir racionalistas, ilustrados y científicos. Julián Marías se ha referido profundamente a esta disputa en su artículo titulado precisamente así, «Antiguos y modernos» publicado en «ABC» de Madrid el 25 de febrero de 1993; los «modernos» eran, para sí mismos, los ilustrados, los llamados por antonomasia «filósofos» frente a los tradicionales, teólogos y reaccionarios. La distinción, que durante la baja Edad Media era más bien descriptiva, se convierte durante el siglo XVIII en agresiva y beligerante.

El neomarxista Jürgen Habermas, único superviviente de la Escuela de Frankfurt, en *El discurso filosófico de la Modernidad*³⁹ sugiere que el término «Modernidad» no se aplica hasta la segunda mitad del siglo XIX y dentro del ámbito de las bellas artes. En el campo del pensamiento no se generaliza hasta el último tercio del siglo XX como indica su exclusión del Diccionario de Ferrater, que suele ser una referencia de alta seguridad. En los años ochenta se usa y se

³⁹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, 1898, ed. alemana 1985.

abusa de él, no se habla de otra cosa. Los socialistas españoles toman como bandera desde su triunfo en 1982 «incorporar España a la Modernidad»⁴⁰ y lo siguen repitiendo mecánicamente a pesar de los pesares. Sospecho que si Habermas hubiera escrito su libro cuatro años después, es decir tras la caída del Muro de Berlín, seguramente hubiera cambiado sustancialmente sus contenidos. En fin, aunque como hacen hoy casi todos los autores hablemos en este libro de Modernidad como «talante de la Edad Moderna» quede claro el tiempo en que ha hecho explosión el vocablo.

El presente capítulo tiene, en el conjunto y la especialización del libro, cierto carácter de síntesis preliminar y por eso no deseo sobrecargarle de citas superfluas. Pero debo aludir a dos autores de muy diversa procedencia y alcance que coinciden en esa definición de Modernidad que acabo de proponer como «talante de la Edad Moderna». Uno es José M.G. Gómez Heras en su interesante estudio *Religión y Modernidad*⁴¹ que inicia con la consideración de Martín Lutero; otro es el profesor socialista Ignacio Sotelo, que inscribe a la Modernidad en el mismo ámbito de este capítulo (como también hace al autor que acabo de citar) aunque prácticamente la identifica con la secularización, lo cual es una idea tan extendida como discutible (Cfr. su art. *Sin razón para la esperanza*, Madrid, El País, 1 de abril de 1984, p. 11). Son ejemplos que muestran el claro consenso dentro del que hoy se mueve la utilización del término y la idea de Modernidad. Por mi parte no tengo inconveniente en aceptar ese marco, pero recortándolo, frente a algunos autores, hasta fines del siglo XVIII; durante la época siguiente, que llamamos contemporánea aunque no deja de ser Edad Moderna, se «dispara» por así decirlo la idea de Modernidad pero implicada con otra de mayor fuerza, que es la de Revolución. Por otra parte tampoco suscribo la fijación de la Reforma protestante como inicio formal de la Modernidad, ni mucho menos; la Edad Moderna comienza en el siglo XV, con antecedentes claros en el siglo anterior; su primer movimiento es el Humanismo, no la Reforma. ¿Fechas?. No sé si tiene sentido fijar fechas para el comienzo de una época histórica de onda larga pero, al menos como símbolos, cabría elegir la caída de Constantinopla en 1453, conjuntamente con la invención de la imprenta y el comienzo de las grandes navegaciones atlánticas, que son además prácticamente coincidentes. El Humanismo nace, como es sabido, en el siglo anterior, es un movimiento precursor de la Modernidad, que durante el siglo XV se hará determinante.

Por último debemos destacar algo muy importante. La Modernidad, es decir la eclosión, el desarrollo y el talante de la Edad Moderna, no es solamente, como ya he insinuado, un movimiento agresivo, negativo, peyorativo; un frente exclusivo del asalto a la Roca. La Iglesia no fue enemiga de la Modernidad sino en gran parte su promotora. Otra cosa es que los enemigos de la Iglesia, los frentes del asalto a la Roca, utilizasen contra la Iglesia casi todos los elementos de la Modernidad, que también se emplearon lúcida y eficazmente en la defensa. La interpretación peyorativa fue acuñada por los «philosophes» del siglo XVIII que también pretendieron monopolizar el nombre de ilustrados como todavía hoy

⁴⁰ Congreso XXXI doc. base n. 5.

⁴¹ Córdoba, Cajasur, 1986.

intentan sus epígonos. Pero eso no es cierto en modo alguno. Este quiere ser desde el principio un libro optimista, y no catastrofista aunque tenga que detenerse muchas veces en el análisis de catástrofes.

Ya ha advertido el lector que en este capítulo –y en los siguientes, hasta el fin del libro– volvemos bajo una nueva óptica y con mucho mayor detenimiento a períodos históricos y problemas de pensamiento, cultura y religión que ya hemos anticipado, bajo la óptica de la gnosis, en el capítulo anterior. No se trata de repetir nada sino de conseguir nuevos enfoques para un conjunto tan complejo de problemas como es la historia de la Iglesia en el contexto de la historia de la Humanidad y de esa lucha entre los hijos de la luz y el poder de las tinieblas en que hemos situado el sentido profundo de esa historia. Mantiene toda su validez cuanto hemos advertido e insinuado sobre la gnosis y en algunos momentos lo recalcaremos. Pero el objeto de este libro es reflexionar sobre la historia de la Iglesia en nuestro tiempo ante la Modernidad y la Revolución, una y otra transidas, como hemos anticipado, por el pensamiento gnóstico y la recurrencia gnóstica.

EDAD MEDIA Y CRISTIANDAD

Un breve apunte sobre la Edad Media resulta imprescindible para comprender el nacimiento de la Modernidad. El pueblo cristiano de la Edad Media, guiado por sus maestros, fue plenamente consciente de su ser como Cristiandad, que suele identificarse con la plenitud de la Edad Media pero que gracias al idealismo quijotesco de España se prolongó durante toda la época del Barroco, hasta mediados del siglo XVII. La Cristiandad era «el nombre dado durante la Edad Media y hasta el siglo XVI al conjunto de los países que profesaban la fe cristiana y estaban regidos por príncipes cristianos. En el siglo XVI, habiéndose dividido esos países y comenzado a propagarse la Cristiandad allende el Atlántico y en otras partes, el antiguo conjunto de Cristiandad recibió el nombre profano de Europa»⁴². La Cristiandad y Europa son, en decisiva parte, creaciones de la Iglesia católica, desde que San Benito de Nursia trazó durante el siglo VI, cuando aún no había cuajado la síntesis romano-bárbara, su fabulosa red de monasterios para afirmar y extender la fe de Roma, en los que se preservó y retransmitió la cultura de Occidente como una consecuencia y un vehículo del impulso cristiano. Luego la irrupción del Islam y la separación religiosa del Imperio romano de Oriente a fines del siglo IX obligó a la Iglesia católica a replegarse al centro, norte y oeste de Europa mientras se le cerraban los horizontes y los caminos de Asia y de Africa, hasta que los portugueses y los españoles, asombrosamente, creasen caminos nuevos por los que la Iglesia llegó a implantarse en el Occidente atlántico y en puntos sensibles de Extremo Oriente. «Con el siglo XII –dice el historiador eclesiástico Hertling– empezó aquella sencillez cultural de los pueblos cristianos profundamente impreg-

⁴² O. de la Brosse et al. *Diccionario del Cristianismo*, Barcelona, Herder, 1974 ad verbum.

... espíritu eclesiástico que aún hoy nos parece indisolublemente ligada a la **idea de Edad Media**»⁴³. La Cristiandad fue un conjunto y una época revalorizada legítimamente por el Romanticismo, no siempre con tino. La Edad Media fue, por encima de todo, una época de fe profundamente vivida por el pueblo, impregnada de religiosidad auténtica y de un fuerte sentido de unidad sin fronteras, así lo demuestran fenómenos históricos como el de las Cruzadas, nacidas precisamente en la lucha de los reinos cristianos de España contra el Islam expansivo; o el del Camino de Santiago, que ahora revive con fuerza en nuestro siglo. Los siglos medievales no pueden caricaturizarse sin más como siglos de hierro o Edad Oscura. Se representan mucho mejor en los capiteles del arte románico, que combinan la fe con la sátira e incluso con la aberración. La Cristiandad medieval produjo instituciones admirables de religión, como las grandes Ordenes monásticas y mendicantes, y de cultura, como las Universidades que brotaron de las escuelas catedralicias. La Iglesia de la Edad Media —y en tiempos anteriores y posteriores— ejerció heroicamente la beneficencia como aplicación práctica de su mandato de amor. Una rutilante teoría de santos y santas ilumina todavía hoy al mundo desde el firmamento de la Edad Media. Pero ese firmamento fue velado muchas veces por las tinieblas de una corrupción espantosa, en los peores sentidos del término. Los Papas degenerados e incluso asesinos del siglo X no fueron, por desgracia, más que ejemplos repugnantes de una Iglesia que contaba en lo alto y en lo bajo con miembros podridos. La corrupción, la simonía, la degradación cundieron también en los siglos llamados de la Baja Edad Media, y suscitaron igualmente un clamor universal de reforma. En mis libros *Historias de la corrupción* (Planeta 1992) y *Os acordaréis de la Doncella*, biografía de Juana de Arco en su tiempo (Planeta 1993) he descrito aspectos hirientes de esa corrupción —y las glorias de esa fe— en la Iglesia medieval. El fenómeno de las Cruzadas resultó una mezcla detonante de fe, de heroísmo, de egoísmo y de abyección; los cruzados no sólo perdieron su reino de Palestina y Siria sino que aniquilaron al Imperio romano y cristiano de Oriente. La Cristiandad es un hecho complejísimo que no puede ni simplificarse ni ridiculizarse.

Porque su innegable vitalidad se demostró, además, en su carácter expansivo. Desde la aventura de las Cruzadas (cuya directriz, pese a tantas aberraciones fue profundamente espiritual de principio a fin) a las misiones para la evangelización de los infieles en los siglos XV y XVI la Cristiandad tuvo, sí, que mantenerse a la defensiva frente a poderosas fuerzas de origen asiático por el Este y por el Sur, pero aprovechó el juego de fuerzas mundiales, según los criterios de la época, para evangelizar, gracias a España, Portugal y Francia, al continente americano donde hoy viven la mitad de los católicos. Quienes hoy pretenden abominar de aquella empresa con criterios actuales incurren demasiadas veces en anacronismo y aun en estupidez, aunque esta opinión nuestra no intente, ni mucho menos, interpretar la evangelización de América como empresa de ángeles, sólo de hombres.

⁴³ L. Hertling, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1986, p. 199.

Ya hemos anticipado que la figura de San Agustín de Hipona, converso del maniqueísmo gnóstico al cristianismo, gozne entre la agonía de Roma y los nuevos tiempos medievales, neoplatónico en cuanto a concepción cultural pero transido de fe cristiana y uno de los pensadores esenciales de la Humanidad, fue sin duda el gran inspirador del pensamiento cristiano en la Edad Media. El pastor y pensador que puede considerarse como gran discípulo histórico de Agustín, es decir el piromontés Anselmo, arzobispo de Canterbury, (1035-1109) es otra clave personal de la Cristiandad y otra conexión decisiva de dos edades; porque en su reconocida condición de fundador de la Escolástica, ese método racional para el desarrollo del pensamiento de la Cristiandad, abre el camino de armonía y solidez intelectual que representa a lo largo de las rutas de aquel tiempo el arte románico, difundido por los monjes de Cluny que surgieron como una respuesta de reforma total contra la corrupción de su siglo. San Anselmo es el creador del famosísimo argumento ontológico, que desde entonces hasta hoy se considera por muchos pensadores cristianos como prueba legítima de la existencia de Dios a través de la razón. Lo resumo por la importancia de siglos que adquirió a partir de su formulación:

Nuestra idea de Dios comprende todas las perfecciones en grado infinito. Ahora bien, la máxima de esas perfecciones es la existencia; luego Dios no puede concebirse sin la existencia, luego existe; de lo contrario nuestro pensamiento sería esencialmente absurdo e incoherente. Además de profundísimo, el argumento ontológico es de una belleza insondable; una de las intuiciones más excelsas del pensamiento humano y una inmensa prueba de confianza en la inteligencia del hombre. Insisto: muchos grandes pensadores, como veremos, se han apoyado en ese argumento, desde la Edad Media a nuestros días.

Ni la Escuela, ni el arte románico, ni la plenitud de la Edad Media en los siglos XII y XIII tienen nada de estático, conformista o estéril. La Cristiandad medieval era ampliamente pluralista en su pensamiento y fue precisamente ese pluralismo, alzado sobre una inmovible unidad de fe y de razón fundamental, lo que originó el nacimiento de las Universidades como ampliación de las grandes escuelas catedralicias; todavía hoy, al borde del siglo XXI, son las Universidades evolucionadas los mejores focos generadores de ciencia y de cultura que ha sabido darse la Humanidad. El pluralismo no floreció solamente entre escuelas teológicas; sino también entre métodos filosóficos, entre el cultivo de las ciencias divinas, las ciencias abstractas y las ciencias de la Naturaleza, como demostró el enciclopédico San Alberto Magno, ordenador de la tradición aristotélica que había llegado a Europa a través de las dos Españas, la islámica y la cristiana. Desde 1248 Alberto supo orientar el camino de una de las inteligencias más profundas y comunicativas de la historia humana, Tomás de Aquino, teólogo y pensador de enorme originalidad y creatividad que construyó los esquemas filosóficos y teológicos de una Escolástica nueva sobre la base de un Aristóteles recuperado y «cristianizado»; lo cual constituyó un claro impulso de racionalidad, ya que como alguien ha recordado en nuestro tiempo la Humanidad del siglo XX sigue utilizando a Aristóteles como base para las tres cuartas partes de sus conceptos y como trama fundamental para su

discurso lógico. Convivían con estos geniales dominicos los grandes pensadores de la orden de San Francisco, en cuya aguda originalidad pueden detectarse también algunas fuentes de lo moderno. Así Roger Bacon OFM, que como sus colegas restauró la visión plato-augustiniana de la realidad, combinándola con el trazado de los fundamentos de lo que será la investigación científica; el método experimental e inductivo, la interpretación matemática de los fenómenos físicos, el perfeccionamiento de la instrumentación. Otro franciscano especialmente sugestivo es San Buenaventura, amigo de Santo Tomás de Aquino y precursor de dos líneas tan modernas (y equívocas) como el nominalismo y el ecologismo. Y la cumbre de la escuela franciscana en la plenitud medieval, Juan Duns Scoto (recientemente beatificado por el Papa Juan Pablo II) que prima a la voluntad sobre la razón y propone el distanciamiento de la filosofía y la teología previa distinción entre dos planos autónomos, el racional y el sobrenatural. Sólo en aquel ambiente pudo florecer Ramón Llull, el misionero, cabalista y mártir de Mallorca, cultivador del pensamiento mágico y simbólico en una «Ars Magna» que sigue sin revelar del todo sus secretos. ¿Cómo se puede tildar de aburrido monolitismo a la plenitud medieval?. Precisamente de la vocación al pluralismo nacieron los movimientos heréticos que definen a aquel tiempo por contraste; los albigenses y los cátaros, esa recurrencia migratoria de la gnosis en cuyos espejos se miran hoy algunos disidentes profesionales; esas sectas que provenían misteriosamente del Oriente Próximo y de Bulgaria, portadas por los bogomilas e impregnadas intensamente de gnosticismo, que profesaban el dualismo, el antropocentrismo, el panteísmo y el ansia de extinción personal y colectiva por lo que la Cristiandad dirigió contra ellas una Cruzada genéricamente idéntica a la que pretendía reconquistar el Santo Sepulcro profanado por la posesión de los infieles.

LAS PREMONICIONES MEDIEVALES DE LA MODERNIDAD

La racionalidad que se impuso gracias a Santo Tomás en las Universidades y la experimentación inductiva de Bacon constituyen, junto a las rebeldías doctrinales de la Edad Media, claros anticipos de la Modernidad. Pero durante la Baja Edad Media, que sucede en los siglos XIV y XV a la plenitud de la Cristiandad en el siglo XIII, surgen premoniciones cada vez más generalizadas de los tiempos nuevos. El sistema señorial del feudalismo sufre ya fuertes embates que irán terminando con él. Las ciudades incrementan gradualmente su poder económico y su importancia social bajo la dirección de una nueva clase burguesa que se hace cada vez más consciente de ese poder. Las nuevas relaciones mercantiles, en manos de la burguesía, imponen un nuevo sistema económico, el mercantilismo, que alcanza inmediatas consecuencias políticas en detrimento de la nobleza feudal y terrateniente. Las nuevas monarquías nacionales se alían con el empuje burgués y evolucionan hacia el poder político absoluto que logran en Francia, en Inglaterra y en España a lo largo de los siglos XIV y XV. La tendencia de los reyes hacia el poder

absoluto se extiende inevitablemente hasta el terreno espiritual, donde choca con las tendencias teocráticas del Pontificado romano que quiebran definitivamente en el conflicto del Papa Bonifacio VIII con el rey de Francia Felipe el Hermoso cuyo canciller Guillermo de Nogaret en combinación con la gran familia romana de los Colonna apresa al Papa en su ciudad de Anagni el 7 de septiembre de 1303. Bonifacio fue liberado por sus partidarios pero murió a poco de frustración y de pena en Roma. La captura del Papa impresionó terriblemente a la Cristiandad, comprometió para siempre al poder universal y supranacional del Papado y marcó el principio de un fenómeno con el que muchos identifican a la propia Modernidad, que es la secularización; que si no es, desde luego, toda la Modernidad sí constituye uno de sus elementos históricos fundamentales.

En los años centrales de ese siglo XIV la Peste Negra de origen asiático redujo a la mitad la población europea con lo que exacerbó a la vez la religiosidad y la desesperación de la Cristiandad. La genial novela de Giovanni Boccaccio, el *Decameron*, conjunto de descripciones de la realidad social con la Peste Negra como fondo, es un retrato formidable tanto de la fe como de la corrupción de su tiempo. El 3 de agosto de 1378, precisamente en Anagni, un grupo de cardenales afectos a la monarquía francesa anulaba la elección (cinco meses anterior) del Papa Urbano VI y elegía al cardenal Roberto de Ginebra, que se llamó Clemente VII. Así se iniciaba el trágico Cisma de Occidente que dividió la obediencia de la Cristiandad en tres Papas mientras las coronas de Inglaterra y de Francia se enzarzaban en la Guerra de los Cien Años. El asesinato ritual de la heroína francesa Juana de Arco, quemada en Rouen en mayo de 1431 por la Iglesia de la Francia del Norte, la Inquisición de Francia y la Universidad de París, las tres bajo el poder despótico de Inglaterra e inspiradas por él, puede tomarse como una síntesis de lo mejor y lo peor que nos ofrece la Baja Edad Media. Lo mejor es la propia Juana de Arco, milagro de fe, de idealismo y de amor a su patria, Francia; campe sina analfabeta de Lorena que a los diecinueve años se enfrentó a un imponente tribunal eclesiástico de ciento veinticinco jueces, entre ellos media docena de obispos y supo comunicar su espíritu colosal al abatido pueblo de Francia, a quien salvó de la aniquilación en su defensa de Orleans y con el ejemplo de su martirio. Lo peor de la Baja Edad Media está representado por el tribunal inicuo que la condenó por bruja, hereje y diabólica; ateniéndose a un dictamen de la Universidad de París que llegaba a dar el nombre de los tres demonios que poseían a la Doncella. Esto significa que la gloriosa Escolástica racional estaba ya prostituida y degradada; que la Iglesia y la Inquisición de Francia vivía abyectamente sometida al poder de Inglaterra; y que el propio poder de Inglaterra, entonces en manos del cardenal bastardo Enrique de Beaufort, verdugo de Juana de Arco, albergaba una confusión de Iglesia y Estado que tenía minada en lo mas hondo la entraña de la Iglesia inglesa. Las consecuencias de toda esta situación iban a desembocar en la catástrofe de la Iglesia en el siglo XVI; aunque, como una paradoja más, típica de la Edad Media, un Papa español, Calixto III de Borja, ordenó la rehabilitación de Juana de Arco cuando vivían aún la madre y muchos amigos de la heroína.

En la Baja Edad Media el pluralismo escolástico se abrió y se ahondó gracias a pensadores muy originales aunque como acabamos de ver la propia escolástica se vaciaba de contenido y se trivializaba en cuanto al método; las Universidades pres-

cindieron del prometedor impulso científico de Roger Bacon y de Alberto Magno y entraron en situación decadente y esclerótica. Los precursores de la Modernidad son ahora grandes individualidades que resaltan entre el abatimiento y la esterilidad general. A caballo entre los siglos XIII y XIV el maestro Eckhart (señalado por algunos historiadores, sin disimular sus resabios gnósticos y tal vez por ellos como una de las fuentes del pensamiento moderno) especuló sobre sus experiencias místicas (que habían alentado también a la suprema racionalidad de Tomás de Aquino) y buscó a Dios más allá del ser para encontrarle en la intuición interior del alma; pensadores de nuestro tiempo como Henri Bergson y Javier Zubiri captaron siglos más tarde los ecos de Eckhart. Casi a la vez llega a su cumbre teórica el nominalismo voluntarista de la escuela franciscana con Guillermo de Ockam, excepcional ejemplo de gnosis cristiana, profesor en Oxford y en París, que ahondó la separación conceptual y metodológica entre fe y razón, entre teología y filosofía; alejó la idea de Dios casi fuera del alcance de la especulación humana y llevó su nominalismo a la exageración de que la ciencia y el conocimiento no se refieren a cosas reales sino a símbolos, con expresa referencia a la matemática; con trazas del espíritu pitagórico tendido hacia una fenomenología precoz. Combina ya la escolástica y la Modernidad otro genio de aquella transición, Nicolás de Cusa, en pleno siglo XV, a quien algunos observadores consideran como un hito entre Ockam y Descartes, y que parte también de la mística especulativa para considerar a la divinidad como una síntesis absoluta entre la infinitud del mundo y la profundidad del alma; parecen ecos de Alejandría y anticipos de Espinosa, Leibniz (las mónadas vitales) y el propio Hegel, que reconocieron la expresa influencia del cardenal autor de la «Docta ignorantia». Nicolás de Cusa nunca rebasó la ortodoxia; sí lo hizo el dominico gnóstico de Nola, Giordano Bruno, que es un premoderno en plena Modernidad; fue quemado por hereje en 1600 tras enlazar en sus intuiciones panteístas las tendencias de Lulio, Copérnico y Cusa. Fue, como ellos, un apóstol de la inmanencia que constituye, como veremos, una de las claves filosóficas de la Modernidad.

Volvamos a la consideración del poder porque como acabamos de ver en el caso de Juana de Arco ese poder nacional naciente condicionaba cada vez más en la Baja Edad Media el curso de los hechos y aun de las ideas generales sobre la Cristiandad. El fortalecimiento del poder real con el apoyo de las ciudades impulsaba cada vez más en el siglo XV la creación de las nacionalidades europeas; ya hemos señalado los casos de la Francia de los Valois, la Inglaterra de los Lancaster, los York y los Tudor, la España de los Reyes Católicos, el Portugal cada vez más volcado al Atlántico; pero no conviene olvidar a la Rusia nuclear de Iván III el Terrible y a la Borgoña descrita admirablemente por Huizinga en «El otoño de la Edad Media» que durante el siglo XV, también bajo una dinastía de la Casa de Valois, se configuraba como un Estado moderno, intermedio entre Francia y el Imperio, aunque luego se dividió entre los dos y su porción más próspera entraría en la órbita de España por Carlos V. Habría de completarse el cuadro con el Sacro Imperio que trataba de imponer, desde su base austríaca, la hegemonía sobre toda Alemania y Centroeuropa; y el hervidero político, mercantil y cultural de la Italia del Cuatrocientos, con su reino pontificio, su disputado reino de Nápoles y Sicilia, sus repúblicas talasocráticas de Venecia y Génova, sus prósperas ciudades-estado del interior, entre las que destacaban Florencia y Milán. La autoridad pontificia

quedaba cada vez más discutida por supuesto en lo temporal pero incluso en lo espiritual por todo este movimiento de secularización del poder; fue precisamente en el ámbito del poder donde ya desde los siglos XIV y XV se inició el movimiento general de la secularización, que se concretaría certera y brutalmente en «El Príncipe» de Maquiavelo. Pero la secularización del poder se aplicó inmediatamente a la secularización del patrimonio eclesiástico; los reyes y príncipes ponían la mira en los cuantiosos bienes de la Iglesia y sus instituciones, como había hecho Felipe el Hermoso a principios del siglo XIV al suprimir a los Templarios poco después de expulsar y expoliar a los judíos. No se pueden interpretar más que como tirones políticos, tanto o más que rebeldías doctrinales, las pugnas conciliaristas del siglo XV, que afectaban gravemente a la suprema autoridad del Papa. Con todos estos factores en conjunción el avance del siglo XV inclinaba cada vez más a la Cristiandad –sin romperla todavía– en favor de la Modernidad, para lo que contribuyeron, además, tres impulsos decisivos: el Humanismo, los descubrimientos geográficos y el Renacimiento, más una invención genial que cambió todo el sistema de comunicación en Occidente: la imprenta de Gutenberg.

LAS VÍSPERAS DE LA MODERNIDAD: EL HUMANISMO

La aventura de las Cruzadas en los siglos XII y XIII (aunque el impulso cruzado se había originado antes y se prolongaría –al menos como ideal y nostalgia– hasta fines del XV) había estimulado la curiosidad de los occidentales hacia mundos nuevos. La curiosidad se mantuvo después por la expansión y las relaciones comerciales de las dos grandes ciudades-estado marítimas del Mediterráneo, Génova y Venecia, acompañadas por Barcelona y otros grandes puertos. El resonante viaje de Marco Polo con sus familiares a China y las caravanas de productos orientales –sobre todo especias– procedentes de la India y el sudeste asiático fueron ensanchando la comunicación de Occidente y Oriente, para la que buscaron nuevos caminos oceánicos primero Portugal y luego España, desde su nueva base canaria, a lo largo del siglo XV. La «imago mundi» salió trabajosamente de la confusión medieval y abrió de par en par el horizonte de la Edad Moderna al que recorrió físicamente la expedición española de Magallanes y Elcano al comenzar el siglo XVI. La ganancia del Nuevo Mundo para la Cristiandad compensó la pérdida del Imperio cristiano de Oriente a manos de los turcos. Desde las nuevas tierras atlánticas e índicas inundaban a Europa las sorpresas, las emociones, las leyendas convertidas en realidad, los productos exóticos, (que causaron un vuelco en la economía europea) las posibilidades sin cuento que Cristóbal Colón descubría en su famosa carta a Luis de Santángel al retorno de su primer viaje. En estos nuevos descubrimientos que cambiaban la imagen y la realidad del mundo y que suscitaban una tensión creadora de ciencia nueva nunca interrumpida ya hasta nosotros, hay que reconocer un hecho determinante de la Modernidad, un proceso más que secular que se concentra sin embargo históricamente en la fecha de 1492.

Persistían como vimos la escolástica pluralista y en buena parte degenerada y sus desviaciones heterodoxas en la Baja Edad Media, pero junto a los filósofos y teólogos de la múltiple Escuela los pensadores de transición a la Modernidad fueron, sin duda, los humanistas. Dante Alighieri fue el último genio de la plenitud medieval aunque trascienda por esa genialidad a su época cronológica y cultural. Tras él Petrarca suele considerarse como el primer humanista y por lo tanto el primer hombre moderno para algunos observadores; fue contemporáneo en el siglo XIV de *Guillermo de Ockam*, cuyo pensamiento nominalista y voluntarista original, enraizado en la tradición franciscana y agustiniana, fue designado en su tiempo como cabeza de la «schola modernorum»; la Modernidad era consciente de su propia eclosión. La amable espiritualidad de Ruysbroeck y de Groote, que desembocó en la preciosa «Imitación de Cristo» de Tomás de Kempis, se inscribe en un movimiento denominado muy pronto «devotio moderna», característico de Centroeuropa en el siglo XV. La Baja Edad Media adelanta hasta el primer plano de la Cristiandad a varias mujeres excelsas como Clara de Asís, Angela de Foligno, (las precursoras) Rita de Casia, Catalina de Siena y Juana de Arco. Pero hemos aludido al nuevo movimiento humanista, del que pronto brotó el Renacimiento, y debemos detenernos unos instantes en él.

Aunque muchos humanistas fueron sacerdotes, obispos, cardenales y algunos Papas como Pío II y Nicolás V y aunque gracias a la recepción impulsada profesionalmente por grandes reformadores como Cisneros y por los jesuitas del siglo XVI el humanismo puede también ofrecer un poderoso frente católico, el humanismo en conjunto debe considerarse como un movimiento de cultura secularizada; porque su profesión no estaba limitada a los clérigos, como sucedía en la Escolástica pluralista de principio a fin; sino que se abría a los seglares sin excluir a las mujeres. Como el humanismo, según indica su propio nombre, tendía a la gestación de una cultura autónoma respecto de la religión y de la Iglesia y provocó, por uno de sus frentes, la ruptura de la Cristiandad, debe considerarse como un movimiento secularizador y por lo tanto moderno, aunque la secularización no se identifique sin más con la Modernidad. Evoquemos aquí la dimensión gnóstica del humanismo y su carácter antropocéntrico, principio y fin de sus caracteres. Los humanistas, desde luego, intentaron un movimiento de onda muy amplia en el que coexistieron diversas tendencias; algunas de las cuales se configuraron como secta agresiva contra la Iglesia católica mientras otros grupos (entre ellos, como hemos señalado, los jesuitas del XVI) se integraron en el movimiento humanista general para defender desde dentro a la Iglesia y al Pontificado. Pero lo importante es señalar el alumbramiento de estas agrupaciones de humanistas, que desde fines del siglo XVII se llamarán «ilustrados», filósofos por antonomasia e incluso comenzaron a denominarse «intelectuales»; este sistema de humanistas agrupados se irá renovando en los siglos XIX y XX donde, reconfirmados ya como estamento, desbordarán los límites de su profesión cultural para volcarse en la orientación e incluso en la hegemonía social y política. Tal desbordamiento apuntó ya entre las primeras generaciones de humanistas y se irá recrudeciendo (muchas veces contra la Iglesia católica) en los enjambres de pensamiento y cultura que les sucedieron.

Los humanistas, de ahí su nombre, no renegaron generalmente, al principio, de su fe católica pero ya no eran pensadores de la Cristiandad sino transformadores

del teocentrismo medieval al antropocentrismo que caracteriza a la Edad Moderna y la Modernidad. Su redescubrimiento de la antigüedad clásica, (no sólo sus formas sino también sus valores) comportaba muchas veces una identificación con el paganismo en sus fases escéptica y gnóstica, la que se había concretado, por ejemplo, en el mundo de creencias (y de increencias) personales durante la agonía de la Roma republicana y la invasión orientalista y misteriosa de la Roma imperial. César y Cicerón fueron ídolos del humanismo pero también Platón y los neoplatónicos, los neopitagóricos y más encubiertamente, pero no menos efectivamente, los gnósticos. La fe militante de los pensadores medievales, incluso los heterodoxos, se reduce ahora muchas veces a un vago deísmo. La Cristiandad era una idea universal, colectiva, comunitaria; los humanistas exaltan el individualismo, la autonomía del hombre, que muchas veces les llevó a la rebeldía contra las actitudes, las doctrinas y los mandatos de la Iglesia y a ciertos vicios de la época clásica que ellos consideraban poco menos que como virtudes; la vanidad insondable, la autosuficiencia, la soberbia despectiva, la tendencia al conocimiento profundo —es decir la gnosis— frente a las creencias cristianas comunes y por tanto vulgares y serviles; el sentimiento de inmortalidad cultural y, para preservar de la repulsa, la crítica y la controversia tan alta situación, generaron la tendencia al clan y a la secta, las permanentes incensadas mutuas, la exclusión total de quienes osaban criticarles; la crítica era solamente un privilegio de ellos. La tendencia general a la secularización, que es una clave del movimiento humanista, se difractaba en varias líneas de pensamiento comunicadas a la Modernidad naciente: el subjetivismo, que descansa en la valoración de ideas, hechos y situaciones con criterio individual, sin trabas ajenas; el relativismo, dirigido contra las pretensiones absolutas e inmutables de la fe y la tradición cristiana, a las que se quiere sustituir con una serie de nuevos absolutos antropocéntricos; la filosofía autónoma frente a la teología, la razón libre, la ciencia, la cultura. El destino trágico de semejantes pretensiones será el fracaso de toda esa sucesión de absolutos en los que más tarde, desde fines del siglo XVII, se quiso cifrar, con término mágico cuyos efectos anestésicos perduran hasta hoy, el *progreso* de la Humanidad. El hundimiento de los absolutos antropocéntricos lleva fatalmente al vacío y a la desesperación, pero ejemplo, para no citar más que un conjunto derivado, al existencialismo de la angustia tras el racionalismo exacerbado de la duda y la ilusión de la filosofía crítica total, el positivismo militante y la falsa Ciencia Absoluta en la que quiso apoyarse otra línea absoluta de pensamiento, el idealismo y su degradación revolucionaria de izquierdas, el marxismo.

Muchas de las virtudes culturales excelsas y muchos vacíos del Humanismo Absoluto pueden descubrirse en la obra de su principal centro de cultivo y difusión, la Academia Platónica de Florencia fundada, como vimos, en torno a los Médicis en el siglo XV. Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola fueron los receptores de un fabuloso mensaje oriental, transmitido por el cardenal Besarión al trasladar hasta Italia su espléndida biblioteca antes de la caída de Constantinopla en manos de los turcos el año 1453. La Academia platónica fue un centro de gnosticismo y un enclave de neopaganismo como vanguardia de la Modernidad. De Florencia se trasplantó la primacía del humanismo al Norte con el gran Erasmo de Rotterdam (1466-1536), la máxima autoridad y prestigio cultural en la Europa de

su tiempo, latinista y helenista eximio, próximo a la idea luterana de la justificación por la fe sola sin obras, hipercrítico ante la jerarquía eclesiástica, la situación lamentable y corrupta de la Iglesia católica y la vigencia del dogma; abiertamente situado fuera de la Escolástica, pero sin que sus indecisiones le arrojasen nunca a la apostasía del catolicismo hasta el punto que a la hora de la verdad llegó a enfrentarse abiertamente con Lutero y rompió con él. Enterrado católicamente bajo una columna de la catedral de Basilea, hoy protestante y casi desierta, el destino de sus restos me parece todo un símbolo de su trayectoria; porque había compartido también con la Reforma el principio bíblico que habían tratado de consagrar los luteranos contra Roma. Con sus defectos, virtudes, ambigüedades y fidelidad final a la Iglesia, Erasmo (que se había formado en la Devotio Moderna) es otro paradigma de la Modernidad naciente. Pero el humanista de órbita florentina que ilustra mejor la irrupción de la Modernidad es, sin duda, Nicolás Maquiavelo.

EL RENACIMIENTO Y LA RELIGIÓN

Maquiavelo es ya un moderno por varios conceptos. En el primer cuarto del siglo XVI su doctrina, expresada en *El Príncipe* y sobre todo en el *Discurso sobre la primera Década de Tito Livio*, está completamente secularizada al dejar fuera de la consideración política no solamente la idea de la Cristiandad sino también la razón moral del poder. Para él la política es una finalidad en sí, lo que nunca imaginó el político genial que fue su modelo, Fernando el Católico. La religión no cuenta para Maquiavelo como elemento ni menos como marco y base para la convivencia social; la Iglesia es objeto de críticas demoledoras porque a ella, según el cínico analista, deben los italianos su irreligiosidad, su maldad y sus divisiones. La problemática religiosa nada importa a Maquiavelo cuando ya sonaba el toque de vísperas para la Reforma; el Papa era simplemente un príncipe italiano más. Incluso se nos presenta como precursor de Nietzsche cuando fustiga al cristianismo por su debilidad ante el poder romano; y cuando acepta sin vacilaciones el principio de la doble moral para gobernantes y gobernados. Nada tiene de extraño que sea Maquiavelo quien acuñe y difunda el concepto moderno de Estado y sirva como resonador de las monarquías absolutas naciendo sobre las grietas del feudalismo. Pero el florentino no es un profeta de actitudes cínicas sino un analista de la realidad política que le circunda; su teoría no es una propuesta sino un reflejo y un diagnóstico. No crea la secularización del poder, la reconoce y la sistematiza.

A esta secularización del poder, a esta consagración del absolutismo corresponde la teoría del derecho divino de los reyes, cuajada ya en la práctica más que en la doctrina política a fines del siglo XVI, sin que haya contado hasta entonces con pensadores relevantes. Ya se había impuesto en la Edad Moderna un nuevo tipo de monarca –considerado como fuente primordial del poder– y un nuevo tipo de hombres de empresa, con proyección por encima de las fronteras y aliados de las nuevas monarquías que concentraban en la figura del rey junto con el poder político la fuerza militar y la administración de justicia.

Apuntaban en el movimiento humanista, por los tiempos de Maquiavelo, dos disidencias contra la Cristiandad: los paganizantes que el propio Maquiavelo representa, implicados en los mismos orígenes e ideales del humanismo; y los rebeldes que, sin abandonar e incluso exacerbando la preocupación religiosa, formarán el coro intelectual de los reformadores. Porque desde las disputas conciliaristas, las angustias sociales y religiosas del siglo XIV y los escándalos del gran Cisma de Occidente toda la Cristiandad vibraba con un clamor en pro de la reforma de la Iglesia, del Papado, del Episcopado y sobre todo de la curia romana; un clamor que cristalizaba ya desde el siglo XV en la exigencia de esa reforma *in capite et membris*. Muchos pregoneros tuvo la reforma dentro de la ortodoxia eclesial; quizás uno de los primeros reformadores más efectivos y coherentes fue el gran cardenal de España, fray Francisco Ximénez de Cisneros, paradigma del reformismo fiel a la Iglesia y abierto a todos los vientos del humanismo cristiano. Un poco anterior al cardenal regente de España fue el tremendo dominico Jerónimo Savonarola, prior de Santa María de Florencia, tomista de pro, profeta apocalíptico contra el paganismo rampante en la Curia romana, crítico feroz del corrompido pontífice español Alejandro VI de Borja, que no sólo se oponía a la reforma de la corte romana sino también a la del propio convento de fray Jerónimo. Que cayó en la trampa de un juicio de Dios promovido por sus enemigos y fue, por su fracaso, degradado, ahorcado y reducido a cenizas tras sus últimas palabras: «Roma, te hundirás», en 1499, cuando ya se disponía a entrar en esa escena del Renacimiento otro fraile encargado de ensayar el vaticinio, Martín Lutero.

Para muchos el Renacimiento es sinónimo de Humanismo pero más exactamente el Humanismo es el fenómeno precursor y el movimiento intelectual del Renacimiento, una convulsión cultural que coincide cronológicamente con el Humanismo y comprende de lleno a los siglos XV y XVI, cuando cuaja la Modernidad. Tal vez el primer Papa del Renacimiento fuera Nicolás V (1447-55) que fundó la Biblioteca Vaticana, anuló al último de los antipapas del Cisma, llamó a su lado a fray Angélico de Fiésolo y proyectó la construcción de la nueva basílica de San Pedro. Aducimos estos datos para subrayar la simbiosis original del Renacimiento y la religión; tampoco llegó tarde la Iglesia católica a esta fantástica cita con la cultura en la que iba a cuajar la Modernidad. Claro que, como estaba sucediendo con el Humanismo, lo que renacía en el Renacimiento era también (no exclusivamente) el paganismo por la adoración al mundo clásico; pero también las vetas cristianas de una colosal floración en todas las artes, que recapitularemos en la evocación de Miguel Angel Buonarrotti; y en la armonía sin límites del saber que simbolizamos en la figura multiforme de Leonardo da Vinci. Quizás una característica menos comentada del Renacimiento es que, en espera de Galileo, y en manos de hombres como Leonardo, la ciencia que ya empezaba a ser moderna se aplicó por primera vez, independientemente de los lejanos impulsos de China, a la técnica civil y al arte militar, Progresaban continuamente las matemáticas y la experimentación; el Renacimiento abrió paso a la tecnología como fuerza motriz de la nueva ciencia hasta que Galileo y Newton un siglo más tarde invirtieran la relación de causalidad. Pero mientras se ahondaba la autonomía cultural y el antropocentrismo del Renacimiento (el Papa Juan Pablo II ha dicho que Miguel Angel

fue quien mejor conoció en su tiempo el cuerpo humano, sin prescindir de su alma) renacía también en sus fuentes la ciencia sagrada, con el estudio sistemático de la patrística griega en Occidente y gracias a la imprenta la ejemplar competición de las Universidades en la fijación y depuración de los textos sagrados, como hizo mejor que nadie el cardenal Cisneros en su recién fundada Universidad de Alcalá. Unos nombres evocarán mejor que muchas disquisiciones la propagación del Renacimiento desde Italia a toda Europa: el escepticismo de Montaigne en Francia, el cuarteto Valdés-Nebrija-Arias Montano y Luis Vives en España, la *Utopía* y el martirio de Tomás Moro en Inglaterra, la citada hegemonía europea del holandés Erasmo y la síntesis de plenitud medieval, técnica naval perfeccionada y ruptura de los límites ecuménicos que logró, al servicio de España, Cristóbal Colón.

CORRUPCIÓN EN LA SANTA SEDE

Si los Papas impulsaron al Renacimiento para honra de Dios y al servicio de la cultura universal y lograron con ello que la contribución cultural de la Iglesia en la Edad Moderna no resultara inferior a la que había aportado a la Edad Media, hemos de reconocer también con pesadumbre que junto a algunos pontífices comprometidos vital y espiritualmente con la *reforma in capite et membris* (entre ellos algunos santos) otros hicieron a la Iglesia Católica y a la Cristiandad un daño irreparable del que ya han dado cuenta ante la Historia. Sixto IV (1472-84) franciscano conventual, construyó la fábrica de la Capilla que por su nombre se llama Sixtina y amparó a grandes artistas como Ghirlandaio y Botticelli; pero se implicó como un príncipe más en las luchas maquiavélicas de los príncipes italianos, practicó con general escándalo un nepotismo indigno e intensificó el tráfico de indulgencias (ya practicado por los pontífices anteriores) de forma que resultaba cada vez más intolerable y próximo a la simonía. Alejandro VI de Borja, el Papa del Descubrimiento y el cambio de siglo, fue un príncipe degradado que recuperaba a su principal querida bajo amenazas de excomunión y permitió, además de practicarlos personalmente en su corte, recursos políticos como la simonía, el adulterio y el envenenamiento. Julio II (1503-1513) enemigo mortal del anterior llegó a la Santa Sede tras una turbulenta vida dedicada al amor y la guerra; luego trató de restaurar el poder del Papado con los métodos políticos y militares que conocía, si bien su nombre ha quedado para la Historia mucho más unido al genio de Miguel Ángel, que a veces le arrojaba brochas embadurnadas desde sus andamios de la Capilla Sixtina. León X de Médicis ponía en práctica su lema «Gocemos del Pontificado ya que Dios nos lo ha concedido» en un ambiente por completo mundano cuando sonaban ya a las puertas de la Iglesia los aldabonazos de la Reforma. La política familiar e internacional de los Papas, así como la resistencia reaccionaria de la Curia a todo cambio alzaron los obstáculos principales frente a los intentos de reforma católica que incluso precedieron, como ya sucedía en España, a la

proclamación de la reforma luterana. Por ejemplo en el caso de Clemente VII, sucesor del consejero –excelente como político y como Papa– de Carlos V, su preceptor Adriano VI de Utrecht; Clemente fue el Papa político a quien dos historiadores de la talla de Ranke y Pastor denominan «el más funesto de todos los Papas»⁴⁴. Paulo III Farnesio (1534-1547) humanista, padre de tres hijas y un hijo antes del pontificado, fomentó la creación de nuevas órdenes religiosas –barnabitas, teatinos, capuchinos, clarisas y jesuitas– y abrió paso por fin a la Reforma católica rodeándose de una promoción de cardenales dignos de su alto oficio (Contarini, Morone, Pole, el mártir San Juan Fisher), atajó la corrupción espantosa de la corte papal y convocó al Concilio de Trento bajo el amparo de Carlos V. Tras el relámpago del Papa Marcelo II que tantas esperanzas había concitado desde su luminosa actuación en la primera etapa de Trento, el Papa Paulo IV Caraffa (1555-59) creador e impulsor de una terrible inquisición romana, fue un autócrata que elevó su nepotismo a nuevos excesos, aunque uno de sus nepotes le justifica en parte: San Carlos Borromeo, cardenal arzobispo de Milán y gran reformador. Otro Papa santo, Pío V (1566-72) enfocó profundamente la reforma católica al combatir con lucidez contra las raíces secularizantes de la reforma rebelde, con lo que consiguió que reviviera la idea tan deteriorada de Cristiandad; y con su alto patrocinio de la Santa Liga salvó a Occidente en la victoria de Lepanto (1571) la jornada que llamó el gran testigo Miguel de Cervantes «la más alta ocasión que vieron los siglos». Gregorio XIII Buoncompagni (1572-85) se convirtió de su vida mundana a los treinta y siete años, instituyó el calendario que hoy rige a la Humanidad, combatió a la nueva versión de la Reforma rebelde, el calvinismo, estableció nunciaturas permanentes, creó la universidad de los jesuitas que lleva su nombre, organizó una eficaz contraofensiva católica en Alemania y en Inglaterra, preservó a Polonia para el catolicismo y aunque no intervino en la matanza de hugonotes que sembró en Francia el terror católico en la Noche de San Bartolomé de 1572 se alegró sinceramente de sus resultados. Lo peor es que los espantosos errores y aberraciones de algunos Papas y su curia (en contraste con otros dignísimos y ejemplares) se repetían en el cardenalato y en parte de la jerarquía episcopal y por supuesto en el alto, medio y bajo clero; hasta el punto que puede decirse que ante ese tremendo embate de la Modernidad que fue la Reforma protestante la Iglesia se perdió en parte y se salvó en parte por la conducta de sus pastores, en combinación con las divergentes actitudes de los príncipes cristianos. El pueblo, en su inmensa mayoría, siguió a sus pastores y a sus príncipes, se conservó en la fidelidad o se desgarró y dividió con ellos. La Reforma rebelde o protestante no fue propiamente ni menos primariamente un movimiento espontáneo de masas sino un impulso y una desertión de los dirigentes de la Iglesia y de los Estados. Aunque la responsabilidad principal recayó sobre un iluminado profeta de la disidencia, el fraile agustino Martín Lutero, que arrastró por convicción o por interés secularizador y confiscatorio a varios grandes e influyentes príncipes alemanes, a muchos eclesiásticos y a parte de su propia Orden agustina. Entre los príncipes destacaron los electores de Sajonia y Brandenburgo, el landgrave de Hesse, el gran maestro de la Orden teutónica, a quienes siguieron los reyes de Suecia y Dinamarca y desde una perspectiva específicamente diferente el rey de Inglaterra.

⁴⁴ Joseph Lortz *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, Madrid, Cristiandad, 1982, II p. 186.

No es ésta la ocasión para disertar sobre la Reforma rebelde, pronto llamada **protestante**, pero debemos señalar, a su propósito, sus conexiones e identificaciones –a veces contradictorias– con la Modernidad; y su carácter de precedente respecto a dos importantes movimientos del siglo XX en el seno de la Iglesia católica: el modernismo y el liberacionismo. Por el *libre examen* de la Escritura que es su clave, por la autonomía del hombre en que confluyen la libertad de interpretación bíblica y el antropocentrismo de los humanistas, por la secularización práctica y depredadora que invadió todo el mundo del poder y anuló la primacía de la Iglesia católica en partes muy sensibles de la Cristiandad –que por la Reforma dejó de serlo y no fue reformada sino destruida– la Reforma rebelde se considera, junto con el Humanismo y el Renacimiento, como una de las fuerzas originarias de la Modernidad. Pero atendamos a sus contradicciones. La Reforma rebelde mezcló la política con la religión tanto o más que lo había hecho la Iglesia en la Edad Media. La Reforma y su posición duramente represiva contra los movimientos populares campesinos en Alemania, no digamos contra los focos de resistencia católica en los Estados protestantes, decía venir a liberar al hombre pero en realidad fortaleció al poder absoluto de los príncipes. Lutero se comportó con rebeldía total ante la autoridad de la Iglesia pero se doblegó como manso cordero ante la autoridad de los príncipes y llegó a formular una tesis que asombra al profesor Sabine: « No es ningún modo propio de un cristiano alzarse contra el gobierno, tanto si actúa justamente como en caso contrario»⁴⁵. Por más que Lutero hundió su propia tesis en la rebeldía permanente contra la autoridad imperial de Carlos V, su señor supremo. La Orden de San Agustín, a la que perteneció hasta consumir su cisma, no estaba pervertida ni degradada; Lutero llegó a la secesión por motivos que también eran de signo religioso, como dice Lortz: «ante el hecho de que surgía la duda de si la Iglesia entonces vigente y dominante era realmente la verdadera Iglesia de Jesucristo». (Lortz, o.c. p. 100). Pocas veces el influjo de una sola persona ha sido tan decisivo para su tiempo y para la Humanidad, aunque evidentemente Lutero acertó a catalizar los concentrados factores de protesta que cundían cada vez más en la Cristiandad atarida durante los estertores de la transición entre la Edad Media y la indecisa Edad Moderna. El relevante historiador jesuita Ricardo García Villoslada ha extremado en su grandiosa biografía de Lutero⁴⁶ la comprensión cristiana e histórica con el Reformador, pero el Papa Juan Pablo II, que ha prodigado también en este caso su comprensión pontifical, no se ha decidido, pese a intensísimas presiones, a levantar la excomunión que fulminó contra Lutero su predecesor León X. Lortz, que con toda razón no quiere ahogar en la comprensión los hechos ciertos sobre la rebeldía del último gran heresiarca, recuerda su sobrenombre de *doctor hyperbolicus*, su subjetivismo (otra nota primordial de la Modernidad) desequilibrado, su soberbia que parece efecto de la alucinación; y señala profundamente que la huella de Ockam fue decisiva para la evolución interior de Lutero por

⁴⁵ G. Sabine *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura, 1974 p. 271.

⁴⁶ *El fraile hambriento de Dios*, dos vols. Madrid, BAC, 1973.

el carácter antropocéntrico, la separación de la razón y la fe, la lejanía de Dios incomprensible, que como sabemos es un carácter gnóstico. En el dilema que contraponen a Dios y la voluntad humana, (la fe y las obras) Lutero elimina la relevancia de la voluntad mediante una inundación de la gracia. Y se aferra frenéticamente a un presunto carácter exclusivo del célebre versículo de San Pablo a los Romanos que fundamentó la Reforma: «El justo vive de la fe». Si Dios lo obra todo para la salvación, no hace falta el sacerdocio específico; ni la vida religiosa, ni los votos de perfección. En virtud del libre examen, es decir la libre interpretación de la Palabra directamente comunicada a cada individuo (lo que facilitó Lutero con su estupenda traducción alemana de la Biblia, pronto difundida mediante la imprenta) la estructura institucional de la Iglesia no sólo es superflua sino diabólica; una de las claves luteranas es la negación del magisterio y de la Tradición como interpretación y fuente de la fe, respectivamente. La comunidad eclesial jerárquica es sustituida por el individuo, intérprete de la Palabra y sacerdote por su misma condición de cristiano. La autonomía del individuo y la irrelevancia de las obras para la salvación lleva a la anulación de los sacramentos y a un total divorcio entre la fe y la moral; de ahí el *crede firmiter et pecca fortius* que por supuesto Lutero recomendaba a los suyos, pero repudiaba en los católicos y sobre todo en los Papas; siempre fue hombre de dos balanzas. Ante este resumen resalta el fracaso paradójico de la Reforma en cuanto a sus finalidades principales, según el comentario de Lortz: «fue puramente fideísta y sin embargo desembocó en el racionalismo; quiso conceder valor tan sólo a lo sobrenatural y sin embargo debilitó y aun destruyó el concepto de revelación; quiso santificar la vida civil y natural y sin embargo provocó la secularización de la cultura»⁴⁷. El mismo historiador evoca la diferencia de orden metafísico entre catolicismo y protestantismo según el gran teólogo protestante de nuestro siglo, Karl Barth, que reduce «la diferencia esencial a la afirmación (católica) y la negación (protestante) de la analogía del ser, entendiendo por tal una posibilidad legítima de vinculación del conocer o querer natural del hombre en el ámbito divino (Ibid. p. 38). La analogía del ser, llevada a su cumbre metafísica por Francisco Suárez, magistralmente seguido e interpretado en nuestros días por Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*. Si el protestantismo niega, tras Lutero, la analogía del ser entre Dios y el hombre, tiende a convertir a Dios en un ser ininteligible; ésa es una de las claras características gnósticas de Lutero, como vimos en el comentario de Beer.

Juan Calvino (1509-64) es el fundador de la segunda gran corriente de la Reforma rebelde, desde su autocracia ginebrina. Al contrario que Lutero, los calvinistas (más que Calvino) proclamaron la resistencia al poder, sobre todo en Francia y en Escocia. Fundado en una rígida doctrina sobre la predestinación, con escaso resquicio para la esperanza fuera del núcleo de los elegidos, el calvinismo se impuso mediante una dura represión (el fundador dictó cincuenta y ocho penas de muerte, entre ellas la del famoso médico español Miguel Servet) y propuso el éxito en esta vida como signo de predestinación a la vez que como efugio para la angustia del hombre, según ha explicado en nuestro tiempo el sociólogo Max Weber en su famoso ensayo de 1901 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid,

⁴⁷ J. Lortz., op. cit. II p. 62.

Península. 1973). Weber refleja adecuadamente el recelo de la tradición doctrinal católica sobre el dinero y el ánimo de lucro, aunque tolere la ganancia lícita al condenar tajantemente la usura; y marca como predominantemente calvinistas dos características del capitalismo naciente, la organización racional del trabajo incesante y planificado así como el término «Beruf», significado intermedio entre la profesión y la vocación, acuñado por la Reforma y en concreto por Lutero que si bien no era afín al capitalismo aportó a éste una intensa valoración ética en la vida profesional que luego el calvinismo y sus derivaciones, como el puritanismo en Inglaterra y América, ampliaron a la identificación del trabajo productivo con la seguridad de la salvación. En fin, que de la rebelión reformadora nacen o se confirman, por cauces derechos o torcidos, algunos elementos de la Modernidad como la autonomía radical del individuo, la lejanía incaptable de Dios, la secularización que dirigida al principio contra la Iglesia de Roma acabó por atacar a la influencia no sólo política sino social de la Iglesia y a la propia presencia de lo sobrenatural y lo religioso en el mundo, la historia y el futuro. Insistamos aquí en que varias directrices fundamentales del protestantismo afloran en nuestro siglo dentro del los movimientos católicos modernistas y liberacionistas, que parecen haber descubierto las tesis de Lutero con varios siglos de retraso en la fruición. Y no olvidemos que ante la ruina religiosa del protestantismo actual, dividido en sectas innumerables y divergentes, el cardenal Ratzinger ha expresado, con firmeza y compasión, que el protestantismo de raíz luterana o calvinista, sin sacramentos, sin magisterio seguro, sin jerarquía sacerdotal no puede considerarse ya como una Iglesia, no es Iglesia sino huella lejana de un cristianismo arrancado, gnóstico, herético.

La descomposición de la Iglesia anglicana en el siglo XX, sus actuales tensiones, deserciones y conversiones en medio de una desertización religiosa lamentable me impulsan a añadir algún comentario en este momento sobre el tercer gran promotor de la reforma protestante, el rey Enrique VIII de Inglaterra. Cuando estalló la rebelión luterana el rey Enrique se opuso firmemente a ella e incluso firmó un libro que le escribieron algunos de sus «negros» teológicos, por el que recibió del Papa el honroso título de «Defensor de la fe» que han exhibido después de él todos sus sucesores después de que Enrique destruyera esa fe de que se ufana. Al estudiar el juicio y el martirio de Juana de Arco en 1431, presidido sádicamente por el cardenal Enrique de Beaufort, obispo de Winchester y hermano bastado de Enrique V, conquistador de la Francia del Norte, comprendí la degradación de la Iglesia de Inglaterra; tanto Winchester como otro obispo inglés formaban parte de ese tribunal inicuo que trató no sólo de destruir sino sobre todo de deshonar a la Doncella de Orleans como símbolo de la Francia renaciente. Enrique VIII Tudor resumía en su figura todo el orgullo, la arbitrariedad, el despotismo y la soberbia de las dinastías de Lancaster (a la que pertenecía ese cardenal) y de York y cuando la Santa Sede se negó a consagrar el repudio de la reina Catalina de Aragón a quien Enrique quería sustituir por su capricho, Ana Bolena, impuso a su pueblo el Acta de Supremacía de 1534 por la que rompió con Roma y se declaró cabeza de la Iglesia nacional anglicana, cuya rama norteamericana se llamó episcopaliana después de la independencia de los Estados Unidos. No hubo razones críticas ni teológicas para el cisma de Inglaterra; sólo el capricho absoluto y arbitrario del Defensor de la fe, que luego decapitaría a la mujer por la que había

separado a su reino del catolicismo. Lo más sorprendente es que prácticamente todo el episcopado, todos los sacerdotes y religiosos y todos los católicos ingleses siguieron como borregos a su rey despótico y se arrancaron de la Iglesia católica, con la excepción de mártires insignes como santo Tomás Moro y san Juan Fisher. Se ha querido explicar la catástrofe por la suplantación del episcopado y el clero sajón al sobrevenir la invasión normanda del siglo XI; por la consideración de los reyes de la dinastía normanda como vicarios del Papa en cuanto a la autoridad y otras razones más o menos especiosas. Enrique suprimió los conventos y monasterios, confiscó los bienes de la Iglesia y creó con ello una red de intereses semejante a la que aprovechó Lutero en Alemania; los bienes sustraídos a la Iglesia constituían un tercio de toda la riqueza inmobiliaria inglesa. El anglicanismo mantuvo la jerarquía episcopal y el sistema dogmático de la Iglesia católica pero las disidencias posteriores dentro del protestantismo (sobre todo los puritanos de la Iglesia baja, que seguían el calvinismo y se enfrentaron con la Iglesia alta) y la lenta recuperación de los católicos en medio de terribles persecuciones fueron debilitando al anglicanismo, que a partir del siglo XVIII se identificó en gran parte con la masonería especulativa, un nuevo motivo para ahondar distancias con Roma⁴⁸.

ESPAÑA Y LA REFORMA CATÓLICA: TRENTO Y LOS JESUITAS

Hasta casi la mitad del siglo XVI la Iglesia de Roma, fascinada por su contribución al esplendor del Renacimiento, no tomó en serio la gravedad de la Reforma rebelde, a la que no contemplaba como ruptura irreversible de la Cristiandad sino como un aquélarre de peleas frailunas; la fidelidad inquebrantable del emperador Carlos V, enemigo absoluto de la Reforma y valladar contra su propagación, contribuyó tal vez a esa falsa seguridad romana. Sólo algún polemista profundo como el maestro Juan Eck (1480-1543) advirtió la trascendencia de la sedición religiosa desde su cátedra y su parroquia de Ingoldstadt, mientras surgía un enjambre de contradictores (muchas veces desafortunados) contra el profeta de la rebelión. Pero desde el pontificado de Paulo III la Iglesia de Roma se volcó en la defensa de la fe y de la Cristiandad y confirmó el auge de un poderoso movimiento que se ha denominado, peyorativamente, Contra-reforma, a la que se atribuye un tinte reaccionario; pero que realmente fue una espléndida Reforma católica, o Restauración, como propone el historiador de los Papas von Pastor, gracias a la cual no sólo se contuvo al protestantismo sino que se revitalizó asombrosamente el ser de la Iglesia cuya situación religiosa actual, al cabo de cinco siglos parece, pese a los gravísimos problemas de nuestro tiempo, mucho más sólida y enraizada que la dispersión protestante, sumida en un océano de confusiones y degradaciones. Gracias al proceso revitalizador que se inició en la Reforma católica la Iglesia acentuó gradualmente su centralización y su romanización en torno al Pontificado –su gran signo de identidad frente al protestantismo acéfalo– entre los Concilios de Trento y

⁴⁸ Cfr. *30 Giorni* ed. esp. año VI n. 63 (1992) 46 s.

el Vaticano I, cuando ya reinaba, en medio de otras crisis agresivas –la del liberalismo radical y la Revolución– Pío IX, el primero de una serie ininterrumpida hasta hoy de grandes Papas que han incrementado como pocas veces en la Historia el prestigio universal de la Iglesia. Un historiador tan sereno como Lortz –y la opinión es compartida por todos los maestros del género, como Jedin y sus colaboradores– confirma que el milagro de la Reforma católica se debe por encima de todo a dos factores: la fiel plenitud de España y la actuación de una nueva Orden universal de origen español, la Compañía de Jesús.

La España de los Reyes Católicos y los dos primeros y grandes reyes de la Casa de Austria, Carlos I y Felipe II, se identificó con la causa de la Reforma católica iniciada ya en Castilla antes de la rebelión luterana por el gran cardenal humanista y gran colaborador de los Reyes Católicos fray Francisco Ximénez de Cisneros. No caeremos en la retórica pero tampoco hemos de disimular la decisiva contribución española a la causa del catolicismo amenazado en lo que para España era su siglo de oro. La Reforma católica fue el objetivo principal de la estrategia española en manos de los dos grandes monarcas del siglo XVI que, tras las huellas de Fernando el Católico, diseñaron por primera vez un esquema estratégico moderno para Occidente y por cierto un esquema atlántico y global que se apoyaba –en el proyecto de Carlos V– en el triángulo Madrid-Lisboa-Londres, flanqueado por la cabeza de puente nórdica de los Países Bajos a los que por ello desgajó Carlos V del Imperio para incluirlos en la herencia atlántica de Felipe II de España y con las Indias como gran expansión y gran reserva de la Cristiandad. España fue, como dijo Menéndez Pelayo, luz de Trento y ofreció a la Iglesia un conjunto inigualable de santos reformadores sin los que no se comprende la salvación de la Iglesia: Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Francisco de Javier, Juan de la Cruz, que brillaron junto a Felipe Neri y Vicente de Paul. En cuanto a la Compañía de Jesús fue la Orden providencial e innovadora que requerían aquellos tiempos; creada oficialmente por Paulo III en 1540 contuvo mediante un nuevo *limes* romano –cimentado por San Pedro Canisio S.J.– la pleamar de la Reforma en el Norte, cristianizó al humanismo con su impulso cultural y su red mundial de colegios y contribuyó en primera línea al nuevo esfuerzo misionero de la Iglesia. Los jesuitas, por su idea directriz y su cuarto voto de especial obediencia al Papa, colaboraron más y mejor que cualquier otro grupo de la Reforma católica (que fueron muchos y relevantes) a restablecer la confianza de los católicos en las posibilidades religiosas y culturales de la Iglesia, las de siempre, y a objetivar la creencia religiosa, arrasada con la subjetivización protestante. La dureza de la lucha en que estaban empeñados les condujo a graves peligros, no exentos de culpa colectiva; una soberbia creciente, reconocida por su gran historiador Cordara, un exclusivismo que a veces tendía a desplazar o anular a otros compañeros de lucha que no eran, como dicen todavía hoy los jesuitas, *de los Nuestrros* y una afición por la intervención política y la influencia social (que ha dejado huella en las admirables Constituciones del fundador San Ignacio, tan admiradas por Lenin) que contribuiría dos siglos después a llevarles a la ruina a manos de sus adversarios políticos y culturales, que eran los mismos adversarios de la Iglesia. Pero los ribetes trágicos de la historia ignaciana no sólo no empañan sino que acrecientan la grandeza histórica de una Orden que fue entonces, como proclamaba su fundador, la caballería ligera del Papa y ahora,

después de su muerte a fines del siglo XVIII, su resurrección en el XIX y su cuarto centenario se ha degradado parcial y miserablemente hasta convertirse, como veremos, en semillero de oposición al Papado y de la disidencia postconciliar.

Jesuitas, dominicos (sobre todo de España, unos y otros) junto a reformadores italianos convirtieron en sus tres etapas, que jalonan los grandes impulsos de la Reforma católica en el siglo XVI, al Concilio de Trento en el gran crisol para la restauración de la Iglesia y la racionalización teológica de la fe. En el campo de la reforma rebelde jamás cuajó una asamblea de semejante envergadura, que ha sido estudiada exhaustiva e insuperablemente, para su período menos conocido, por Constancio Gutiérrez S.J. en su obra magna *Trento, un concilio para la unión*⁴⁹ Los grandes pensadores de la Compañía de Jesús contribuyeron antes, durante y después del concilio de Trento al mantenimiento de la primacía cultural y teórica del catolicismo. Sólo mencionaré a tres por su influencia que rebasó con mucho los límites de su siglo. Roberto Belarmino, polemista temible contra la Reforma rebelde y luego canonizado, formuló en sus *Disputationes* de 1581 una teoría para fortalecer el poder del Papado que denominó «poder indirecto» sobre los asuntos temporales, para fines concretos y en defensa del poder espiritual, que es pleno. Para ello proponía la tesis, casi revolucionaria en el apogeo de las monarquías absolutas, de que el poder de los gobernantes proviene del pueblo, mientras que el poder del Papa es directamente de origen divino. Algunos autores como Sabine piensan que se trata de una secularización del poder cuando realmente lo que propone Belarmino en cuanto al poder político es una democratización del concepto. Fue más allá el jesuita español e historiador eminente Juan de Mariana que en su tratado *De rege et regis institutione* (1599) llegó a aceptar el tiranicidio contra el gobernante injusto, y aprobó concretamente al que acabó con la vida del último Valois, Enrique III de Francia. (El tiranicidio había sido aprobado a principios del siglo XIV por la Universidad anglófila de París para justificar el asesinato político del duque de Orleans, adversario principal del poder inglés). Luego, en el siglo del despotismo ilustrado, la tesis de Mariana sería uno de los arietes que se dirigieron contra los jesuitas al considerarles como enemigos del trono, lo cual era evidentemente absurdo. Por fin Francisco Suárez, primer filósofo de toda su época, cuyas *Disputationes metaphysicae* son todavía libro de consulta (y hasta el siglo pasado libro de texto) en las primeras Universidades de Occidente, ahondó en su tratado *De legibus* (1612) la democratización de Belarmino; propuso que el Estado surge por la voluntad de los cabezas de familia y que el poder político es inherente a la comunidad. De la ley natural nace el imperio de la ley; y el Estado queda sometido a esa ley. Digamos una vez más que no se trata de una secularización de la política y el poder ya que Dios permanece como fuente del poder para el pueblo, que luego lo confiere al gobernante. Mientras recalcan el poder indirecto del Papa para situaciones de crisis, los pensadores jesuitas de la Reforma católica reconocían la dignidad del pueblo como receptor y transmisor de poder y anticipaban la Modernidad mucho mejor que los Reformadores protestantes empeñados en la sacralización del poder político.

⁴⁹ Madrid, Instituto E. Flórez del CSIC, 1981.

En el caso de Francisco Suárez, como sugiere Julián Marías que le considera como el primer filósofo escolástico después de Guillermo de Ockam, la escolástica modernizada penetró en los orígenes de la filosofía moderna gracias al influjo ejercido por el Doctor Eximio en Descartes, Leibniz y Grocio. Sus *Disputationes* por otra parte, como dijo Zubiri, son el primer ensayo de metafísica independiente después de Aristóteles. La consideración de la metafísica suareciana como independiente de la teología (así lo es) no es tampoco una secularización sino una racionalización del pensamiento; la metafísica de Suárez incluye a la teología natural o teodicea gracias sobre todo a su espléndida profundización en la analogía del ser que comporta una vinculación de la criatura a Dios mediante la relación trascendental. No es una secularización pero sí una clara modernización y no sólo dentro del campo de la Reforma católica sino del pensamiento humano. Por desgracia Francisco Suárez no tomó en consideración para sus elucubraciones cosmológicas los recientes desarrollos de la ciencia moderna que estaban ya a su disposición y que sí fueron analizados y cultivados por algunos clarividentes pensadores jesuitas de su tiempo. Tampoco Roberto Belarmino, aunque trató de acercarse con respeto a la persona y la obra de Galileo, consiguió romper sus prejuicios aristotélicos aunque eludió, en virtud de ese respeto, pronunciarse por la condena del creador de la ciencia moderna.

LA PLENITUD DEL BARROCO

El Barroco –palabra tan insuficiente como imprescindible– es la expresión cultural y sobre todo artística de la Reforma católica. Surge en la segunda mitad, ya bien entrada, del siglo XVI, cuando se agota el impulso del Renacimiento y comunica, tanto en la arquitectura como en las artes plásticas como en la música polifónica la explosión y el desbordamiento de la fe tridentina, que transfiguró hasta lo más hondo del sentir popular como se reflejó en las manifestaciones contemporáneas de la gran literatura católica. La fe plasmada en el Barroco trasluce la vitalidad y el gozo de una España que se agotaba en la expansión, la defensa y el servicio de la Iglesia católica. Pero el Barroco como época cultural no es solamente vitalidad; es también racionalidad que nada tiene ya de medieval sino de plenitud moderna. Porque entre los nombres geniales de la época, donde predominan, como en la Reforma católica, los españoles, figuran varios cuya simple mención nos excusa de cualquier comentario; aquellos eran los siglos de Cervantes, y de Quevedo, y de Lope de Vega, de Velázquez y de Gracián y de Gregorio Fernández y de Juan de Herrera, sin los que (junto a otros muchos) no se comprenderían los fundamentos de la cultura occidental en la Modernidad. Es decir que ni la Reforma católica fue un movimiento reaccionario ni la literatura y el arte católicos del Seiscientos pueden considerarse fuera de los grandes impulsos y realizaciones de la Modernidad. ¿Por qué restringir lo verdaderamente moderno a lo sectario, lo parcial, lo gnóstico, lo negativo?. Y toda esa colosal floración de cultura venía

impregnada de fe popular y trascendente, sin sombra de secularización, que alcanzó en el trasplante cultural de España a las Indias una profundidad de expresión originalísima.

Tampoco resulta fácil resumir, dentro del carácter necesariamente introductorio que el lector ha advertido ya en este capítulo, las líneas maestras del siglo XVII en su plenitud y su tendencia de innegable transición. Fue, políticamente, un siglo dominado por España y el Imperio, las potencias católicas, hasta la paz de Westfalia con que se liquidó en contra de España la guerra de los Treinta Años en 1648. La política esencialmente católica de Felipe II había contribuido mucho más de lo que se dice a la salvación de Francia para la religión católica en el siglo XVI; pero la alianza de Francia con el poder turco en el siglo XVI y con las potencias protestantes en el XVII condicionó la decadencia y la derrota de España y frenó el impulso español para la recuperación de la Cristiandad que puede considerarse definitivamente cancelado en esa paz de Westfalia, donde se consagró el triunfo estratégico del protestantismo y se consolidó la división confesional de Europa. Haber intentado empresa tan titánica, aunque desembocase en fracaso y tragedia, es una gloria de España que tampoco suele reconocerse.

Desde la segunda mitad del siglo XVII el poder y la influencia de Francia se implantan en Europa y la monarquía francesa impone a su vez a la Iglesia el galicanismo, es decir un esquema de Iglesia nacional cada vez más subordinada a la Corona y cada vez menos vinculada al Pontificado, en la misma línea inaugurada por Felipe el Hermoso a principios del siglo XIV; a medio camino entre la independencia total de la Iglesia anglicana desde los tiempos de Enrique VIII y la subordinación de la Iglesia de España a la corona católica en virtud del Patronato regio concedido por la Santa Sede a los Reyes Católicos, pero más cerca de este segundo caso. La mayoría de la Iglesia francesa sirvió al designio galicano de la Corona cristianísima, como los pensadores más importantes y la literatura del Gran Siglo. Terminaba el anterior cuando Juan Bodino en sus *Six livres de la République* (1586) asumía una posición moderada después de la terrible Noche de San Bartolomé y aunque falló en su propósito de convertirse en el Aristóteles de la política contemporánea, acuñó el concepto de soberanía en favor de la Corona de Francia y de la propia nación francesa, que debería mantenerse, según él, unida incluso sin unidad de religión; una idea tolerante que entonces equivalía a un paso decisivo en la secularización del poder. La soberanía es la clave del Estado; consiste en un poder supremo no sometido a leyes pero capaz de darlas, aunque estaba limitado por la ley divina y la ley natural. Luis XIII, que confirió su poder virtualmente absoluto al cardenal de Richelieu, artífice de la nueva grandeza de Francia y Luis XIV (1643-1715) que elevó a dogma el galicanismo, llenan todo el siglo XVII apoyados, para sus pretensiones galicanas, por la secta de los jansenistas, cultivadores del rigorismo cristiano que se agruparon en torno al libro *Augustinus* de Jansenio, obispo de Yprés, aparecido en 1640 tras la muerte del autor. Desde la abadía de Port-Royal los jansenistas, a quienes hemos calificado ya como gnósticos, se convirtieron en máximos animadores del galicanismo y enemigos supremos de la Compañía de Jesús cuya teoría del poder indirecto del Papa y su aceptación del pueblo como primer receptor del poder, incluso hasta la posibilidad del tiranicidio, fue interpretada como una traición a la monarquía absoluta de derecho divino.

Con los jansenistas se vinculó la mente clara y simplificadora de Blas Pascal (1623-62) cartesiano que no se entregó tanto a la Razón como Descartes, y que llegó a la verdad por la razón y por el corazón y exaltó la grandeza de Dios sobre el fondo de la miseria del hombre. Sus *Cartas provinciales* fueron el primer ataque de fondo que sufrió la Compañía de Jesús del que ya no se repondría hasta su extinción a fines del siglo siguiente. Pero Pascal, a quien por su simultáneo cultivo de la filosofía, la política teórica y la física matemática todos los observadores consideran como un hombre plenamente moderno, era también un gran cristiano; como prácticamente todos los portavoces literarios del Gran Siglo francés, por ejemplo Fénelon, tan influido por el quietismo de Miguel de Molinos: Bourdaloue, Massillon, el obispo de Meaux Bossuet, alma de la Iglesia de Francia en la época y columna del galicanismo; y los grandes dramaturgos Corneille y Racine. El clasicismo literario de Francia fue profundamente católico con toques gnósticos; en aquel ambiente surgieron nuevas Ordenes como los trapenses, una rigurosa rama del Císter y los Hermanos de la Escuelas Cristianas fundados por san Juan Bautista de La Salle. San Francisco de Sales (1567-1662) saboyano de alma francesa, alumno de los jesuitas, superó la tentación calvinista para predicar heroicamente el catolicismo en la zona más hirsutamente calvinista de Saboya y los Alpes; obispo de Ginebra en 1602, con residencia en Annecy, fue un gran humanista y fundador de los salesianos, religiosos sin clausura que algunos interpretan como una secularización de la ascética, pero que puede calificarse mucho mejor como una infiltración de la santidad en medio del mundo.

Los Papas del siglo XVII no prodigaron los escándalos de algunos predecesores del siglo anterior, procuraron fomentar la continuación de la Reforma católica —ya plenamente consolidada, tanto que sobrevivió sin graves problemas ni mayores pérdidas al lento ocaso europeo del poder español— y quisieron paliar, con escasa fortuna, los estragos del galicanismo mientras apoyaban con esperanza los intentos de restauración católica en Inglaterra bajo la dinastía de los Estuardo. Pero casi todos esos Papas incurrieron en flagrante nepotismo, casi todos favorecieron al arte barroco de la Reforma católica —ahí está la columnata de Bernini ante San Pedro del Vaticano— se enfrentaron al jansenismo y se quedaron casi completamente al margen de la filosofía y la ciencia moderna. Ninguno fue un genio ni un titán. Presidieron la lenta asimilación del Concilio de Trento, favorecieron la expansión y consolidación misionera de la Iglesia, sobre todo en la América española y su figura más ejemplar fue sin duda el beato Inocencio XI Odescalchi (1656-89) inmune al nepotismo, enfrentado seriamente al galicanismo y animador del rey de Polonia Juan Sobieski que salvó definitivamente a Viena del poder turco en 1683. El relativo carácter grisáceo de esta sucesión de Papas del siglo XVII hará que destaquen más, ante nuestro propósito de fijar los jalones de la Modernidad, los dos grandes acontecimientos culturales de ese siglo que si bien impulsados y cuajados por católicos o al menos por sinceros cristianos, se conciben y se desarrollan ya al margen de la Iglesia (aunque no precisamente contra ella) lo que nunca había sucedido en la historia de los grandes movimientos de la cultura desde la caída del Imperio romano de Occidente. Esos dos acontecimientos culturales, claves inequívocas de la Modernidad, son, de forma casi simultánea y además interconectada, el nacimiento de la Ciencia Moderna, gracias a la experimentación y la interpretación

de Galileo Galilei; y el nacimiento de la Filosofía Moderna gracias a la duda y a la intuición de Renato Descartes. Ciencia y filosofía que hoy consideramos como dos actividades diferenciadas del conocimiento; y que entonces eran la parte y el todo, porque para sir Isaac Newton, por ejemplo, la consagración de la ciencia físico-matemática se comunicaba en una obra cuyo título era el genitivo de *Philosophia naturalis*.

LA CIENCIA MODERNA: GALILEO Y NEWTON

Ni la ciencia moderna ni el pensamiento que hoy llamamos científico para distinguirlo del filosófico son creaciones «ex nihilo» por la magia de Galileo, naturalmente. Hay ciencia y pensamiento científico en los presocráticos, en los sabios del helenismo que dejaron su huella en la Biblioteca de Alejandría, en los alquimistas y los experimentadores medievales, en los cosmógrafos del siglo XV, en los técnicos anónimos de China, en los técnicos y los ingenieros y matemáticos del Renacimiento, como demuestra el caso excelso de Leonardo da Vinci. Pero todo esto no es más que una sucesión, con hitos a veces muy brillantes y sin ritmo de acumulación y progreso afianzado, de antecedentes; a los que faltó la continuidad sistemática, la plenitud del método y la verificabilidad, las conexiones entre la experimentación instrumental y la interpretación en forma de leyes rigurosas. Esas tres carencias de la ciencia anterior fueron precisamente el aporte genial de Galileo Galilei al nacimiento en plenitud, y no como uno más de tales balbucesos inconexos, de lo que pronto se llamó la ciencia moderna. Para la que tuvo Galileo dos antecesores formales y esenciales, entre tantos precursores menos relevantes: Nicolás Copérnico y Francis Bacon.

Nicolás Copérnico (1473-1543) fue un canónigo polaco que vino a Roma y publicó en el año de su muerte un tratado de astronomía, *De revolutionibus orbium coelestium* en el que (de acuerdo con algunas observaciones griegas) proponía un sistema solar heliocéntrico, donde la Tierra, contra la doctrina establecida de Aristóteles y Tolomeo, dejaba de ser el centro de ese sistema (y por lo tanto el centro del Universo) para convertirse en un satélite más del sol, como el resto de los planetas. Otro astrónomo genial, Juan Kepler (1571-1630) publicó luego en 1609 su *Physica coelestis* en que, básicamente de acuerdo con la inversión copernicana de la astronomía, establecía las tablas y leyes del movimiento planetario, deducía de esas observaciones que las órbitas eran suavemente elípticas —con el sol en uno de los polos de la elipse— y fijaba las ecuaciones de ese movimiento. La nueva concepción se mantuvo durante mucho tiempo como un conjunto de abstrusas elucubraciones de los astrónomos hasta que Galileo Galilei (1564- 1642) la propuso resonantemente como una especie de nuevo dogma. Pero antes el canciller de la reina Isabel de Inglaterra sir Francis Bacon, barón de Verulam (1561-1626) había planteado en su *Novum Organum* un nuevo método, el de la lógica inductiva, que procedía a posteriori, es decir, encontraba leyes naturales a partir de una experi-

mentación rigurosa sobre casos particulares. Este Bacon tuvo como precursor a otro Bacon de quien ya hemos hablado, fray Roger, tres siglos antes; para uno y otro el silogismo deductivo, base del método escolástico, explica y particulariza las verdades universales, pero no crea nuevos hallazgos del conocimiento en el campo de la filosofía natural, como entonces se llamaba a la ciencia. Por otra parte Kepler había fundado ya el avance de la ciencia de la naturaleza en su interpretación matemática, con un antecedente tan lejano como la escuela pitagórica para la cual toda la realidad física se reducía a combinaciones numéricas. La diferencia es que los pitagóricos se perdieron en la simbología y en la gnosis; mientras que los científicos modernos utilizaban la matemática para la interpretación precisa de la realidad.

Galileo creó en plenitud la ciencia moderna gracias a su genial combinación del experimento, el dominio de la inducción como método, la capacidad de interpretación matemática y la audacia y espectacularidad en la comunicación de sus resultados. Su figura, sin embargo, se ha mitificado (sin necesidad alguna ya que su grandeza no necesita el mito) como una víctima de la intransigencia de Roma y una prueba de cerrilismo en la actitud oficial de la Iglesia contra él. Conviene no dejarse alucinar (Galileo no lo hizo y permaneció fiel a la Iglesia católica hasta su muerte) por tal congerie de medias verdades. Tengo en avanzada elaboración un libro sobre Galileo después de recorrer varias veces los escenarios de su vida: Pisa, Padua, Venecia, Siena, Florencia, Roma por los mismos caminos que el siguió entre la alegría y el triunfo, la angustia y la esperanza pero no adelantaré aquí resultados. Basta con referirme de momento a la clarificadora introducción de Carlos Solís a las *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, la obra de su mayor madurez, editada por mí en las colecciones de Editora Nacional el año 1974. Al conocer algunas innovaciones instrumentales que tenían lugar en Holanda (cuyo motor fueron las necesidades náuticas y cosmográficas) Galileo construyó un telescopio de treinta aumentos en 1609 y en su libro *Sidereus nuntius* (El anunciador de las estrellas, título espectacular que refleja bien el carácter del descubridor) puso de manifiesto los accidentes de la Luna, así como el aparente carácter ilimitado del Universo. Las dos observaciones resonaron como un asalto directo contra el rutinario aristotelismo de la cosmología universitaria de entonces, empeñada en la perfección absoluta de los cuerpos celestes y en el carácter finito del Cosmos. Los poderosos jesuitas, que cultivaban ya los pródromos de la ciencia moderna, se entusiasmaron con Galileo en Roma pero las Universidades le declararon la guerra total; mientras la Santa Sede le recibía en triunfo y el Papa Paulo V le felicitaba, como los jesuitas de Roma; recibió el apoyo de la prestigiosa Academia romana dei Lincei que le permitió proseguir sus investigaciones para las que hubo de prescindir de la Universidad hostil. Esta evocación sorprenderá quizás a algunos lectores intoxicados por la mitología anticlerical pero eso es lo que sucedió inicialmente en la aventura de Galileo.

El cual, completamente convencido ya por la teoría copernicana, perdió el apoyo de los jesuitas por sus cartas de 1612 a Marco Valseri en las que disputaba (con razón y sin ella a la vez) la primacía del descubrimiento de las manchas solares al científico jesuita Scheiner y se declaraba abiertamente copernicano. De tal forma los aristotélicos (con quienes los jesuitas no se atrevían a romper) volvieron

a la carga contra quien se atrevía no solamente a sacar imperfecciones en la luna sino algo mucho peor; manchas en el sol perfecto definido por Aristóteles, cuya doctrina había adquirido, desde Santo Tomás de Aquino (y sin culpa del gran teólogo) visos de fe y de fundamento teológico. Entonces Galileo, dejándose llevar de la intemperancia, arremetió simultáneamente contra jesuitas y aristotélicos e hizo algo más grave; decidió meterse en teología y hermenéutica. Discutió lo que realmente sucedió en el milagro de Josué que detuvo al sol según la Biblia; y proclamó la separación de la teología y la ciencia, sin que la teología tuviera nada que decir, según él, en el plano de la observación e interpretación científica a no ser que pudiera probarse la radical falsedad de esa interpretación. La verdad es que Galileo tenía razón pero la mentalidad teológica de aquella época no se la podía admitir. Los teólogos se negaban a mirar al cielo por el ocular del telescopio e incluso insinuaban la colaboración de causas segundas de signo diabólico. En vista de lo cual un dominico, el padre Lorini, decidió por fin, impulsado por el reaccionarismo universitario, denunciar ante el Santo Oficio la teoría de Copérnico y de paso las ideas de Galileo. En 1616 el heliocentrismo fue declarado formalmente herético, el tratado *De revolutionibus* quedó prohibido pero la denuncia contra Galileo no prosperó aunque el científico pisano fue amonestado por el influyente cardenal jesuita Roberto Belarmino, que se salió para ello de su indudable sabiduría teológica para meterse en camisa de once varas. Pero era lo suficientemente inteligente para no incurrir en la condena de Galileo a quien trató con amabilidad y dejó el trabajo sucio a los dominicos, guardianes de la Inquisición.

Galileo obedeció aparentemente pero no hizo caso de las advertencias y siguió en sus observaciones y sus teorías copernicanas. El descubrimiento de los satélites de Júpiter, casi simultáneo a la condena póstuma de la Iglesia contra Copérnico, confirmaba para Galileo el heliocentrismo; y en 1632 expuso sus razones copernicanas abruptamente, despectivamente, según su carácter, en su espléndido *Diálogo sobre los dos sistemas del mundo*, que concitó contra él una nueva ofensiva de jesuitas y dominicos, decididos a hundirle en nombre de Aristóteles. Los jesuitas convencieron al papa Urbano VIII, amigo de Galileo, de que el científico le había burlado al no cumplir las condiciones que se le impusieron para conceder el «imprimatur» a su libro y el Santo Oficio abrió contra él el celeberrimo proceso que terminó al año siguiente con la condena del libro, la forzada abjuración del autor y su prisión indefinida aunque benigna, durante la cual pudo seguir investigando y preparando su obra magna, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, publicada sin permiso eclesiástico en 1638, cuatro años antes de su muerte. En este libro de influencia pitagórica Galileo propone un depurado análisis matemático del mundo físico, no sin graves errores como los que repitió toda su vida al obstinarse en que, contra las tesis de Kepler, las órbitas del sistema solar eran rigurosamente circulares; claro que Kepler era considerado en su tiempo poco menos que como un bufón para espectáculo cortesano. Fue Galileo quien logró consideración social y respeto para el hombre de ciencia, que al siglo siguiente sería aceptado como un personaje clave de la sociedad, más respetado que el filósofo y sobre todo que el teólogo, un oficio cada vez más desprestigiado. Pronto abrazarían los jesuitas la hipótesis copernicana pero la Iglesia persistió en la condena de Galileo hasta el Papa León XIII en 1893 aunque se debe a Juan Pablo II la plena

rehabilitación del creador de la ciencia moderna, al reconocer el tremendo error de **la Iglesia por confundir los planos de la ciencia, la filosofía y la fe.**

Gracias a Galileo, que vivió y murió en el seno del catolicismo, la ciencia moderna no interrumpirá ya su ascenso. La escolástica deductiva se hundiría irreversiblemente en la rutina y el descrédito pero entretanto la ciencia nueva habría de hacerse fuera de las Universidades, en institutos, sociedades y academias liberadas de imposiciones a priori, hasta que en el siglo XVIII la ciencia volvió al ámbito universitario, que se iba liberando a marchas forzadas de la escolástica arrastrada. Pero Galileo no fue sólo el creador de la ciencia moderna irreversible sino que abrió el camino a la filosofía moderna, que desde entonces empezó a girar en torno a la primacía de la ciencia, mediante la destrucción del aristotelismo, que parecía inmovible por su identificación con el sentido común; si la Tierra giraba en torno al sol, decían a Galileo los incrédulos, nos caeríamos por la velocidad del suelo. Galileo rebatió tales argumentaciones en forma que debió ser, aunque no para muchos, convincente; pero al hacerlo convirtió los hechos de la naturaleza en fenómenos, es decir apariencias de la realidad a través de la captación mental. Estamos ya con ello en el umbral del idealismo intuído por un gran admirador de Galileo, Renato Descartes, padre del pensamiento moderno.

Después de Galileo y de la pléyade de grandes científicos que abrieron con él los caminos de la ciencia nueva (su discípulo Torricelli, medidor de la presión atmosférica; el atomista y sacerdote francés Gassendi, el fisicoquímico Boyle, el físico holandés Huygens con su teoría ondulatoria) advino un segundo gran genio creador que prácticamente, y casi teóricamente, elevó la Ciencia Moderna a la categoría de Ciencia Absoluta: sir Isaac Newton.

Newton, no católico pero sí profundo cristiano inglés, (1642-1727) profesor en Cambridge, aunque como Galileo hubo de dejar la Universidad para trabajar sin obstáculos en la Royal Society «no era un hombre afable. Sus relaciones con otros académicos fueron escandalosas y pasó la mayor parte de sus últimos años enredado en acaloradas disputas» dice de él quien le ha sucedido en nuestros días en su misma cátedra de Cambridge, el profesor y astrofísico Hawking. Publicó en 1687 su libro trascendental *Philosophiae naturalis principia mathematica* que expone las leyes de la dinámica (Galileo no había pasado de la cinemática, el estudio del movimiento; Newton estudia los sistemas de fuerzas que originan el movimiento) fija definitivamente el sistema de la ciencia moderna y propone una construcción armónica del Universo material que se ha mantenido perfecta hasta finales del siglo XIX y aun hoy, dentro de ciertos límites (que muchos papanatas aún no han llegado a reconocer) sigue vigente con suma utilidad. Perfeccionó además Newton el instrumento matemático para la medición de las magnitudes físicas, estudió el campo de fuerzas universales más obvio, el gravitatorio, influyó decisivamente, junto a Galileo, en el desarrollo de la cosmología moderna reduciéndola al campo de los fenómenos (es decir las magnitudes medibles) e impuso a la filosofía un predominio de la razón que identificó para muchos a toda la filosofía con lo que se empezó a llamar racionalismo, idea que tiene una recta interpretación si no se quiere, con ella, anular a la fe y a la teología que pueden y deben ser racionales pero no precisamente racionalistas. Eso sí, desde Galileo y Newton la filosofía, al romper su dependencia respecto de la teología,

adquirió, hasta hoy, una nueva dependencia, ahora respecto de la ciencia: tanto que para algunos (con exageración clara) la filosofía moderna no es más que la investigación del método de la ciencia.

Galileo era la desembocadura científica del Renacimiento; Newton abría plena mente, con la luz de la ciencia moderna, la época que llamamos Ilustración y que pervive hoy en aspectos importantes y también en equivocaciones importantes. Insisto en el carácter fenoménico de la ciencia moderna gestada definitivamente por ellos dos. Cuando Newton habla de fuerza, y la interpreta matemáticamente como el producto de la aceleración por la constante llamada masa (que resulta ser objeto de medición primaria) analiza la aceleración como derivada de la velocidad respecto del tiempo (el tiempo es otra magnitud primaria) y a su vez a la velocidad como derivada del espacio respecto del tiempo o más sencillamente como el espacio recorrido en la unidad de tiempo. El espacio, la longitud, es una magnitud primaria, junto con el tiempo y la masa; a ellas tres y sus relaciones se reduce el conjunto de los fenómenos. Pero ni la masa, ni el tiempo, ni la longitud son realidades «por dentro» sino mediciones, dependientes de la precisión del aparato medidor; y en el fondo son abstracciones porque la longitud de una línea y la misma línea no existen en sí de forma independiente de la medida, como no existe por sí mismo el punto donde se inicia y donde termina la medida. En esta abstracción y esta imprecisión radicaba precisamente la quiebra profunda de la Ciencia Absoluta, la física newtoniana, disimulada por la perfección admirable del cálculo infinitesimal. Pero la Ciencia Absoluta tardaría casi dos siglos en enterarse.

NACE LA FILOSOFÍA MODERNA: DESCARTES

Aunque Galileo y Newton hundieron al aristotelismo y a sus evidencias de sentido común y con ello, como decíamos, abrieron paso a la filosofía moderna, el creador auténtico de la filosofía moderna fue, en el mismo siglo XVII, Renato Descartes, nacido en Turena en 1596, muerto en Estocolmo en 1650; contemporáneo riguroso, pues, de Galileo, alumno de los jesuitas y por tanto bien formado en lenguas clásicas y filosofía escolástica, a la que siempre creyó útil para explicar, no para avanzar; católico sincero sin mengua de su fe durante toda la vida, soldado en la guerra de los Treinta Años, viajero por Europa en varios ejércitos, descubridor por intuición del Método en 1618 (ocho años después del primer triunfo de Galileo, cuya fama se divulgó por toda Europa). Descartes peregrinó a la Virgen de Loreto en agradecimiento por su intuición. Desde 1629 se estableció en Holanda, entabló relación con filósofos y científicos, ahondó en sus meditaciones filosóficas y sus investigaciones matemáticas, que le llevaron a descubrir la geometría analítica; atacado por los jesuitas, quienes por entonces no gozaban precisamente de sus mejores años, trabó amistad con la reina Cristina de Suecia que le llamó a Estocolmo donde el filósofo influyó en la conversión de Cristina al catolicismo. Publicó el *Discurso del Método*, con el que nace en plenitud la filosofía moderna, en 1637.

Nadie como el profesor Manuel García Morente ha explicado entre nosotros el pensamiento de Renato Descartes en su origen, desarrollo y trascendencia⁵⁰. Desde los presocráticos hasta Descartes las cosas son inteligibles en sí; es el postulado del realismo. El hombre natural y espontáneo es aristotélico, ya que fue Aristóteles quien elevó el realismo a su máxima racionalización. Ahora, al comenzar el siglo XVII, se hunde gracias a Galileo la credibilidad, la seguridad y el realismo de Aristóteles; surge la duda sobre la realidad y Descartes, tras verse atenazado por la duda, la resuelve convirtiéndola en método. Con Parménides se había iniciado la primera navegación de la filosofía, dominada luego por Aristóteles; con la duda metódica de Descartes va a arrancar la segunda.

Al dudar sobre toda la realidad, Descartes busca y encuentra su primera certeza en lo inmediato, el pensamiento. «Je suis une chose qui pense...cogito, ergo sum». Esta es la certeza fundamental, inmanente, subjetiva; la inmanencia y el subjetivismo serán claves de la filosofía moderna. Fuera del yo hay dos grandes problemas de realidad: Dios y el mundo. Para demostrar la existencia de Dios Descartes acepta el argumento ontológico de san Anselmo pero se fía coherentemente de otro argumento más íntimo: la idea de Dios es demasiado alta como para que brote del hombre; al ser mi existencia contingente, necesita un ser necesario, que es Dios: en la propia introspección, que se ha convertido en el punto de partida del pensamiento sistemático, advierto esa contingencia que me requiere la suprema necesidad de Dios. Establecida con certeza la existencia de Dios, de ella proviene la seguridad sobre la existencia del mundo; porque Dios, absolutamente perfecto, no va a engañarnos sobre la realidad del mundo. Se trata de un mundo de ideas claras y distintas, abstractas, geométricas; en el que no interesa la cualidad sino la cantidad medible de las cosas, como había establecido Galileo y pronto iba a corroborar Newton. Ante el problema de la vida, Descartes mecaniza la vida; las sensaciones son pensamientos oscuros, clarificados por el dominio total del intelecto, la razón.

Descartes, por lo tanto, aun reconociendo la existencia de Dios demostrada racionalmente, sitúa al hombre como inicio de la filosofía, que es individual, subjetiva y antropocéntrica; y en cuanto fundada en fenómenos –apariencias captadas por la razón en la realidad– es también una filosofía racionalista e idealista. Descartes va a ser –junto al impacto creciente de la ciencia moderna– la fuente de toda la filosofía moderna, edificada sobre el antropocentrismo y la inmanencia, sobre las ruinas del aristotelismo y la escolástica. Como señala Morente, la más grave equivocación original de la filosofía moderna será confundir el pensamiento, el sujeto y el objeto; el conocimiento, la psicología y la ontología. El rechazo de las consecuencias erróneas del aristotelismo no tenía por qué llevar a los filósofos hasta el rechazo total del realismo; pero eso no se veía claro hasta la filosofía del siglo XX, después de la silenciosa pero definitiva quiebra de la Ciencia Absoluta y de la filosofía idealista y la materialista sobre ella fundada. Y no digamos la positivista, que pretendió ser la Filosofía Absoluta también.

No piense el lector que estamos convirtiendo este esbozo de historia de la Iglesia en un resumen de historia de la filosofía y de la ciencia. De ninguna manera. Lo que sucede es que para comprender el dramático hundimiento cultural de la

⁵⁰ M. García Morente y J. Zaragüera, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid. Espasa-Calpe, 8 ed., p. 113 s.

Iglesia en los siglos XVIII y XIX se hace completamente imprescindible exponer antes el brusco giro científico y filosófico del pensamiento occidental a partir del Racionalismo que se impone en la segunda mitad del XVII; porque la Iglesia, desgraciadamente, quedó descolgada de ese movimiento moderno que habían provocado dos de sus hijos más fieles, Galileo y Descartes. En este caso el fallo cultural de la Iglesia católica acompañó a su terrible decadencia durante la primera y la segunda Ilustración, mientras los enemigos de la Iglesia, las fuerzas del asalto, trataron de monopolizar contra ella –sin razón ni justificación alguna– las nuevas plataformas de la ciencia y la filosofía moderna, desde las que intentaron destruir a la teología, el saber de lo divino y de la Iglesia. Por esta razón tratamos en estos capítulos iniciales de analizar el origen y desarrollo de la ciencia y el pensamiento modernos.

EL EMPIRISMO BRITÁNICO: HOBBS, LOCKE, HUME

De Descartes como fuente parten las dos grandes corrientes de la filosofía moderna en la segunda mitad del siglo XVII y todo el XVIII, que suelen caracterizarse como empirismo británico y racionalismo continental. Una y otra confluyen en el apogeo del racionalismo que es a la vez origen del idealismo decimonónico, la filosofía de Manuel Kant. Desde Descartes a Kant, mientras la ciencia moderna prosigue su camino triunfal y cada vez más excluyente, la filosofía avanza a partir de la concepción racionalista que es la obertura de la Ilustración; la que podemos llamar Ilustración originaria, o primaria, propia del siglo XVIII, para denominar segunda Ilustración a la del siglo XIX, entre el apogeo de Kant y la quiebra de la Ciencia Absoluta a fines de esa centuria. Desde nuestro punto de vista el problema principal es que la Iglesia católica, encastillada en la escolástica decadente, se va quedando al margen del racionalismo, en sus dos vertientes, la continental y la británica; y como previamente había chocado contra la irrupción de la Ciencia Moderna quedará obligada a luchar con armas desiguales contra las dos Ilustraciones, a partir de unas posiciones culturales insuficientes y retrógradas, que no tenía por qué haber mantenido; porque los dos iniciadores de la ciencia y la filosofía moderna, Galileo y Descartes, eran fervientes católicos y varios importantes cultivadores de la ciencia nueva y de la nueva filosofía eran también católicos o al menos cristianos conscientes que de ninguna manera excluían a Dios de su vida y de su pensamiento. Para colmo de males la Iglesia se enfrentó políticamente –y en un plano tan impropio como la política temporal– con las Ilustraciones por culpa del aferramiento absolutista del Papado a los Estados Pontificios; con lo que las Ilustraciones y uno de sus principales retoños, el liberalismo, abrieron un nuevo frente contra la Iglesia cuya alienación cultural se hizo durante los siglos XVIII y XIX cada vez más sofocante y dramática hasta que León XIII, a fines del siglo XIX, inició la reconciliación de la fe y la cultura, que fomentaron los Papas siguientes con alguna excepción, hasta el actual.

Desde el último tercio del siglo XVII Inglaterra, gracias a la feliz cancelación de sus revoluciones político-religiosas, se adelantó al resto de Europa en cuanto a organización cada vez más racional de la convivencia. Tras las vacilaciones confesionales de los Estuardos en el siglo XVII, la victoria de la revolución puritana de Cromwell después de una sangrienta guerra civil y la fallida restauración del procatólico Carlos II dieron paso a una nueva dinastía conciliadora como fruto de la Gloriosa Revolución de 1688 y el reino avanzó en sentido institucional y predemocrático, gracias a la creciente primacía del Parlamento y a la relativa independencia de los tres poderes del Estado, durante el período de la *dinastía hannoveriana en el siglo XVIII, mientras se sentaban las bases del Imperio británico*, arrancaba la transformación industrial inglesa en la segunda mitad del siglo y Europa seguía sumida en el despotismo ilustrado o la autocracia monárquica. En aquel contexto de guerras civiles surgió un pensador capital, Thomas Hobbes (1588-1679) secretario de Bacon, que llegó a conocer bien a Descartes e inició en Inglaterra la era del racionalismo empírico tanto en ciencia política como en filosofía.

Hobbes, cuyas obras se escriben entre 1640 y 1651, articula un sistema de pensamiento justamente calificado de moderno. Proyectaba una filosofía total fundada en principios científicos; estudió seriamente matemáticas y física y trató de aplicar el mecanicismo científico a la psicología empírica y a la política. Del movimiento y la geometría salto a la psicología y de ésta a la política. Todo dentro de una concepción mecanicista y materialista en que Dios no cuenta; a veces habla de él pero la filosofía de Hobbes es virtualmente atea, por primera vez en el pensamiento de Occidente.

Para Hobbes la situación natural del hombre es la guerra de todos contra todos y la ley básica del comportamiento humano es la propia conservación. El hombre —esta idea surge de crueles guerras civiles— es un lobo para el hombre; y dado el individualismo absoluto de la naturaleza humana, es la seguridad del individuo la que exige la creación del Estado (El Estado, no la sociedad que para Hobbes es artificial), ese tremendo monstruo Leviatán que puede defender con su poder omnímodo la seguridad de los individuos. Pero «los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras»; el Estado se forma mediante contrato de las personas inermes para conferir todo el poder al leviatán. El Estado lo crea todo: la política, la moral y la religión; la Iglesia le debe estar completamente subordinada. Confunde Hobbes al Estado con el gobierno y aun con la sociedad; confunde el derecho con la moral y con la fuerza del poder coactivo. A la vez que fundamenta al Estado absoluto, Hobbes introduce en el pensamiento moderno la idea de pacto y acentúa totalmente la idea de individualismo; en ese doble sentido es un primer antecedente de la doctrina liberal y su influjo en la época de la Ilustración fue muy considerable. Pero como sucede a otros precursores del liberalismo, de su doctrina pueden extraerse también claros antecedentes de totalitarismo.

También John Locke (1632-1704) es empirista en psicología y precursor, casi inspirador ya, del liberalismo en política. Estudió a Descartes, a Bacon y al físico químico Boyle; participó en la revolución de 1688 y su doctrina se condensa en dos libros capitales. El *Essay concerning human understanding* propone un empirismo psicológico donde niega las ideas innatas; las ideas son simples, procedentes

de uno o varios sentidos; o compuestas de simples. Pero como Descartes, tampoco Locke es un idealista total; acepta la realidad exterior y nunca sacrificó su fe cristiana a su filosofía. Fue decisiva su teoría de formación de las ideas por asociación, a partir de una experiencia sensorial; y su sensismo deja virtualmente fuera a la metafísica. Aunque sin llegar al ateísmo práctico de Hobbes, la negación lockiana de la metafísica aleja a Dios de la razón; con lo que ya queda asumido el deísmo, —el Dios lejano e incomprensible, inoperante para el hombre, que ya habían propuesto los gnósticos— en el pensamiento moderno, aunque hoy algunos exagerados pretendan encerrar en el deísmo a toda la Modernidad.

El gran ensayo político de Locke es el que suele conocerse como *Ensayo sobre el gobierno civil*, que se reconoce como inauguración expresa de la doctrina liberal e instaura el racionalismo en la teoría política. Partidario de la monarquía constitucional y moderada, Locke considera que la autoridad viene de Dios al pueblo, y éste la confiere al rey; como habían dicho ya los jesuitas del Barroco. Era una intuición apta para la época de Guillermo de Orange, con quien Locke viajó a Inglaterra cuando le ofrecieron la corona. Las libertades públicas, la tolerancia, el sentido de la convivencia fueron las aportaciones de Locke a la nueva orientación política que iba a imponerse en Inglaterra y gradualmente en la América inglesa y en Europa después de la Revolución Atlántica. Hoy sigue siendo Locke un inspirador esencial de la democracia.

Locke había coincidido con Descartes en la concepción del mundo exterior como *cosa extensa* y en la necesidad de Dios, aunque fuese un Dios más lejano del que intuía Descartes en la contingencia humana; pero el siguiente gran empirista británico, Berkeley (que ya no se ocupa de teoría política) se reduce a un idealismo subjetivo total, en cuanto a la substancia extensa del mundo; aunque sigue admitiendo la sustancia espiritual real en el alma humana y en Dios. No así el último gran maestro del empirismo inglés, David Hume, que vuelve a la doble consideración de la psicología y la política, prescinde de Dios al concluir la imposibilidad de la metafísica e incide en una anticipación del positivismo (1711-1776). Distingue entre impresiones e ideas, elaboradas a partir de las impresiones. Niega la realidad del yo como idea ficticia que es; investiga la asociación de ideas a la que reduce la causalidad. En su otra vertiente de filósofo moral, y dentro de su tónica general de escepticismo, Hume piensa que la percepción moral corresponde más al sentimiento que al entendimiento, con lo que su moral se inclina al hedonismo. Hemos dicho que prescinde de Dios pero tal vez se halla más cerca del deísmo que del ateísmo; le impresiona el orden del universo como huella de una creación y ordenación divina; y si bien no admite una demostración formal de la existencia de Dios tampoco acepta la demostración de su inexistencia. Su contribución más importante al pensamiento político es su teoría de la naturaleza humana, común a todos, en la que se funda una nueva concepción —plenamente secularizada— del llamado *derecho natural* o conjunto de obligaciones morales no basadas en la ley eterna de los escolásticos sino en la naturaleza del hombre. La influencia de Hume en los ilustrados y muy especialmente en Kant, así como en la concepción moderna del derecho, es muy considerable; su crítica del conocimiento y de las nociones metafísicas de sustancia y de causalidad impresionaron profundamente a Kant. Muy relacionado con los ilustrados de Francia y con

intensa participación personal en la vida pública, Hume no representa solamente la culminación del empirismo racionalista en Inglaterra sino (como Locke) es uno de los grandes ilustrados británicos.

La teoría política cristiana y la teoría cristiana de la ley y el derecho natural, que habían llevado a tanta altura, como sabemos, los pensadores españoles del Barroco, no continuaron su desarrollo en el siglo XVIII porque tales teorías se convirtieron en arma arrojadiza contra los jesuitas por parte de las Cortes católicas del despotismo ilustrado, con lo que se cortó en el seno del catolicismo tan interesante aportación. Pero la que llama el profesor Sabine «modernización de la teoría *iusnaturalista*» es un siglo anterior a Hume y se realizó en la escuela holandesa de Altusio y Grocio, cuyo precedente en Francisco Suárez reconoce y analiza expresamente Sabine. Juan Altusio, en su *Politica methodice digesta* (1663) sintoniza con la posición antimonárquica de los hugonotes o calvinistas franceses; y funda el entramado político sobre el contrato y no sobre la religión. Considera la asociación de los hombres como un hecho natural, corroborado por un contrato político (de gobernante y pueblo) y un contrato social, de los individuos para la convivencia. Hugo Grocio, en *De iure belli ac pacis* (1625) que tanto debe a la escuela española creadora auténtica del derecho internacional, formula «el derecho natural como un dictado de la recta razón referida a la naturaleza racional» aunque aduce una referencia secundaria a Dios como origen de la ley. Propone un método semejante al matemático para fundamentar ese derecho natural secularizado que se funda en el contrato social; no queda ya más que un paso para que Hobbes y Locke, aun por caminos divergentes, fundasen el derecho natural (en el caso de Locke, muy especialmente, el derecho de propiedad) en el individuo, uno de los postulados básicos del liberalismo. Porque para Locke, frente a Hobbes, los derechos individuales son innatos, la sociedad civil nace del consentimiento para la convivencia, no por simple ansia de seguridad y el poder legislativo no se atribuye a un Leviatán absoluto sino que está limitado por la moderación y la separación de poderes. Aunque el mandato del pueblo al gobernante se haga de una vez por todas; aún no estamos en la democracia sino en los pródromos del liberalismo. Si bien Locke insinúa un avance significativo en dirección a la democracia cuando establece que la comunidad queda representada por la mayoría de los individuos.

EL RACIONALISMO CONTINENTAL: ESPINOSA Y LEIBNIZ

Presentada así la contribución de los empiristas ingleses y los iusnaturalistas holandeses, vemos en su conjunto un claro avance de la secularización hasta el borde del ateísmo en algún caso; y la sustitución, en ellos, de la fe cristiana como fundamento de la racionalidad por un deísmo vago que si no anula la idea de Dios, le aparta de la realidad humana y cosmológica. Paralelamente se desarrollaba en el Continente una corriente del racionalismo —llamada por eso continental— cuyos tres nombres más significativos son Espinosa, Malebranche y Leibniz.

Baruch (Bento) Espinosa, (Amsterdam 1632-1677) es un descendiente de judíos ibéricos (seguramente extremeños) que en su obra *Ethica more geometrico demonstrata* no oculta sus fuentes de inspiración; Descartes inmediatamente, la escuela nominalista de Escoto y Ockam, Francisco Suárez y los textos sagrados del judaísmo -la Biblia, el Talmud y la Cábala. En su actitud esotérica se advierten las huellas de su correligionario Maimónides, el rebelde Giordano Bruno y el pesimista Thomas Hobbes. Parte Espinosa del concepto cartesiano de sustancia e incluso eleva al pensamiento, la «cogitatio» y la extensión a la entidad fenoménica de atributos sustanciales, en la misma línea de Descartes. Las cosas individuales son modos de la sustancia única. Espinosa acepta racionalmente a Dios como ente absoluto e infinito; pero en cuanto identificado con la sustancia única, el sistema se aproxima al panteísmo y al gnosticismo. En su ética, Espinosa es determinista. El hombre no es realmente libre; la única libertad es conocer que no somos libres y también la posibilidad de saber de Dios, el único ser libre. A lo sumo participamos de la libertad divina a través de nuestra identificación con la sustancia única.

El profesor Yirmiyahu Yovel, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, ha revisado la significación histórica de Espinosa en su libro de 1989 *Spinoza and other heretics* (Princeton Univ. Press). Espinosa oscilaba entre el judaísmo heterodoxo y una especie de cristianismo liberal «avant la lettre»; en 1656 fue condenado por el consejo rabínico de Amsterdam y no acató la decisión. Espinosa rechazó la identidad exclusiva del judaísmo como religión e inauguró el judaísmo secularizado que hoy domina en el Estado de Israel. Contribuyó esencialmente también al racionalismo europeo después de estudiar a Galileo, Newton y todos los empiristas ingleses; por su confianza total en la razón, su sentido de la inmanencia, su inequívoco parentesco con la tradición gnóstica.

En cambio Nicolás Malebranche, sacerdote oratoriano (1638-1715) y tenido por el principal discípulo de Descartes fue un racionalista hondamente religioso, que cultivó el ocasionalismo en su *Recherche de la verité*; a través de Descartes se remonta a la tradición augustiniana. No hay, para él, comunicación real entre la mente humana y los cuerpos exteriores; vemos las cosas en Dios. (En eso se muestra Malebranche casi ontologista, precursor de la línea que adoptaron en el siglo XIX Gioberti y Rosmini). Yo puedo conocer la realidad de las cosas con ocasión del movimiento de las cosas que Dios me hace reflejar en una idea. Estamos pues muy lejos de la tendencia secularizadora del pensamiento y cerca de una especie de misticismo cartesiano que Espinosa orientaba en sentido panteísta.

Sin embargo la cumbre del racionalismo continental se alcanza, sin duda, con la figura gigante de Gottfried Leibniz (Leipzig 1646, Hannover 1716) que puede considerarse como el gran metafísico del racionalismo; y que trata de armonizar expresamente la fe y el mecanicismo. ¡Qué figura tan profunda e interesante!. Leibniz es el último cartesiano; el último humanista con su saber omnímodo, y no digo enciclopedista por no agraviarle; el contemporáneo que disputó a Newton el hallazgo del concepto de fuerza y el descubrimiento del cálculo infinitesimal tenía, probablemente, tanta razón como él; los dos llegaron simultánea e independientemente a tan altos objetivos. Bien formado en el clasicismo y en la escolástica, recapituló toda la filosofía moderna; fue un genial investigador de la matemática, conoció a fondo la física, estudió los reflejos científicos de la alquimia, dominó las

investigaciones de Kepler y de Galileo, fue maestro del Derecho y de la Historia y mantuvo una correspondencia increíble con todos los sabios de su tiempo. Era un **piadoso** protestante muy próximo al catolicismo y trabajó por la unión de las dos **confesiones** cristianas. Pese a todo murió solo, incomprendido y abandonado. **Prestó** mucha atención y aquiescencia a los grandes pensadores españoles, especialmente jesuitas (Suárez y Molina) y tomó de éste la doctrina de la ciencia media para salvar la voluntad y la libertad humana ante la predestinación y la omnisciencia divina.

Advierte que el error fundamental del empirismo británico (Leibniz es un **adversario** total del empirismo) es reducir lo racional a puro hecho; sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* son, desde el mismo título, una refutación a la teoría del conocimiento de Locke. Distingue entre verdades de razón que anuncian una necesidad; y verdades de hecho que se refieren a una contingencia. La matemática es verdad de razón; la historia y la experiencia, verdades de hecho. Las verdades de razón son innatas, son a priori. En Dios el conocimiento se integra por verdades de razón. Las verdades de hecho se elevan a verdades de razón en virtud de una forma de la causalidad que es el principio de razón suficiente, una causalidad racionalizada. La matemática rige las verdades de razón; la física las de hecho. Conviene introducir cada vez más las matemáticas en la física para elevar las verdades de hecho a verdades de razón y ése es el impulso metafísico que lleva a Leibniz a la invención del cálculo infinitesimal.

Sobre la geometría estática cartesiana y la cinemática de Galileo, Leibniz despliega el concepto de fuerza, el «conatus». Busca con ello el aspecto dinámico de la realidad como Newton hace con los fenómenos físicos. Introduce el concepto de fuerza viva o energía, que interpreta matemáticamente como el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad. Pero los seres no son figuras geométricas como propusieron Pitágoras y Galileo y conceptualizó Descartes con su «res extensa». Los seres son conglomerados de energía, «mónadas», palabra tomada de Giordano Bruno. La mónada es una realidad indivisible que fundamenta, individualmente, todas las cosas, de Dios a los minerales. Cada mónada es diferente a todas las demás. Las mónadas se crean y aniquilan, no se modifican. Pueden tener conciencia, como las humanas. Que tienen también apercepción (se dan cuenta de que perciben) y memoria; son las almas. En el plano superior de las mónadas están los espíritus, que conocen las verdades de razón; Dios es la mónada suprema. Existe entre las mónadas una jerarquía, regida por una «armonía pre-establecida». Este mundo es el mejor, el más perfecto de los posibles. Dios ha sido el creador de las mónadas y el ordenador de la armonía. Leibniz cree válido el argumento ontológico de san Anselmo que no es incompatible con el racionalismo sino su culminación. No le satisface la lógica deductiva que no sirve para la creación humana; intenta, bajo la influencia de Ramón Llull, una «ars magna combinatoria» es decir una síntesis matemática universal.

El movimiento racionalista iniciado por Descartes tras el impulso científico de Galileo y prolongado en la doble corriente de empirismo inglés y racionalismo continental se desarrolla, pues, en un plano diferente de la fe, pero sin negarla sistemáticamente; sus representantes más señeros, como Descartes y Leibniz, tienden puentes de respeto y comprensión entre la razón y la fe. No es por tanto el racional-

lismo un movimiento anti-teológico, ni mucho menos ateo, ni siquiera secularizador aunque en varios representantes de la corriente empirista la teología natural desaparece y la fe se aleja hacia el deísmo o incluso (casos de Hobbes y Hume) desaparece en el agnosticismo. Ahora estamos en condiciones de dar el salto a Kant, un salto que por la combinación de Hume y Leibniz resultará relativamente suave; y con Kant el salto a la segunda Ilustración, la del siglo XIX. Pero antes necesitamos examinar críticamente la filosofía francesa de la Ilustración, donde van a formularse ya, con impacto decisivo en la opinión pública, los postulados del deísmo radical, la secularización y la lucha formal contra la Iglesia culturalmente arrinconada, sin que la barahúnda de *les philosophes* permitiera que la Iglesia aceptase entonces un racionalismo serio que, como acabamos de ver, no era ni adversario de la Iglesia ni mucho menos había renegado, como tal, de la fe, sino que había aceptado racionalmente en casos que debieron resultar decisivos el postulado fundamental de la fe, es decir la existencia de un Dios creador y sustentador de la realidad y por tanto del hombre. Las cumbres con que hemos iniciado y terminado la revisión del racionalismo, es decir Descartes y Leibniz, aceptaban el maravilloso argumento ontológico de San Anselmo, que es un apogeo de racionalidad humana. Parece increíble que muchos teólogos de aquel tiempo no lo advirtieran.

LA CONSPIRACIÓN ILUSTRADA CONTRA LA IGLESIA

Ni la ciencia, pues, ni la filosofía moderna nacieron y se desarrollaron contra la religión, ni por supuesto contra la Iglesia. Lo hemos visto con toda claridad al trazar las líneas maestras de su evolución, paralela unas veces, entrecruzada otras. Y sin embargo en el siglo XVIII, tomando como bandera el predominio de la Razón y la supremacía de la Ciencia, se desencadenó contra la religión y contra la Iglesia católica una ofensiva sin precedentes que logró el desmantelamiento cultural, político y social de la Iglesia y desembocó en la terrible persecución declarada y consumada por la Revolución francesa, la más cruel y exterminadora desde los tiempos de Diocleciano y la extinción del floreciente cristianismo norteafricano por el Islam en la Alta Edad Media. Esa ofensiva que tomó como objetivo principal la expulsión y el aniquilamiento de la Compañía de Jesús, considerada como la barbacana de la Iglesia, no se organizó primariamente en las potencias acatólicas sino en los reinos católicos de Europa y muy especialmente en los regidos por la Casa de Borbón: Francia, Portugal, España, Nápoles y los principados italianos de dinastía española. Y tuvo sus centros principales en París, capital de *les philosophes*, y en Roma, la corte papal que el historiador jesuita Cordara considera como centro general de la conspiración contra la Compañía. La ofensiva contra la Iglesia católica no fue por tanto un movimiento impreciso sino un proyecto estratégico organizado por varios centros de acción coordinados entre sí: la corte papal, varias órdenes religiosas, el clan de los jansenistas, las cortes borbónicas y católicas

dominadas por sus ministros ilustrados, la asociación de los filósofos reunidos en **la Enciclopedia**. En las redes de coordinación destaca, entre la realidad y la leyenda, **la nueva forma histórica de la Masonería creada a principios del siglo XVIII en Inglaterra y extendida pronto por todo el continente; la Iglesia consideró inmediatamente a la secta como su enemigo principal y mortal.** Todo este conjunto de centros de acción y redes de coordinación, que distan de haberse estudiado convincentemente, se involucraron en el llamado movimiento ilustrado, la primera Ilustración y lo monopolizaron al servicio de sus fines, que pueden resumirse en el intento de secularización total cuya primera y esencial campaña era de signo negativo; la destrucción de la Compañía de Jesús, principal defensora de la Iglesia católica. Para el historiador católico la interpretación de esa ofensiva debe relacionarse, inevitablemente, con la lucha eterna entre la Iglesia y el poder de las tinieblas a que se refiere por dos veces el Concilio Vaticano II; pero como no pretendemos aquí hacer metahistoria, sino atenernos al análisis histórico, dejaremos en el fondo de nuestro razonamiento esa explicación para centrarnos en el establecimiento y concatenación de los hechos comprobables.

Desgraciadamente la Iglesia católica estaba mal preparada para resistir a esa ofensiva. Sólo los jesuitas se sentían capaces de defenderla con las mismas armas del adversario —la filosofía, la ciencia y la cultura— pero una vez acorralados y eliminados los jesuitas la Iglesia quedaría inerte ante la Ilustración. En primer lugar porque la prepotencia regalista de las cortes católicas forzaba, en medio de intromisiones intolerables y coacciones que varias veces llegaron al chantaje político, la elección de una serie de Papas débiles o contemporizadores y en todo caso casi completamente ineptos para encabezar una defensa digna del fantástico pasado cultural de la Iglesia hasta el siglo anterior. Los Papas del siglo XVIII fueron Clemente XI (1700-1721) verdadero pelele en manos de las cortes católicas e incapaz de aferrarse al timón de la barca de Pedro; los anodinos Inocencio XI y Benedicto XIII; el pobre Clemente XII (hasta 1740), anciano, ciego e impedido; el superficial Benedicto XIV Lambertini, que se moría porque le considerasen ilustrado y aunque era hombre de cierto nivel cultural prefería los halagos de Voltaire a la regiduría firme de la Iglesia en las tormentas; Clemente XIII Rezzonico (1758-69) el más fuerte y digno de todos, que encaró decididamente los ataques contra la Compañía de Jesús pero no pudo evitar la serie de sucesivas expulsiones de la Orden, aunque se negó a apuntillarla; el infeliz Ganganelli, Clemente XIV O.F.M. conv. (1769-74) elegido bajo el virtual compromiso de suprimir a la Compañía de Jesús, lo que hubo de cumplir en medio de atroces coacciones y remordimientos que arruinaron su alma y su vida; y Pío VI (1775-99) el Papa víctima de la Revolución francesa que no supieron prever sus predecesores, un cardenal hermoso, mundano, ilustrado y entregado al nepotismo; un perfecto incapaz para el cataclismo que se le vino encima.

La Curia romana y sectores sensibles del episcopado europeo estaban infectados de jansenismo y se convirtieron en colaboradores de la gran conspiración. En el seno de la Iglesia continuó, bajo la tempestad, la práctica y la transmisión de la fe así como el florecimiento de la santidad; lo demostrarán las persecuciones revolucionarias Pero todo el mundo notaba, en el siglo XVIII, la decadencia general de **los monasterios**, sumidos (con excepciones, naturalmente) en la haraganería y el

abandono; la relajación del clero y de no pocos obispos, anegados por el espíritu mundano y participantes en las sectas masónicas que proliferaban en la curia pontificia y en el colegio de cardenales. Cuando se intentaba una reforma, como el obispo y político Loménie de Brienne desde 1768 en Francia, que suprimió 426 conventos relajados, era el Estado quien la emprendía, no la Iglesia. La predicación era muchas veces retorcida y pretenciosa, como denunció en sátira merecidísima el jesuita Isla en su *Fray Gerundio* (que suscitó una implacable sed de venganza en los ambientes frailunos); la Iglesia se encerraba ante la apertura cultural de la Ilustración. La Inquisición coleaba en su agonía, funcionaba a velas desplegadas el Índice de los libros prohibidos que servía de aliciente para devorarlos. «Si se da una ojeada de conjunto a la historia de la cultura en el siglo XVIII —confirma Rogier— se echa constantemente de menos la participación de la Iglesia y de su dirección suprema en las discusiones sobre las cuestiones candentes del tiempo. Si alguna vez intervenía Roma era en forma totalmente negativa; con un «monitum», un anatema o imponiendo el precepto del silencio»⁵¹.

No marchaban mucho mejor las iglesias protestantes separadas que acentuaban su dispersión y se degradaban muchas veces hacia el agnosticismo pese a la saludable oleada de «pietismo» que nacida en el siglo XVII se mantendrá hasta muy dentro del XIX. Varios teólogos protestantes cayeron en la alienación religiosa e incluso en la impiedad al abrazar la nueva dogmática ilustrada. Aparecieron entre los líderes protestantes algunos notables organizadores como John Wesley (+1791) fundador del metodismo, pero ningún nombre importante para el avance y la profundización del pensamiento cristiano salvo el caso marginal de la Ilustración alemana como veremos. La tendencia secularizadora que se enfrentaba al catolicismo hizo estragos en el protestantismo, privado de cabeza y de coordinación religiosa. Ya vimos como el gran cristiano Leibniz murió solo y abandonado, como un símbolo.

EUROPA Y AMÉRICA EN EL SIGLO XVIII

Pero analicemos un poco más de cerca la articulación y contenido de la ofensiva ilustrada contra la Iglesia católica. Para ello debemos resumir ante todo la configuración histórica de la época.

Europa vivía el siglo XVIII dentro de la plenitud del Antiguo Régimen que consistía (en el Continente) en la vinculación, que a veces parecía identificación, de la Iglesia y el Estado, en una «dualidad institucional» com dice Artola, con reparto de funciones —participación de la Iglesia en todos los campos de la educación, pretensión eclesiástica de controlar la cultura mediante la censura, misión asistencial y sistema fiscal paralelo mediante la contribución de los diezmos, las colectas y las donaciones— pero creciente subordinación de la Iglesia al Estado a través de los avances e imposiciones del regalismo (galicanismo en Francia) que

⁵¹ 1. Apun H. Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1978, VII p. 44.

a la desamortización de los bienes eclesiásticos y al control del aparato eclesiástico a través de la provisión regia de obispados y beneficios (el Real Patronato en España). Pero junto al regalismo, fervorosamente seguido por todas las Cortes europeas, el siglo XVIII se distinguía por el apoyo de la Iglesia al régimen de monarquía absoluta, conocido como despotismo ilustrado, un sistema continental creado a Oriente por la autocracia rusa y al noroeste por el pre-liberalismo y la democracia británica. El despotismo continental, instaurado por Luis XIV de Francia, fue continuado por Luis XV que mantuvo los privilegios de la nobleza y se enfrentó frente a los movimientos de la burguesía en favor de su mayor participación en el gobierno, lo que sólo pudo lograrse parcial y tardíamente en la época de su sucesor Luis XVI, mientras una espantosa corrupción moral inundaba durante todo el siglo a la Corte de Francia. Bajo Luis XV, sin embargo, el movimiento ilustrado se identificaba aparentemente con el despotismo y el regalismo monárquico, a la vez que minaba las bases de la sociedad y la política del Antiguo Régimen con las ideas que luego triunfaron y se desbordaron en la Revolución. Reinaba en Inglaterra, o mejor en el conjunto que precisamente entonces empezó a llamarse Reino Unido, una dinastía mucho más templada, la de Hannover, firmemente establecida en el protestantismo al que debía su acceso al trono. Las ideas del racionalismo empirista y el pre-liberalismo de Locke junto a las de los *philosophes* de Francia parecían acordes con la reciente apertura del sistema político, sobre todo en las Trece Colonias de Norteamérica, donde dieron paso –en combinación con una serie de incomprensiones y torpezas de la metrópoli– a la Revolución americana de los años setenta, que desembocó en la independencia de los Estados Unidos, primer acto de una Revolución Atlántica que rebrotó, por influencia de aquélla, en la Revolución francesa y en la Revolución hispanoamericana. La Revolución norteamericana fue política mucho más que social y desde luego puede considerarse primordialmente como ilustrada, en mayor medida que sus seguidoras. La dogmática político-social del liberalismo y la primera Ilustración –resumida en el lema «Libertad, Igualdad, Fraternidad»– y la tolerancia fueron las ideas de la Revolución americana que luego asumieron, con mucha mayor hipocresía, las otras dos. Pero debemos notar desde ahora algo fundamental: esas ideas racional-ilustradas no corresponden siempre unívocamente a las ideas de los filósofos, ni menos a las ideas de los monopolizadores de la Ilustración sino que fueron adecuadamente elaboradas para su utilización revolucionaria por los líderes políticos en las tres fases de la Revolución Atlántica y tales políticos eran ilustrados a su modo, y políticos más que ideólogos. Todos ellos: Franklin, Robespierre y Bolívar.

La monarquía imperial de Austria-Hungría, sucesora del Sacro Imperio, abrazó la dogmática de la Ilustración, incluido el anticlericalismo y el extremo regalismo pero mantuvo una relación respetuosa y profunda con la Santa Sede en el reinado de María Teresa (1740-1780) y el de su hijo José I (1780-90), más ilustrado que católico, que abrió paso a la secularización. En el régimen despótico de Austria se formaba al clero –como una rama del funcionariado– al servicio del Estado multinacional, se suprimieron muchas casas religiosas y se alentó la lucha contra los jesuitas. Prusia luterana, regida por los Hohenzollern que habían tomado desde Federico I en 1701 el título real, era un Estado autocrático con vocación militarista y hegemónica, todo ello encubierto bajo una capa de Ilustración militante por el

gran Federico II (1740-86) amigo de *les philosophes* que le jaleaban y adulaban; tolerante con los católicos, ferviente masón (como los reyes de Inglaterra y tal vez Luis XV de Francia). Las demás Cortes borbónicas de Europa seguían en el siglo XVIII las pautas culturales de Francia y cultivaban el despotismo ilustrado, sobre todo Portugal, que bajo el férreo mandato del marqués de Pombal encabezó, con virulencia implacable, la lucha contra los jesuitas. El caso de España es más complejo y dada la concentración de este libro en la problemática religiosa contemporánea de España y América merece que lo analicemos con mayor detenimiento.

Desde 1700 se había extinguido en España la Casa de Austria con el desgraciado Carlos II al que sucedió el primer rey de la Casa de Borbón, Felipe V. Tanto éste como sus hijos Fernando VI y Carlos III, que llenan el siglo hasta la misma víspera de la Revolución francesa, imponen a España y a su imperio el despotismo ilustrado pero son sinceramente católicos y por la acendrada religiosidad de la nación no cundirán en España e Indias ni la espantosa descomposición moral de la Corte y la clase dirigente francesa ni la irreligiosidad secularizadora ni las tendencias más disgregantes de la Ilustración. Existe, sí, un movimiento ilustrado de alcance, encabezado por grandes políticos reformistas y notables escritores como su iniciador, fray Benito Jerónimo Feijóo así como los jesuitas Arteaga, Hervás e Isla. Y al final de siglo brilla el primer intelectual de la Ilustración española, el regeneracionista Gaspar Melchor de Jovellanos, abierto a Europa y precursor formal del liberalismo. Gracias a la estrategia política de los Borbones españoles la nación se unificó vigorosamente en el interior y se vinculó intensamente con las Indias no sin reducir la dispersa presencia española en Europa. El siglo XVIII no es en España una continuación de la decadencia sino una poderosa recuperación económica e internacional, durante la cual España expandió su imperio por inmensas regiones de Norteamérica, consolidó su herencia imperial al sur y la institucionalizó; y participó victoriosamente junto a Francia en la guerra de la independencia de los Estados Unidos, durante la que arrojó a los ingleses del Caribe y el golfo de México.

Eso sí; la cultura y la Ilustración española del siglo XVIII, si bien presentaban caracteres de originalidad y no desatendieron el cultivo de la ciencia moderna, se subordinaron cada vez más al ejemplo de Francia que les impuso la moda y el talante. Quedaba lejos el esplendor cultural del siglo XVII.

No hubo necesidad en España de una concentración pre-revolucionaria como la que se formaba en Francia durante la segunda mitad del siglo XVIII, porque la Corona reformista supo abrir con tiempo las puertas al ascenso político de la burguesía, que alternaba con la nobleza en la dirección de los asuntos públicos; y porque el arraigo de la Monarquía Católica la hacía mucho más popular y firme que en la Francia ilustrada.

Aun así actuó predominantemente durante el reinado de Carlos III un equipo múltiple de políticos ilustrados, reformadores y regalistas hasta el extremo –los condes de Aranda, de Campomanes, de Floridablanca– que se alinearon decididamente con los gobernantes ilustrados de las demás Cortes borbónicas para combatir y extinguir a los jesuitas, que hubieran sobrevivido ciertamente sin la durísima y tenacísima agresión española. Uno de ellos, el conde de Aranda, era volteriano y próximo a la impiedad, aunque lo disimulaba en público; la Inquisición, aunque

mortecina, podría desprecizarse en cualquier momento y Aranda disimuló sus conexiones masónicas que probablemente llegaron a la afiliación personal. Pero aunque las tendencias foráneas de la Ilustración negativa se reprodujeron en España e Indias no alcanzaron ni de lejos la publicidad ni la relevancia de la Ilustración europea. Bajo el reinado del infeliz Carlos IV (1789-1808) España iba a hundirse ante la agresión de la Revolución francesa cuyo ejemplo desencadenaría en 1810 la Revolución hispanoamericana.

La situación de la Iglesia en España no podía ocultar situaciones degradantes pero el esquema de Antiguo Régimen —la simbiosis del Trono y el Altar— funcionaba con naturalidad y el Concordato de 1753 permitía al Estado un intenso control de la vida eclesiástica que tendía inevitablemente a la desamortización, apuntada ya a finales de siglo. El episcopado era de nivel cultural y pastoral relativamente alto, no ofrecía demasiados escándalos y se vinculaba a la nobleza menos que en Francia. Los defectos del clero y los religiosos se notaban también menos que en Francia; sacerdotes y religiosos mantenían, con reverencia del pueblo, un altísimo prestigio e influencia en la sociedad. Lo mismo sucedía en Indias, donde clero y religiosos llevaban una vida mucho más desordenada como detallan Jorge Juan y Antonio de Ulloa en su informe secreto al gobierno. Estos dos grandes autores ilustrados subrayan el ejemplo destacadísimo de los jesuitas, que tanto en España como en Indias se reconocían por su vida ejemplar, por su dedicación al trabajo apostólico y la enseñanza, su originalidad en las misiones populares y entre los indios. En las Universidades y círculos ilustrados, como las Sociedades de Amigos del País, la recepción de la ciencia y la cultura moderna era considerable aunque la institución universitaria distaba mucho de los siglos de oro. En las polémicas «de antiguos y modernos» que cundieron en España como en toda Europa se reveló el escaso nivel de unos y otros; la escolástica malvivía en descomposición y la filosofía moderna consiguió en España seguidores, pero no representantes de importancia. Florecieron en cambio la ciencia y la técnica, hasta alturas de merecida fama en toda Europa como las investigaciones metalúrgicas en el Colegio de México o los libros de náutica debidos al marino Jorge Juan. La situación de la teología era lamentable. La Iglesia mantenía el único sistema de comunicación popular de que se disponía en el país lo que incrementaba su influjo en la sociedad hasta extremos que hoy comprendemos difícilmente.

IGLESIA Y MASONERÍA: LA SUPRESIÓN DE LOS JESUITAS

El gran combate cultural (y político, en el fondo) del siglo XVIII se planteó entre la Masonería, adversaria máxima de la Iglesia católica según expusieron reiteradamente los Papas (desde aquella época hasta casi la nuestra, y concretamente hasta León XIII) y la Compañía de Jesús. Como en la segunda mitad del siglo XX la Compañía de Jesús ha variado radicalmente su posición, sin que lo haya hecho, que sepamos, la Masonería, y en estas últimas décadas hay un sector filomasónico

dentro de la Orden ignaciana, representado en Francia por el padre Riquet y en España por el investigador José Antonio Ferrer Benimeli, recomiendo al lector que para ampliar la síntesis que ofrezco a continuación consulte mis libros *Misterios de la Historia I y II* (Barcelona, Planeta, 1990 y 1992) y *El triple secreto de la Masonería* (Fénix 1994). La hipótesis que subyace en todos los escritos de Ferrer Benimeli es que los Papas se han equivocado sistemáticamente en sus condenas contra la Masonería, una Orden, como dice él, a la que cree justa y benéfica. Lo malo es que otros historiadores eclesiásticos mucho más importantes, como el profesor Gonzalo Redondo, del Opus Dei, muestran hacia la Masonería una actitud dulcificada que linda con la comprensión. En mi serie de ensayos me atengo al análisis histórico, que coincide con la opinión sobre la Masonería que ha sustentado oficialmente la Iglesia en cada época y que se opone por el vértice a la virtual retractación e incluso clara alianza masónica que exhiben hoy esos jesuitas a quienes he denominado masómanos porque creo que lo son.

Mi último ensayo sobre historia masónica se refiere a los orígenes de la secta, que han sido recientemente investigados con mucha claridad por los propios masones en algunos estudios muy interesantes. Es sabido que la Masonería operativa surgida, para no hablar de orígenes legendarios, en la Edad Media, con posible trasplante de las Ordenes militares en Tierra Santa, y desde luego entre los gremios de constructores, fue incorporando durante el siglo XVII a caballeros, aristócratas e intelectuales y al comenzar el siglo XVIII se transformó, a partir de la unión de cuatro logias de Londres, en la Masonería especulativa, que inmediatamente se identificó con los ideales de la Ilustración, anticipados en Inglaterra por Locke y alentados por los demás empiristas. Esta Masonería de obediencia británica —la Gran Logia de Inglaterra— sirvió durante los dos siglos siguientes como eficaz red de conexiones universales al servicio de los intereses imperiales de Inglaterra cuyos reyes, a partir de la época ilustrada y luego en la época liberal han pertenecido siempre a la secta, que siempre contó allí (y en las Trece Colonias, luego Estados Unidos) con una notoria presencia de la aristocracia de la sangre, del dinero y del saber. Al trasplantarse al Continente, de forma casi inmediata, la Masonería especulativa se difractó en obediencias diversas cada una de las cuales experimentó intentos de instrumentación por parte del poder político, por ejemplo en el caso extremo del bonapartismo; Napoleón hizo a su hermano el rey José gran maestro de la obediencia masónica francesa. Pero durante el siglo XVIII las conexiones de las obediencias no británicas con la Gran Logia eran mucho más claras, si bien nunca se han interrumpido del todo hasta hoy. Sigue existiendo una fundamental unidad de horizonte masónico por encima de las diferencias.

La Masonería del siglo XVIII (y la de hoy) es una sociedad secreta, humanista, deísta (es decir no niega siempre a Dios pero prescinde de él) y netamente gnóstica cuyo objetivo, al identificarse con la Ilustración radical, se planteó como una completa *secularización* de la sociedad. Este ha sido, hasta hoy, y sigue siendo el fin esencial de la Masonería, a la que desde mi reciente ensayo *Historias de la corrupción* (Barcelona, Planeta, 1992) he caracterizado como una forma moderna de la gnosis, y cada vez me reafirmo más en esa interpretación. Indicios muy claros de la gnosis masónica son su alejamiento de Dios a la esfera de lo incognoscible y por

relevante para el hombre; su antropocentrismo exacerbado, que se disfrazaba de humanismo; su aparente tolerancia que califica a la fe tradicional católica como fanatismo; su sincretismo del Dios cristiano y, como vimos, los dioses paganos, y sobre todo la pretensión masónica de que quienes no pertenecemos a la secta somos absolutamente incapaces de comprenderla, porque no gozamos del conocimiento profundo, que ellos llaman unas veces luz y otras «oscuridad visible» que a los masones se les da, como por arte de magia, en el ritual de la iniciación. Durante el siglo XVIII la Masonería se identificó con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad (que es una tríada masónica) y con el frente antijesuitico. En el siglo XIX la identificación masónica se centró en el liberalismo radical (siempre manteniendo el ideal supremo secularizador) y en el siglo XX ha continuado, con menos agresividad aparente, esa identificación liberal pero se ha corrido también al socialismo democrático como ha expuesto un testigo masónico de primer orden, Jacques Mitterrand, en su libro clave, que ya hemos citado, *La politique des Francmaçons*. Un historiador tan equilibrado y tan poco fanático como el profesor Lortz⁵² dice que «el objetivo inmediato de la Masonería en el siglo XVIII pasó a ser la lucha contra la Iglesia católica». Así de claro. Por eso los Papas, que siempre han gozado de una excelente información sobre las luchas de la Iglesia, condenaron a la Masonería a partir de Clemente XII en 1738. La Masonería entroncó, como digo, con la tradición gnóstica que se manifestaba en autores como Edward Cherbury (1561-1647) quien propuso una «religión natural» presidida por un vago e impreciso «ser supremo» al que los masones ilustrados, con su formidable pedantería arquitectónica, denominaron «Gran Arquitecto del Universo».

Tanto el profesor Chevallier, en su importante *Historia de la Masonería francesa* (París, Fayard, 1974 vol I) como el propio Jacques Mitterrand se oponen a la tesis de la Masonería como responsable única de la Revolución pero nos suministran abundantes pruebas de que la secta actuó como fermento revolucionario decisivo. Por ejemplo Mitterrand considera dentro de la «Masonería auténtica y eficaz» a la logia de París «El Contrato Social» y hablando de otra logia, la «Neuf Soeurs» de la que era Venerable nada menos que Franklin y cuyo miembro más famoso fue Voltaire en el apogeo final de su vida y de su gloria, nos explica: «Es el progreso, es el avance, es ya la Revolución» (op. cit. p. 37, 71). Luego reconoce «la importancia política de las logias en vísperas de la Revolución» (p. 72) y las considera en conjunto como «laboratorios de la Revolución» (p. 74). Para nuestro propósito tal confesión de parte resulta más que suficiente. La obra del profesor Chevallier se vende en la excelente librería masónica del Gran Oriente de Francia en rue Cadet, París.

Frente a tan formidable coalición de enemigos de la Iglesia alentados por la red de logias masónicas y monopolizadores del movimiento ilustrado (inmediatamente los vamos a detallar) la Iglesia católica, culturalmente desmantelada, sólo contaba efectivamente con la Compañía de Jesús. El poder religioso de la Orden era enorme; y constituía, ante todo, eso, un poder religioso. Formaba a decenas de miles de dirigentes católicos en su red mundial de colegios y centros universitarios; dirigía las conciencias, es decir la actuación de varios príncipes, innumerables aristócratas y personas influyentes y profesionales; gozaba también de un inmenso poder polí-

⁵² Op. cit. II p. 32

tico, como en el caso de los confesores regios, que alguna vez se aproximaba al valimiento; contribuía de forma destacada al esfuerzo misional y en concreto a la evangelización de la América española, portuguesa y francesa; alumbró y cuajó experimentos sociales sorprendentes como las Reducciones del Paraguay; y había adquirido inevitablemente un poder económico considerable, bienes cuantiosos y una red de negocios que les acarrearía muy graves inconvenientes. Era la clave cultural de la Iglesia y su influjo ante los Papas resultaba decisivo.

Tanto poder e influencia les ensoberbeció. Su gran historiador Cordara dijo lapidariamente: «*Peculiare vitium nostrum, id est, superbia*». La emulación que suscitaban entre las demás órdenes se transformó gradualmente en envidia, aborrecimiento, odio. La secta de los jansenistas les consideraba como enemigo máximo y lo mismo la secta masónica y la secta de *les philosophes*, muy relacionada con los Hijos de la Viuda como estableció el abate Barruel, fuente esencial para el estudio del siglo XVIII. Sobre todo porque los jesuitas respondían a la Ilustración monopolizadora y secularizante con armas culturales de primer orden; habían reparado ya su funesto error contra Galileo y cultivaban las nuevas ciencias mientras conocían desde dentro las tendencias de la nueva filosofía racionalista, aunque no hicieran el gran esfuerzo necesario para vincularla con el catolicismo en cuyo seno había nacido. Montaron en Francia un frente anti-Enciclopedia que casi siempre superaba al centón divulgador y tantas veces pedestre de los Diderot y compañía. No habían logrado instalarse con la misma eficacia en todas las zonas de la nueva cultura pero llevaban camino de conseguirlo y desde luego constituían el único bastión cultural importante del catolicismo, mientras las demás órdenes se atrincheraban por lo general en la escolástica rutinaria. Pero junto a los voceros de la Enciclopedia, los jansenistas y los masones el enemigo mortal de los jesuitas era la conjunción de los ministros del despotismo ilustrado con los adversarios de la Orden ignaciana en Roma. Todos juntos acudieron a todos los procedimientos imaginables del juego sucio para atacar a los jesuitas. Les presentaron como enemigos de las monarquías por la tesis aislada del tiranicidio, que se había inventado en el siglo XIV por la Universidad de París durante las pugnas civiles de Francia; como relajados en moral por la lúcida y comprensiva tesis del probabilismo que ampliaba en la moral el ámbito de la libertad humana; como corruptores de la religión cuando trataban de adaptarla a otras culturas mediante la adopción de los ritos chinos y malabares; como adversarios del poder divino porque asumían, en defensa también de la libertad del hombre, la «ciencia media» que eludía el sometimiento angustioso a una predestinación inapelable; como rebeldes ante la corona de España por las reducciones de América interpretadas como germen de un imperio independiente. La persistente campaña que tuvo su epicentro en la propia corte romana fue atizada por los ministros y los embajadores borbónicos con la misma saña que se había utilizado en otros tiempos contra los templarios; y no pararon hasta conseguir que los jesuitas fueran expulsados de Portugal, Francia, España e Indias y los estados de Italia y conseguir después que el Papa Clemente XIV firmara su aniquilación, sin ofrecer razón alguna —como hizo otro Papa Clemente con la Orden del Temple— en el breve *Dominus ac Redemptor* de 1773. A lo largo del siglo siguiente todo ese conjunto de monarquías borbónicas había caído también, a partir de los dieciséis años del inicuo Breve. La eliminación de la Compañía de

Jesús llevó al paroxismo la degradación y el desmantelamiento cultural de la Iglesia católica y contribuyó de forma considerable a la pérdida del imperio español.

LA COFRADÍA DE LOS «FILÓSOFOS»: HOLBACH

Vengamos ahora al análisis de la agrupación político-cultural cuyos efectos **hemos** reflejado ya en los epígrafes anteriores: la cofradía de *les philosophes*, los **monopolistas** de la Ilustración militante. Pese a que reivindicaron el título de «filósofos» generalmente sólo eran divulgadores con un colosal sentido de lo que hoy llamamos relaciones públicas; adaptadores de la ciencia moderna, que generalmente conocían mal y de la filosofía racionalista de la que sólo tomaban lo que les convenía. Aunque es verdad que gracias a la decadencia teológica del llamado «siglo de las luces» resulta exacta la afirmación de Jedin: «La filosofía acabó por ocupar como medio de pensamiento el puesto que hasta entonces había mantenido la teología». (op. cit. VII p. 45).

Estos pensadores con vocación de influjo social se empezaron a denominar entonces con un adjetivo sustantivado, *intelectuales*, cuya utilización se retrasó en España tres cuartos de siglo; en Europa lo acuñó C.P. Duclos en 1784 en sus *Considérations sur les moeurs de ce siècle* editado en Londres. El «intelectual» aparece así en el siglo XVIII como heredero del humanista del Renacimiento y del clérigo que desde la Alta Edad Media hasta el nacimiento del racionalismo había pretendido orientar a la sociedad. Un certero crítico británico, Paul Johnson (a quien debo la cita para señalar el origen del término) ha dedicado un libro memorable al estamento intelectual que precisamente ve nacer en la Ilustración, y que se cierra con un formidable retrato que puede aplicarse por antonomasia a los componentes de la agrupación ilustrada de *les philosophes*:

Una de las principales lecciones de nuestro siglo trágico, que ha contemplado la muerte de tantos millones de inocentes sacrificados a esquemas para mejorar el destino de la humanidad, es ésta: cuidado con los intelectuales. No solamente deben mantenerse bien alejados de las palancas del poder sino que deben ser objeto de especial sospecha cuando tratan de ofrecer su asesoramiento colectivo. Cuidado con los comités, conferencias y ligas de los intelectuales. Desconfiad de las manifestaciones públicas emanadas de sus cerradas filas. Poned en entredicho sus veredictos sobre líderes y sucesos políticos. Porque los intelectuales, lejos de ser gentes altamente individualistas y no conformistas, siguen determinados patrones de comportamiento. Tomados como grupo, son muchas veces ultra-conformistas dentro de los círculos formados por aquellos cuya aprobación ellos buscan y valoran. Esto es lo que les hace peligrosos cuando actúan como masa, porque les permite crear climas de opinión y ortodoxias prevalentes que demasiadas veces generan cursos de acción irracionales y destructivos. Sobre todo debemos recordar en todo tiempo lo

que los intelectuales olvidan frecuentemente: que el pueblo es más importante que los conceptos y debe prevalecer sobre ellos. El peor de todos los despotismos es la tiranía inmisericorde de la ideas⁵³.

El director de orquesta, promotor y mecenas de la cofradía internacional, aunque de núcleo francés, que formaron los intelectuales de la primera Ilustración, es sin duda un alemán de origen (el Palatinado) que vino a París a los doce años y allí se aclimató perfectamente; el barón Paul-Henri Holbach (1721-1789). Sus salones de París acogían y coordinaban a todo el equipo de la Enciclopedia, al que procuraba infundir con argumentos renovados su anticlericalismo absoluto, su odio inextinguible a los jesuitas, su ateísmo militante y rabioso, su propensión al libertinaje como prueba personal del amor a la libertad. Reunió las muestras de su adoración por Newton y de su idolatría por la ciencia moderna en su obra de 1770 *Systhème de la Nature*, un centón desordenado y semivacuo jaleado como genial por sus agradecidos contertulios. Exaltaba a la Naturaleza y a la Razón, reducía toda la realidad al materialismo más grosero, regido por el determinismo; y criticaba a los deístas por no prescindir suficientemente del Dios inútil. Apóstol de la impiedad, quiso extenderla cuando advirtió que cundía en Francia como moda de aristócratas desde finales del siglo anterior.

Dos obsesiones movían al equipo de *les philosophes* bajo la batuta incesante de Holbach: primero el combate contra la Iglesia católica, asentada según ellos en la superstición y tributaria del pasado; segundo la idea del progreso exclusivamente basado en el desarrollo de la ciencia moderna. El historiador de la Iglesia Hertling, moderado siempre en sus juicios, describe bien el ambiente creado por el círculo de Holbach: **En el público culto, incluso en el ámbito católico, la Ilustración, más que un sistema de ideas filosóficas, pasó a ser un sistema de tópicos y consignas, una moda. La razón lo impregnaba todo, se predicaba la filantropía y la tolerancia religiosa. Por razón se entendía incredulidad, por naturaleza inmoralidad, de filantropía no se advertía en la práctica el menor vestigio y la tolerancia religiosa se expresaba en un verdadero odio contra la Iglesia y sus instituciones, los conventos sobre todo. El cambio sufrido por los espíritus era asombroso. En el siglo XVII había sido de buen tono tener por director espiritual a un religioso ascético y severo, y discutir en los salones sobre la eficacia de la gracia; en el siglo XVIII lo elegante era ser volteriano y disparar pullas contra el clero y los frailes. Lo único que persistía era la presunción de cultura.** (L. Hertling, op. cit. p. 418).

La idea de progreso, así como la identificación de «progresismo» para toda innovación y toda crítica presuntamente fundada en la ciencia y contraria a la tradición fue formulada por el propio Holbach junto con Helvecio, con antecedentes en Bacon, Pascal y Locke; y resonancias inmediatas en Voltaire. Pero fue Turgot quien en su obra de 1750 *Discours sur le progrès succesif de l'esprit humain* dentro de la filosofía del utilitarismo, fomentada también por Holbach, dio carta de naturaleza a la idea del progreso dentro de la primera Ilustración. Fijó definitivamente la idea Condorcet en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* ya en 1794, cuando el progreso revolucionario, considerado por él

⁵³ Paul Johnson *Intellectuals*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1988, p. 342; hay trad. española posterior.

como apertura de una nueva era, se había asentado sobre el genocidio y la persecución y provocaba en Francia un brutal retraso, es decir una trágica regresión en los planos económico y cultural. El progreso es, para Condorcet, el fin supremo de la Historia; la nueva utopía de la Humanidad ilustrada en medio del cambio. El progreso es, sobre todo, una gran palabra que se ha ido vaciando durante los dos últimos siglos. Cuando en nuestros días y en España vemos la fruición con que repiten la palabra «progreso» personajes como Felipe González, Alfonso Guerra, Julio Anguita y Nicolás Redondo, que son promotores profesionales de la regresión y la degradación política, comprendemos hasta qué punto aquel grandioso lema de la Ilustración yace en el fondo de un despeñadero de la Historia.

DE VOLTAIRE A ROUSSEAU

Toda la nueva mitología cultural creada o adaptada por *les philosophes* converge en los enciclopedistas que sintetizan la herencia reciente del empirismo y el racionalismo, viven en postración ante el desarrollo de la ciencia moderna, que avanzaba moderadamente, sin grandes genialidades, en el siglo XVIII, durante el cual el hecho científico más importante, junto al descubrimiento de la electricidad, es la recepción de la físico-matemática newtoniana y la adaptación, iniciada en Inglaterra, de la tecnología o ciencia aplicada a las nuevas máquinas (ante todo la de vapor) para el incremento de la producción industrial y mejora de los transportes. La primera Enciclopedia es el *Diccionario histórico-crítico* de Pierre Bayle, exaltación de la razón y negación de lo religioso. Pero la Enciclopedia por antonomasia es la que se subtitula «Diccionario razonado de las ciencias, artes y oficios» publicada entre 1750 y 1780 por Diderot, literato de segunda, materialista y ateo; y d'Alembert, matemático mediocre, con la colaboración de toda la plana mayor de la Ilustración militante: Turgot, Holbach, el gran promotor; Rousseau, Voltaire y Montesquieu. Tanto Diderot como d'Alembert son antimonárquicos (disimulados) además de ateos; Voltaire, el más incisivo, brillante y superficial del equipo, fue el ariete de la Ilustración, el publicista genial aunque sin pizca de creatividad auténtica, el demolidor de la Iglesia y adversario irracional de los jesuitas; deísta extremo lindante con el ateísmo, del que parece quiso volver, aterrado, al acercarse la muerte; odiador paranoico de la persona y la huella del propio Cristo, al que dedicaba (otros dicen que era a la Iglesia) su abreviatura famosa *Ecr. V'inf* (*Ecrasez V'infâme*). Este François Arouet (1694-1778) alcanzó en el siglo XVIII más influencia personal que otra persona alguna, lo que denota la estupidez casi universal del siglo XVIII; notable escritor y deleznable filósofo, tocaba de oído en la ciencia moderna y parece mentira cómo sus críticas a la religión, generalmente cretinas, pudieran producir en su tiempo tal impacto. Su único intento dotado de cierta originalidad fue la renovación (fallida) de la historia que interpretó, como todo, superficialmente. Hoy quedan todavía ecos de su ruido pero ninguna huella de su doctrina. Junto a Holbach podemos considerar a Voltaire como paradigma del espí-

ritu gnóstico en la Ilustración y si el término diabólico compete a algún ser humano podría aplicarse seguramente a ellos sin exageración notable. Uno de los rasgos más repugnantes de Voltaire es que se dedicó a calumniar y vilipendiar a Juana de Arco, lo que revela una vez más su profunda ignorancia histórica y su mezquindad humana. Y encima escribió sobre la tolerancia.

Lo que interesa más a nuestro propósito es que estos enciclopedistas actuaban en asociación, en equipo, que por lo irracional de sus obstinaciones muchas veces parece manada. El abate Barruel describió con documentos irrefutables esa actuación de equipo y en nuestros días el historiador jesuita Bangert les evoca así: «Alejados de la tradición espiritual de la Edad Media y de los movimientos de reforma católica y protestante del siglo XVI e imbuídos del sentido de su propia sabiduría personal e independiente, estos hombres hicieron pacto común para destruir la religión revelada. Hablaron por muchas voces pero existía una sola Ilustración»⁵⁴. El mismo autor (p. 370) señala el origen del término *ultramontanos* aplicado a los jesuitas del XVIII por su defensa de Papado contra los jansenistas y los *philosophes*. La palabra se abrevió después a «ultras». En un ensayo profundo y delicioso, *El libertino y el nacimiento del capitalismo* el profesor Juan Velarde aduce un texto definitivo de Mirabeau con el que se muestra el hecho de la asociación de ilustrados militantes: «La creación, con ideas de Mirabeau, de una asociación de intelectuales de tipo cosmopolita: ('sostenemos puntos de vista totalmente opuestos, nosotros, hombres ilustrados, perseguimos la libertad y la felicidad, pero ¿quién nos impide hacer por el bien lo que los jesuitas han hecho por el mal?'); que, como acabamos de ver, se vinculaba íntimamente con la idea de imitar la fuerte cohesión de la Compañía de Jesús». Y describe luego Velarde la creación por Weisshaupt de la sociedad secreta de los Iluminados, fundada en 1776, como sabemos, cuyo creador ingresó en la masonería al año siguiente; lo mismo hizo Voltaire como remate de su vida. Algunos investigadores actuales, como A. Maestro y Bonilla Sauras, conceden gran importancia al influjo de esta rama masónica⁵⁵.

Entre la general ramplonería agresiva de los *philosophes* hay dos excepciones, dos pensadores dotados de originalidad y relevancia, aunque de ninguna manera exentos de los defectos comunes a la agrupación: Montesquieu y Rousseau.

Charles de Secondat, barón de Montesquieu (1684-1721) publicó en 1748 *El espíritu de las leyes* como un conjunto de observaciones a la constitución política británica no escrita, pero articulada por la costumbre en un sistema de división y contrapeso entre los poderes del Estado, ejecutivo (Corona y gobierno) legislativo (Parlamento) y judicial; una obra básica en la historia de la teoría política, al menos hasta que un indocumentado agresivo y hortera ha negado recientemente en España su validez para fundamentar la democracia en nuestro tiempo. Esa obra es una crítica del despotismo que aplastaba a Francia por su anulación de los poderes institucionales intermedios, un sistema de contrapesos que funcionaba cada vez mejor en Gran Bretaña. Montesquieu exalta la libertad política y civil como base para la convivencia; y describe las tres principales formas de gobierno (república, monarquía y despotismo) fundadas en la virtud cívica, el honor y el temor. El aná-

⁵⁴ W. W. Bangert, *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 350.

⁵⁵ J. Velarde, op. cit. Madrid, Piramide, 1981 p. 132.

lisis de Montesquieu (que sorprendió agradablemente a los británicos) fue aceptado desde entonces como trama universal para la concreción del ideal democrático que ya apuntaba en los ensayos de Locke y junto con ellos forma parte de los antecedentes inmediatos para la proclamación del liberalismo.

El caso, el ejemplo y la influencia de Juan Jacobo Rousseau (1712-78) es mucho más complejo. Fue el más famoso de los *philosophes* y quizás el más significativo de quienes empezaban a ser llamados intelectuales; es el primer intelectual contemporáneo cronológicamente. Inicia un camino nuevo; el descenso de la teoría a la que se llamará la praxis, es decir que la recuperación de la sociedad puede hacerse por la política. Su fama fue y sigue siendo universal. En plena Revolución (murió durante sus vísperas) Robespierre le llamó «maestro de la humanidad». La Convención llevó sus cenizas al Panteón y le consideró promotor principal del cambio y la «mejora» revolucionaria; pronto discutiremos si esa mejora no presenta también aspectos de una espantosa regresión. Por su culto a la naturaleza influye aún en la educación y el ambiente actual, la práctica del deporte, la costumbre del fin de semana en el campo. Sus doctrinas, falseadas (por él mismo) y contradictorias, han prefigurado soluciones contrarias; el colectivismo (atacó a la propiedad privada, pero no quiso abolirla) y el liberalismo, por su fórmula de gobierno según la voluntad general. Nació calvinista en Suiza y murió en Ginebra, sede principal de su influencia. Pero a los quince años se convirtió al catolicismo sin excesiva profundidad ni consecuencia. Amigo de Diderot y colaborador de la Enciclopedia, rompió luego con ella cuando sus tendencias colectivistas y comunitarias chocaron contra el individualismo del grupo. Se hizo famoso por un trabajo premiado en 1750 por la Academia de Letras de Dijon; el «Discurso de las Artes y las Ciencias», flojísimo y resonante. Cultivador del sentimentalismo moralizante más que del racionalismo, publicó en 1762 el *Contrato social* que al principio obtuvo pocos lectores; luego la *Nueva Eloísa* que alcanzó un éxito enorme y el *Emilio* que le consagró. Ya había retornado al calvinismo y tuvo que esconderse en Francia y huir a Inglaterra cuando el Parlamento de París quemó este último libro.

En el *Contrato social* se opone Rousseau al individualismo sistemático que provenía de Hobbes y de Locke y había arraigado en el grupo ilustrado de Francia. Se libera del individualismo gracias a Platón que le hace aceptar la comunidad como supremo valor moral. Para ello idealiza a su ciudad-estado, Ginebra calvinista. Para Rousseau todos los derechos individuales (incluso el de propiedad, tan atacado por él) sólo pueden ejercerse dentro de la comunidad; el hombre no es individuo sino ciudadano. Todos los hombres son naturalmente buenos; en el estado de naturaleza el buen salvaje (inspirado en las descripciones de los misioneros españoles sobre los indígenas de América) se inclinan naturalmente al bien. En su artículo sobre economía política publicado en la Enciclopedia adelanta el concepto de *voluntad general* que luego será clave del pensamiento democrático si bien Rousseau nunca lo aplicó a los grandes Estados sino a los pequeños cantones suizos donde era posible el funcionamiento de una democracia directa y familiar. El gobierno, para él, es un mero agente de la voluntad general que fija las pautas del comportamiento colectivo e individual. La voluntad general no es simple suma de las voluntades individuales sino algo con vida propia, como emanado de un organismo vivo. Los hombres obtienen la libertad dentro de la comunidad; pero la

voluntad general ha de expresarse directamente, no mediante ficciones de representación. Pese a lo cual los jacobinos asumieron la doctrina de Rousseau en un terreno que él había vetado, el de la representación, y proclamaron: «Nosotros somos la voluntad general». Después de los dirigentes independentistas de las Trece Colonias en Norteamérica.

El contrato social que es tácito y como sabemos no fue inventado ni de lejos por Rousseau, porque hundía sus raíces en Hobbes y en la tradición jurídica del poder elaborada por la escuela jesuítica, se consolida desde Rousseau como origen de la sociedad y del Estado; la voluntad general, interpretada como voluntad de la mayoría sin limitaciones de democracia directa, es decir bajo el nombre de Rousseau pero al margen de su doctrina; aun así será la base para el ideal democrático y las aspiraciones al sufragio universal.

Entre las varias contradicciones que se observan en torno a la figura de Rousseau hay una, hiriente, que debería invalidarle como maestro y educador de la humanidad; el contraste entre su doctrina y su ejemplo. A partir de sus Confesiones, publicadas en 1770, casi todo el mundo ha visto en Rousseau un mártir de sus ideas y sus desgracias. No hay tal. Era un insondable vanidoso, recomido de compasión por sí mismo, pero implacablemente egoísta con los demás incluido su círculo íntimo. No cabe mayor antipatía, mayor grosería, mayor cinismo en un comportamiento humano. Adoleció de manía persecutoria, pensaba que terribles conspiraciones se estaban siempre organizando contra él. Sexualmente era Rousseau un obseso exhibicionista, masoquista, sin exceptuar todos los recursos de la mentira para quedar bien. Pretende ser el amigo de la humanidad pero fue el verdugo de su familia. Nunca ejerció la gratitud. Despreciaba a su abnegada compañera que le aguantó treinta y tres años, Teresa Levasseur, arrojó a la inclusa a sus cinco hijos sin preocuparse siquiera de ponerles un nombre; así se comportaba en la realidad el pretendido educador de su siglo. Quizás por eso afirmó en el *Emilio* que la educación debe confiarse exclusivamente al Estado; el cual debe también velar por la educación de los adultos. Platonismo, doble verdad, doble moral, contradicción flagrante, sofisma sistemático... tantos caracteres que definen a Rousseau como un gnóstico cabal.

De esta forma Rousseau puede considerarse como precursor doctrinal del liberalismo y a la vez del colectivismo e incluso el socialismo y el comunismo utópico; de la democracia y el totalitarismo. Las Revoluciones americana y francesa depuraron su doctrina para tomar de ella lo que más convenía a sus promotores y de esa depuración pasó el Rousseau unidimensional al acervo doctrinal del liberalismo democrático. Otro gran maestro del siglo XVIII emparentado directamente con el padre de la mentira.

Con estas consideraciones hemos completado el análisis de la Modernidad en sus orígenes y primera difusión, que coincide con su primer asalto abierto a la Iglesia. Ese primer asalto de la Modernidad se identifica, durante su último tramo, con el ataque a la Iglesia por parte de la Revolución francesa, que estudiamos dentro del capítulo siguiente.

CAPÍTULO 4

LA IGLESIA ANTE LA REVOLUCIÓN

LA REVOLUCIÓN ATLÁNTICA Y EL LIBERALISMO

Las tres grandes ideas-fuerza de la Ilustración militante –la libertad, la igualdad y la fraternidad– se inocularon en el caldo de cultivo para la Revolución Atlántica, aunque se utilizaran preferentemente como lema para la Revolución francesa. La libertad proviene sobre todo de Locke y Montesquieu; la igualdad nace de varias fuentes, pero sobre todo de Rousseau que dedicó un discurso famoso al origen de la desigualdad; y fue utilizada como bandera por el Tercer Estado, la burguesía de Francia, para igualarse con los privilegiados de la nobleza y el clero, no adquiriendo las cualidades que habían dado origen a los privilegios sino desmochando esos privilegios y por supuesto marginando por completo la igualdad del campesinado y el proletariado. La fraternidad era un postulado de solidaridad comunitaria, también de cuño roussoniano. El triple ideal se prostituyó y se arrastró en la Revolución francesa que no siguió el ejemplo mucho más coherente de la Revolución americana donde la herencia política de Inglaterra y las condiciones específicas de las Trece Colonias facilitaban mucho más la realización de tan altos ideales. La famosa tríada reconoce, como dijimos, un palmario origen masónico, en interacción con los postulados de *les philosophes*. La fraternidad pertenece a la antigua tradición masónica y la propia secta era designada en sus primeros tiempos de la fase especulativa como «La fraternité». La libertad es una exigencia general de los racionalistas y los empiristas reivindicada por los francmasones porque, al haberse creado la Masonería especulativa por pastores protestantes, necesitaban esa libertad para establecerse en los reinos católicos. En cuanto al postulado de la igualdad se deriva de las conquistas puritanas en las guerras civiles británicas del siglo XVII, encubre un ataque al trono y a la nobleza y se mantiene hasta hoy como uno de los grandes ideales de la Masonería. El primer especialista en la Masonería francesa, Chevallier, titula el primer tomo de su importante trilogía masónica *Escuela de la igualdad*. Y al rechazar la exclusiva masónica para la preparación revolucionaria subraya sin embargo «la idea masónica fundamental, la igualdad» y concluye: «La Masonería en cuanto vehículo de ideas y seminario de preparación política ha jugado un papel no despreciable en la preparación de los acontecimientos pre-revolucionarios»⁵⁶.

⁵⁶ P. Chevallier, *Historie de la francmaçonnerie française*, Paris, Fayard, 1973 vol. I.

En 1778 se efectuaba en París una conjunción singular: la de Voltaire, pontífice de los ilustrados y los descreídos, con Benjamín Franklin, apóstol y embajador de la independencia de los Estados Unidos. Todo un símbolo o mejor, un conjunto de símbolos. Voltaire, al final de su vida, se iniciaba en la logia masónica Neuf Soeurs, cuyo venerable era, según dijimos, Franklin, y en presencia del obispo de Autun, Talleyrand, que sería después convencional, regicida, ministro de Napoleón, figura clave del Congreso de Viena y ministro de Luis XVIII; todo un paradigma cínico de supervivencia política y de falta de principios. Todos eran compañeros, en el sentido masónico del término, del portavoz del libertinaje Cholderlos de Laclos, secretario del duque masón Felipe Igualdad y autor de uno de los evangelios de la permisividad y el libertinaje, *Les liaisons dangereuses*, que en nuestros días conoce innumerables reediciones en el libro y en el cine («Val mont», de Milos Forman, autor de otra famosa película sobre otra gran figura masónica, Mozart). Franklin era en el París pre-revolucionario el embajador de la Revolución americana que había puesto en práctica las ideas de esa Ilustración, que desde entonces mismo se incorporaba a una naciente tradición liberal. Ya existía pues el liberalismo, el hecho y la doctrina, no el nombre, que surgiría para todo el mundo en las Cortes de Cádiz a partir del invierno de 1810. Franklin era el masón perfecto; libertino profesional, gran científico, ilustrado señero, deísta radical para quien, como ha dicho el profesor Juan Velarde, «la instrumentación de su deísmo anticatólico es la francmasonería»⁵⁷. Franklin, uno de los forjadores del espíritu del capitalismo y del liberalismo en la vida política occidental.

Velarde toma del profesor Perpiñá una sencilla y lúcida definición del liberalismo: «es la reacción contra el absolutismo». Y rastrea los orígenes del liberalismo en el fundador de la escuela fisiocrática de economistas ilustrados, Quesnay, cuyo *Tableau économique* es de 1758. Quesnay, masón conspicuo, inculca al liberalismo naciente el amor a la riqueza y después el ansia de libertad. Así se incorpora el liberalismo político-económico a la corriente pre-liberal que había surgido de Hobbes y de Locke en la primera época del racionalismo. Propiamente llamamos liberalismo económico a la doctrina que sustenta el libre juego de los factores económicos sin intervención del Estado; y que postula la libre circulación de mercancías sin barreras arancelarias. El influjo de Quesnay fue intenso en la opinión pública y en la escuela de economistas clásicos que nació poco después, a fines del siglo XVIII en Inglaterra, con sospechosa oportunidad; porque la ventaja de Inglaterra en la revolución industrial necesitaba para la expansión de su comercio el libre tránsito de sus mercancías a través de todas las fronteras y mares. Esto es lo que propusieron los creadores de la escuela de economistas clásicos, sobre todo su iniciador Adam Smith (1725-1790) en su libro capital, *Causas de la riqueza de las naciones* en 1776, sobre todo la riqueza de Inglaterra. La propaganda inglesa logró identificar al liberalismo económico con el político y el gobierno británico utilizó sus redes diplomáticas y no en menor medida las redes masónicas dependientes de la Gran Logia de Inglaterra para extender la doctrina liberal por toda Europa. A veces, como en España, los liberales radicales (que eran casi siempre masones) actuaban en los gobiernos más como agentes, conscientes o no, de

⁵⁷ J. Velarde, *El libertino...* op. cit. p. 33.

Inglaterra que como servidores de sus propios Estados. En España los casos de Espartero y Mendizábal serán notorios.

Mientras otro economista clásico, David Ricardo, sentaba las bases de la teoría del salario natural que luego aprovecharía muy a fondo Carlos Marx, el tercero de la escuela, Malthus (1786-1834) corroboraba que para el liberalismo lo primero era la riqueza y lo segundo la libertad; y ése será también, como recuerda Velarde, «el espíritu del capitalismo». A partir de entonces el liberalismo económico se entrelaza con el político, hasta nuestros días.

El liberalismo político, ya lo sabemos, había nacido de la tradición individualista del racionalismo y sobrevivió a la crítica colectivista de Rousseau (que por otra parte resulta también ser uno de los padres del liberalismo moderno); a las elucubraciones del idealismo absoluto de Hegel y al ataque frontal del marxismo tras haberse encarnado, en forma de síntesis depurada, en las tres fases de la Revolución Atlántica: la americana, la francesa y la hispanoamericana. Las dos primeras fases se consideraron *después* como revoluciones liberales además de ilustradas; la hispanoamericana se llamó ya a sí misma liberal, porque ya las Cortes de Cádiz habían popularizado el término en todo el mundo y singularmente en Iberoamérica. Es decir que la Ilustración se prolongó en el liberalismo a través de la triple victoria revolucionaria en el Atlántico. Y por supuesto la Masonería, que había sido escuela de la Revolución, se identificó en el siglo XIX con el liberalismo radical, que asumió también ardientemente otra herencia ilustrada, la secularización, fin esencial de la Masonería especulativa en todas sus épocas. Fecundado por las victorias de la Revolución el liberalismo se impuso como ideal político a Occidente y después al mundo entero, al identificarse también con el sistema de economía libre que conocemos como capitalismo y con la nueva dogmática de libertades civiles, derechos humanos, incluido primordialmente el de propiedad, gobierno constitucional, división y responsabilidad de los poderes públicos, imperio de la ley y en suma el horizonte democrático. Kant y Jefferson suministrarán renovadas bases teóricas al liberalismo, que hoy se acepta como ideal en todo el mundo (incluido el mundo que dice ha dejado de ser marxista y el que lo sigue siendo, como el extraño caso de China) pese a que alguna encarnación de ese ideal, como la Revolución francesa, prostituyó sangrientamente a la libertad, la igualdad y la fraternidad.

En Francia y Austria el liberalismo entró, después de la época napoleónica, en pugna dialéctica con la Restauración reaccionaria. En Rusia fue ahogado por la autocracia zarista hasta fines del siglo XIX. En Alemania quedó relativamente descartado a impulsos de un nacionalismo cuyo proyecto no era liberal; sí lo era en cambio el nacionalismo italiano. En Inglaterra floreció el liberalismo durante el siglo XIX, favorecido por todas las clases de la sociedad y realizó, a la cabeza de Europa, decisivos avances democráticos; no se olvide que el Reino Unido no había sufrido en su carne los efectos de la Revolución francesa. Se produjo en Inglaterra, como ha detectado Sabine, una alianza entre cristianismo evangélico y liberalismo radical sobre el lema de mayor felicidad para el mayor número, como dijo Bentham. Los liberales radicales aceptaron la teoría económica de la escuela clásica de economistas y las corrientes utilitarias y reformistas, que recibieron de Bentham su impulso más importante. Adelantado de las reformas legales, Bentham depende

también de Hobbes y de Hume y extendió su influencia a través de su gran discípulo, John Stuart Mill, mientras el conservadurismo británico asumía posiciones firmes pero inteligentes y flexibles ante la evolución de la sociedad industrial gracias al genio creador del primer portavoz conservador moderno, Edmund Burke.

Otro gran pensador del nuevo liberalismo, James Mill, abogó por la extensión de la representación y el sufragio desde las primeras décadas del siglo XIX. La gran reforma del Parlamento en 1832 se debe a Bentham y a los liberales radicales; gracias a la inspiración de la alianza liberal-cristiana (protestante) los gobiernos iniciaron una seria legislación humanitaria para la protección del trabajo a la vez que consideraban al libre comercio como política esencial del Reino Unido y la imponían, bajo etiqueta común de liberalismo político y de Modernidad, por todos los procedimientos y coacciones imaginables a todo el mundo, una vez vencido el proyecto de bloqueo y ahogamiento de la economía británica articulado por Napoleón a partir del decreto de Berlín en 1806, tras la victoria sobre Prusia.

MITOLOGÍA Y REALIDAD DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

El antecedente de la Revolución Atlántica fue, sin duda, la Revolución británica en la segunda mitad del siglo XVII, que recortó los poderes de la monarquía absoluta detentados por los Tudor y los Estuardos, favoreció a la Iglesia baja o puritanismo de origen calvinista frente al monopolio de la Iglesia Alta o anglicana derivada del cisma de Enrique VIII y consagró definitivamente la preponderancia del Parlamento sobre la arbitrariedad del poder ejecutivo. La revolución británica influyó por varios cauces en la Revolución Americana declarada en los años setenta del siglo XVIII que fue, como hemos adelantado, mucho más una revolución política que social y se reconoció a sí misma como revolución ilustrada; el nombre de Franklin, uno de sus promotores que era, a la vez, uno de los grandes ilustrados aceptados en Francia, sería suficiente como prueba. La Revolución americana fue necesariamente sangrienta porque se planteó en forma de guerra civil pero sus excesos traumáticos resultaron mucho menos exagerados que los de la Revolución francesa porque en el proceso de independencia de los Estados Unidos no intervino la persecución religiosa que sería, en cambio, una característica de la Revolución de Francia. Hoy está sobradamente demostrada la influencia directa de la Revolución americana en la francesa; recordemos a la figura simbólica del general Lafayette, «héroe de dos mundos» colaborador militar de Washington y después alineado francamente en el sector de la nobleza «progresista» que favoreció la ruptura revolucionaria de la burguesía en Francia, a la vez que trataba con poco éxito de moderarla. La nueva sociedad política norteamericana, cuyo gran esquema se plasmó en la Declaración de Independencia y en la Constitución de los Estados Unidos ha servido, desde entonces, como modelo mas o menos confesado a todos los regímenes democráticos de la edad contemporánea. Los Estados Unidos nacieron realmente como el primer régimen democrático de la historia moderna y como

la emigración europea a las Trece Colonias y después a los Estados Unidos estaba integrada por grupos de confesión religiosa muy variable, la tolerancia en materia de religión se impuso, con serias excepciones prácticas y locales, en la nueva gran nación destinada a la hegemonía occidental y universal.

El bicentenario de la Revolución francesa en 1989 fue organizado por el presidente socialista y masónico François Mitterrand como un formidable espectáculo folklórico, aguado muy pronto por el hundimiento del Muro de Berlín y la estruendosa caída del comunismo en Rusia y en Europa oriental. Para el bicentenario la ciudad de París fue envuelta en el tópico mitológico más descarado, interrumpido genialmente por Margaret Thatcher con la observación irónica de que los derechos humanos estaban inventados ya e incluso ampliamente practicados en el Reino Unido un siglo antes de la famosa Declaración revolucionaria de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que tuvo lugar en 1789, también después de la Revolución americana y además falsa de toda falsedad; porque el mejor símbolo de los derechos y libertades que venía a traer la Revolución francesa fue la guillotina para quienes no aceptasen, a juicio de sus verdugos, la nueva dogmática de la Revolución ilustrada y sectaria.

El exjesuita Agustín Barruel denunció con resonancia mundial los orígenes masónicos de la Revolución francesa en uno de los libros más explosivos y difundidos de los últimos siglos, del que ya hemos hablado; las *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, publicado en 1797-1798. Barruel se opuso al juramento exigido por la «constitución civil del clero», ese gran alarde secularizador de la Revolución, luego emigró a Inglaterra y regresó después a París para predicar la sumisión a Bonaparte y recibir del gobierno una canonjía en Nôtre Dame. Tal fue el impacto del libro que desde medios jacobinos, «progresistas» y masónicos se ha hecho lo imposible por desacreditarlo como el mayor fraude de la historiografía moderna; así en España el malogrado Javier Herrero en su libro *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*⁵⁸ con sobra de prejuicios y notoria falta de análisis documental e histórico. Porque hay en el libro de Barruel (cuya revaluación profunda me parece importante y urgente) una hipótesis que creo muy plausible ante numerosos indicios: la hipótesis de que hay dos masonerías, una aparente y espectacular, otra real, profunda, mucho más secreta y peligrosa.

Dos observadores españoles contemporáneos a la Revolución francesa, informadísimos y equilibrados, coinciden en un diagnóstico que creo imprescindible: fue un conjunto de sectas, entre ellas la Masonería —entre esas sectas conviene anotar a los Iluminados, los jansenistas y los *philosophes* con toda su capacidad de coordinación— lo que logró y cuajó la preparación revolucionaria hasta hacer irreversible, junto con los errores y desenfrenos del despotismo ilustrado, el estallido de la Revolución. Incidentalmente ésa es también la tesis genérica del ideólogo y estratega comunista italiano Antonio Gramsci como cité y expliqué en mi libro *España, la sociedad violada*⁵⁹. Así Jovellanos cuando escribía desde su prisión en el castillo de Bellver en 1802 su *Memoria sobre la educación pública* explicaba los excesos de la Revolución francesa por el desbordamiento de las sectas; así el gran humanista Lorenzo Hervás y Panduro, jesuita expulso, que en sus *Causas de la*

⁵⁸ Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973.

⁵⁹ Barcelona, Planeta, 1989, p. 230.

Revolución en Francia (libro muy abierto y tolerante, nada ultramontano, acabado en 1794, impreso en 1803 y no difundido hasta 1812) aduce como fin principal de la Revolución el aniquilamiento del cristianismo, la transformación de las monarquías en democracias y como causa, la acción de las sectas filosófica o atea, calvinista, jansenista y masónica; atribuye a la Masonería la preparación del ambiente revolucionario mediante la red de logias; la propaganda y la difusión del credo que informó a la Revolución. El citado Herrero descalifica a Hervás pero sin analizar sus sugerencias y argumentaciones, avaladas por un notable conjunto documental. Un importante documento en el mismo sentido aporta el profesor Juan Velarde: «He leído en su documento original el famoso decreto de la Gran Logia Nacional de Francia, firmado por cierto, entre otros, como orador de la cámara de las provincias por Guillotin. Comienza así: **«Desde el establecimiento de la Masonería en Francia se había deseado permanente mente poder formar una asamblea general en la que los diputados de todas las partes del reino, aportando en común los poderes y las luces de todos sus Orientes, concurriesen a operaciones generales e igualmente útiles para la Orden. Así, en la Asamblea, la Masonería se inclinó al régimen revolucionario, a las órdenes del duque de Chartres, es decir Luis Felipe José, duque de Orleans»**⁶⁰. Autores como Chaunu y Chevallier que niegan la tesis central de Barruel concluyen la responsabilidad (aunque no sea exclusiva) de la Masonería en la preparación efectiva de la Revolución. Claro que luego muchos masones, como muchos ilustrados e incluso grandes jacobinos, perecieron en la máquina de matar inventada por el citado orador masónico de la Gran Logia. Porque su propia obra se les fue de las manos.

Eliminados ya los jesuitas, que aun después de su supresión canónica lucharon eficazmente, como acabamos de ver, contra la Revolución, el cónclave que eligió al Papa Pío VI entre los años 1774 y 1775, sometido a todas las coacciones imaginables, se prolongó durante cinco meses y 265 escrutinios. Las cortes borbónicas, ignorantes de que estaban en vísperas de su agonía, seguían alanceando a la Compañía extinguida sin advertir que se les echaba encima la Revolución. Jean de Viguier, autor de un libro muy admirado por el profesor Pierre Chaunu, ha trazado la definitiva historia de la persecución revolucionaria contra la Iglesia. El bajo clero se unió al Tercer Estado en la reunión de los Estados Generales de 1789; el clero apoyó a los nobles en la renuncia a los privilegios el 4 de agosto de ese año. El 2 de diciembre fue un obispo, Talleyrand, quien propuso la nacionalización de los bienes de la Iglesia⁶¹. La proclamada tolerancia de la Revolución se transformó en persecución gradual al principio, y luego total contra la Iglesia de Francia. Fue suprimido el diezmo que sostenía a las parroquias; quedó fulminada la obra asistencial de la Iglesia. El decreto de 13 de febrero de 1790 prohibió los votos solemnes y abolió por lo tanto las órdenes religiosas. El 12 de julio siguiente se votó la constitución civil del clero que convertía a los sacerdotes en funcionarios del Estado y se decretó que obispos y párrocos fueran elegidos en asambleas populares. Sólo juraron al principio dos de los cuarenta y cuatro obispos diputados de la Asamblea; pero dos tercios del clero acataron la transformación, que

⁶⁰ J: Velarde, op. cit. p. 135

⁶¹ *Christianisme et Révolution*, Paris, 1986, conclusiones en el art. del mismo autor publicado en *Razón Española* (enero-feb. 1990) 7 s.

suponía una intromisión absurda del Estado en la Iglesia. El Papa condenó la constitución civil en abril de 1791 y muchos sacerdotes repudiaron su juramento. Cuarenta mil sacerdotes emigraron antes de apostatar. Ya con la Convención de 1793 la Iglesia de Francia, incluso sus sectores dóciles y juramentados, dejaba de existir en teoría. Los sacerdotes tendrían que casarse; se entronizó en Nuestra Señora de París a una furcia como diosa Razón. El 8 de noviembre de 1794 Robespierre proclamó en plena Convención el culto al Ser Supremo y, menos mal, la inmortalidad del alma. 1750 curas se casaron públicamente para evitar la guillotina. De 83 obispos juramentados o constitucionales 23 apostataron en público, nueve se casaron, 24 se retiraron y los demás fueron guillotinado. En las matanzas de septiembre de 1792 fueron asesinados trescientos sacerdotes y tres obispos en París; en la oleada descristianizadora de 1793-94 se cambió el calendario por una ridícula ficción naturalista, se sustituyó la semana (que no es de origen cristiano sino sumerio) por la década, se cerraron, despojaron y destruyeron innumerables iglesias. Desde el verano de 1794 el Directorio impuso cierta tolerancia pero continuaron las ridículas sustituciones de la religión: la teofilantropía, el culto decadario, mientras se imponía al clero sometido un inconcebible juramento de odio a la monarquía. Desde los tiempos de Calígula ningún Estado occidental incurría en tales excesos de ridículo. El gran historiador Pierre Chaunu se indigna en su espléndido libro del bicentenario contra esta destrucción de la Iglesia católica francesa (a la que no pertenece) como parte sustancial de la espantosa regresión institucional, humana, económica y cultural que encenagó gracias a la Revolución la historia de Francia⁶². Me he apoyado en este libro primordial para publicar un ensayo sobre la verdad de la Revolución francesa en mi libro *Misterios de la Historia*, primera serie, Barcelona, Planeta, 1990. El mismo ilustre autor analiza el genocidio de la Vendée, ejecutado en gran parte por motivos religiosos; allí perdieron la vida unas trescientas mil personas, hombres mujeres y niños del pueblo, que deben sumarse a las víctimas de la guillotina en el resto de Francia, cifradas entre cuarenta y ochenta mil, con predominio del pueblo y las clases no privilegiadas.

En 1797 la expansión revolucionaria de Francia emprendió la guerra contra los Estados Pontificios, suprimidos al año siguiente y sustituidos por una República romana satélite de Francia. El Papa, que se había aliado a la primera coalición europea antirrevolucionaria después que Francia le confiscara la ciudad de Aviñón, fue llevado cautivo a Valence donde murió en 1799. El ejército napoleónico, como el revolucionario, extendió por toda Europa el odio a la Iglesia católica. Napoleón, sin embargo, comprendió que la persecución perjudicaba más al Estado que a la Iglesia y concertó con el Papa Pío VII el 15 de julio de 1801 un Concordato que mantuvo su vigencia hasta 1905. Y se avino a coronar a Bonaparte como emperador en Nôtre Dame en 1804.

Entre 1801 y 1803 quedó también completamente despojada la Iglesia católica de Alemania. Sin embargo estas catástrofes de la Iglesia en Europa no resultaron completamente negativas. Desapareció el galicanismo y la sangre de los mártires marcó un vigoroso despertar religioso en Francia y en toda Europa, justo cuando la primera Ilustración cedía a los embates del movimiento romántico. La Iglesia con-

⁶² P. Chaunu, *Le grand déclassement*, París, Laffont, 1989, p. 91 s.

tribuyó a la época y al sistema de la Restauración una vez eliminado Bonaparte en 1815 e incluso conectó con algunas corrientes culturales de signo tradicionalista en Francia y en Alemania, aunque no se incorporó a la segunda Ilustración en el campo del pensamiento filosófico reorientado por Manuel Kant. Como el liberalismo (sobre todo el radical) seguía identificándose con la herencia de la Revolución francesa, la Iglesia católica mantuvo también su hostilidad al liberalismo continental europeo y siguió durante todo el siglo XIX, por su aferramiento a los Estados Pontificios (recuperados tras la derrota de la Revolución) una línea política reaccionaria y en el fondo, equívoca. Por impulso de la misma Revolución se alumbraron en Europa intensas corrientes de nacionalismo, que chocarían sobre todo en Italia con la Iglesia. A la que esperaba, en buena parte por influjo histórico de la Revolución francesa, un nuevo enfrentamiento a vida y muerte contra una nueva Revolución surgida a mediados del siglo XIX y orientada no sólo contra la Iglesia sino contra la religión y contra la misma idea de Dios: la Revolución marxista cuyas bases teóricas y su imperio occidental acaban de hundirse cuando se escribe este libro.

LA RECEPCIÓN DEL BICENTENARIO EN ESPAÑA

Guiada al principio eficazmente por Edmund Burke y Agustín Barruel, la opinión pública europea de la Restauración abominó de la Revolución francesa. Nunca han faltado en Francia, hasta hoy, notables historiadores de signo conservador que han conseguido fundamentar en sus reconstrucciones la crítica radical a la Revolución. Pero el conjunto de la Revolución atlántica, y singularmente la de Francia, reaccionaron pronto con una defensa cerrada de los ideales revolucionarios y una reconstrucción utópica de lo que alguien llamó Gran Revolución. La izquierda liberal y luego la izquierda hegeliano-marxista, el positivismo, la Masonería continental y las fuerzas de la secularización tomaron como referencia a la Revolución Francesa cuya mitología se impuso en todos los campos de la enseñanza y de la historiografía. En Francia la conmemoración del bicentenario en 1989 fue contrarrestada por una vigorosa crítica que encabezó Pierre Chaunu pero el definitivo libro de este gran historiador, que es un gran hispanista y uno de los primeos historiadores europeos de hoy, no logró encontrar un editor en España. La mayoría de las cátedras de Historia en las Universidades españolas colaboraron en la exaltación utópica de la Revolución francesa, lo que denota la escasa capacidad crítica y la sobra de rutina izquierdista en algunos de sus titulares.

Si la Universidad española se debatió en la rutina acrítica ante el bicentenario de la Revolución francesa, calcúlese lo que perpetrarían esos centones de esoterismo y de carril en que se han convertido los suplementos «culturales» de los grandes diarios españoles, «El País» por descontado, que se cree heredero directo de 1789, pero también ABC, mucho más entusiasta en los elogios a Voltaire que a Ramiro de Maeztu, por ejemplo; eso explica el rotundo y continuado fracaso de su

llamado suplemento cultural . Pero el ejemplo supremo de conformismo y acritismo lo ha ofrecido, visto a una luz histórica, un jurista e intelectual español que goza de merecida reputación, el profesor Eduardo García de Enterría.

El 24 de octubre de 1994 el profesor García de Enterría leyó su discurso (editado luego con mucho éxito) de ingreso en la Real Academia Española sobre *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*⁶³. Hay en ese tratado interesantes capítulos de Derecho comparado y notables intuiciones, corroboradas por un amplio análisis de fuentes, sobre la renovación del lenguaje jurídico por obra y a consecuencia de la Revolución. Pero entre innumerables elogios y reconocimientos admirativos a la Revolución no hay en las doscientas cuarenta y tantas páginas del discurso una sola crítica a la Revolución. Un trabajo tan detenido por obra de un jurista de tanto prestigio me ha reconfirmado el recelo que desde hace muchos años alimento, a fuerza de hechos, experiencias y decepciones, contra la teoría y la práctica real del Derecho en nuestro tiempo y sospecho que en todos los tiempos. El Derecho me parece cada vez más una abstracción, que prescinde increíblemente de la realidad para perderse en los vericuetos formalistas de la propia abstracción; el Derecho da por supuestas y aceptables fallas y aun lacras terribles de la realidad y de la Historia y construye sobre ellas, sin molestarse en criticarlas, hermosas teorías y trascendentales decisiones que afectan, en cambio, a nuevas realidades. La posición absolutamente acrítica (insisto en el adverbio) del profesor Enterría sobre la auténtica historia trágica de la Revolución francesa me llena, una vez más de preocupación y alarma. No se puede exaltar así a la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano sin advertir sobre lo que hizo realmente la Revolución francesa con esos derechos. Y muy especialmente en España, que fue invadida, depredada, violada y asesinada (más de un millón de españoles, en concreto) en nombre de esos derechos. Yo creo cada vez menos en un Derecho teórico, utópico, conformista, que se mece en teorías alejadas de la realidad y que, eso es lo peor, opera luego demasiadas veces en los foros jurídicos con un espíritu semejante.

LA SEGUNDA ILUSTRACIÓN: MANUEL KANT

Para el propósito de este libro debemos inscribir el desarrollo histórico de la Iglesia en el siglo XIX dentro del ámbito de la historia general de la Humanidad; y en especial la historia del pensamiento y la cultura profunda, que se expresaba entonces en la que hemos llamado Segunda Ilustración, iniciada por las ideas de Manuel Kant. De forma simultánea arrancaba, a principios de siglo, el movimiento literario-cultural denominado Romanticismo que también afectó al pensamiento filosófico. Lo que parecía haberse borrado después de los embates de la Primera Ilustración era la teología, sustituida cada vez más como nueva referencia y nuevo absoluto por la Ciencia Moderna. Hablemos pues de Manuel Kant,

⁶³ Madrid, Real Academia Española, 1994.

cuya vida personal se extendió a lo largo de casi todo el siglo XVIII (1724-1804) pero que desde nuestra perspectiva nos parece mucho más orientado al futuro, es decir al siglo XIX.

Porque Kant será en gran impulsor de la Segunda Ilustración en el plano filosófico, juntamente con Goethe en el plano literario y cultural. La Segunda Ilustración es un fenómeno paralelo e interpenetrado con el Romanticismo y muy profundamente vinculado a la Ciencia, mientras la Iglesia Católica, desmantelada por la Revolución francesa, yacía postrada y al margen de la cultura y de la nueva Ilustración. El filósofo de Königsberg— allí nació, vivió y murió; en la Prusia oriental que impulsaba a la nueva Alemania y que ahora yace bajo la soberanía de Rusia, sin que el resto de Alemania parezca mostrar excesivos anhelos para recuperarla. Kant era de familia modesta, creyente, protestante pietista. Su obra representa un cruce del racionalismo continental (sobre todo Leibniz) el empirismo británico (sobre todo Hume) y la pleamar de la ciencia moderna que representaba Newton. Para resumir el pensamiento de Kant conviene acudir a su mejor expositor en nuestra lengua, el profesor Manuel García Morente, en su citada obra (desde la p. 193). Naturalmente que no pretendo aquí una exposición completa de la doctrina kantiana sino de los aspectos que más hacen a nuestro propósito, sobre todo el significado del trascendentalismo, por la importancia decisiva de ese enfoque en una relevante (y discutible) tendencia teológica católica del siglo XX, con insospechadas ramificaciones; me refiero a la que protagonizará el famoso jesuita Karl Rahner, en quien pretenden apoyarse los portavoces de la teología política y la teología de la liberación.

Morente resume el conjunto doctrinal de Kant en dos palabras: idealismo trascendental. Idealismo, porque el conocimiento no se refiere directamente a las cosas sino a los fenómenos, ya que la cosa—en-sí es inalcanzable; yo conozco fenómenos, que son la síntesis entre lo que se da (un caos de sensaciones) y lo que pone mi entendimiento; las categorías ordenadoras del espacio y el tiempo. Es decir que la filosofía de Kant es ante todo una teoría del conocimiento en la *Crítica de la Razón Pura* de 1781; desde la que luego da un salto vital al reencuentro de las grandes realidades perdidas, —Dios y el mundo— en la *Crítica de la Razón Práctica* pero basándose no ya en razones metafísicas y racionales sino en motivos morales.

El punto de partida, para Kant, es el conocimiento matemático-físico de la Naturaleza, establecido por Newton; lo cual es para Kant una base definitiva, inmovible. (A fines del mismo siglo en que muere Kant la interpretación newtoniana estallará al hundirse la Ciencia Absoluta, hecho capital que parecen no tener muy en cuenta los neokantianos y sus afines como Rahner y su escuela). El hecho de la razón pura, principio y fundamento de la filosofía de Kant, es la identificación de teoría del conocimiento con teoría físico-matemática de Newton. Esta identificación, sobre la que acabamos de apuntar una crítica devastadora que volveremos a considerar es, como decimos, fundamental.

Esta ciencia físico-matemática se compone de juicios, que son el principio de la reflexión kantiana. Los juicios no son vivencias sino enunciados objetivos. Pueden ser analíticos en cuyo sujeto se contiene el predicado, como «el triángulo tiene tres ángulos» y sintéticos, en cuyo sujeto no se contiene el predicado, como

«el calor dilata los cuerpos». El juicio analítico es una tautología; el juicio sintético, donde se une el sujeto con el predicado, aporta una novedad y sólo se puede formular desde la experiencia. Los juicios analíticos son universales y necesarios; derivan del principio de identidad, son «a priori». Los juicios sintéticos son particulares y contingentes; dependen de la experiencia concreta; son «a posteriori» es decir experimentales. Los juicios analíticos no forman el conocimiento científico; nada nuevo descubrimos con ellos. Tampoco los juicios sintéticos configuran la ciencia porque carecen de validez universal. Para configurar la ciencia es necesario un tercer tipo de juicios; que sean sintéticos (porque requieren la experiencia previa) y que sean a priori porque poseen validez universal. Estos juicios configuran toda la ciencia físico-matemática; luego son posibles. El nexo entre sujeto y predicado no surge de la experiencia sino por evidencia a priori. La Crítica de la Razón Pura se aborda para demostrar la posibilidad y la vigencia de los juicios sintéticos a priori en matemáticas, física y metafísica. En las dos primeras disciplinas el problema está muy claro. Pero en la metafísica no; la metafísica es incierta y oscura, discutible e incluso Hume la negaba; esta negativa fue la que, a confesión propia, galvanizó a Kant. Los juicios sintéticos a priori son posibles en la matemática porque la matemática se funda en el espacio y en el tiempo que no son realidades exteriores sino formas de nuestra intuición. Espacio y tiempo son a priori puros. No son conocimiento de cosas reales sino intuiciones, categorías interpretadas por la mente. Se puede pensar el espacio sin la cosa pero no la cosa sin el espacio. Con ello entramos en el ámbito de lo *trascendental*, la palabra clave del kantismo. Lo trascendente es lo que existe fuera de mí, independientemente de mí; lo trascendental es lo trascendente en cuanto objeto del conocimiento. La sub-posición del espacio, la interposición del espacio es la condición de cognoscibilidad de la cosa-en-sí, que sin la intuición del espacio es incognoscible. Por ello Kant es idealista; porque no conoce cosas-en-sí directamente sino hechos inteligibles mediante la interposición del espacio y convertidos por tanto en fenómenos. Una demostración semejante nos mostraría al tiempo como categoría del conocimiento y posibilidad del fenómeno.

Espacio y tiempo son por lo tanto intuiciones, formas de la sensibilidad. La sensibilidad es la facultad de tener percepciones. El espacio es la forma de las percepciones externas; el tiempo es la forma de las externas e internas. La posición privilegiada del tiempo, forma de la percepción tanto externa como interna, es la clave de la conexión entre aritmética y geometría que logró Descartes con la geometría analítica y Leibniz con el cálculo infinitesimal. Toda la primera parte de la Crítica de la Razón Pura que acabo de resumir se llama «estética trascendental»; estética, de *aisthesis*, sensación, percepción.

La segunda parte se centra en la posibilidad de los juicios sintéticos a priori en la Física y se denomina analítica trascendental. De los juicios divididos según la cantidad, la cualidad etc., Kant extrae las categorías de propiedad, causalidad, posibilidad, existencia, necesidad... hasta doce. Las categorías son la condición de posibilidad de los juicios sintéticos a priori en la física: «Las condiciones del conocimiento son las condiciones de la objetividad», nueva tesis idealista, ya que las categorías proceden de la mente. Kant produce en la teoría del conocimiento lo que él mismo llama con escasa modestia una «inversión copernicana»; son las

cosas quienes se ajustan a nuestros conceptos y no al revés. El sujeto cognoscente y el objeto conocido son fenómenos y en ello precisamente consiste el idealismo trascendental.

La última parte de la Crítica de la Razón Pura se dedica a la dialéctica trascendental y se concentra en una pregunta: ¿Es posible la metafísica?. Es decir, ¿es posible el conocimiento de las cosas-en-sí, Dios, el alma y el mundo?. La respuesta es no. No es que Kant niegue a Dios, el alma y el mundo sino la posibilidad de conocerles racionalmente. No hay percepción sensible del alma ni del mundo ni de Dios. Las tres cosas-en-sí son síntesis de síntesis, ideas construidas por la razón saltándose los límites del conocimiento. Es lo que hace la razón en la metafísica, que por lo tanto queda invalidada. No percibimos el alma sino sus vivencias. El Universo en sí no se puede conocer porque lo impiden las cuatro antinomias o trampas cosmológicas que interpone Kant con espíritu e ingenio de sofista. No se puede llegar a Dios en vista de la invalidez de las pruebas racionales clásicas de su existencia, concretamente el argumento ontológico, que niega Kant con lo que interrumpe una tradición filosófica que viene de San Anselmo hasta Leibniz, y que incluye a santo Tomás y Descartes.

Pero Kant es un creyente; consecuente con su fe, no puede permitir que el mundo, el alma y Dios sean arrojados al vacío de lo inexistente una vez declarados incognoscibles por la razón. La recuperación de Dios, el alma y el mundo la consigue Kant en la Crítica de la Razón Práctica.

Hay una vía, diferente a la del conocimiento, para llegar a esas tres grandes realidades. Además del conocimiento el hombre posee una conciencia moral, conjunto de principios que rigen la vida humana. Los juicios morales son tan evidentes como los del conocimiento. La conciencia moral y sus principios integran la Razón Práctica. Hay dos clases de imperativos morales: los hipotéticos (bajo condición) y los categóricos o absolutos, como «honra a tus padres». La ley moral universal se formula así: «Obra de manera que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal». Claro que esta moral kantiana es una moral autónoma y por lo tanto libre, no determinada. En ella Kant recupera las grandes realidades de la metafísica, extraídas por tanto de la ética. Mediante los postulados de la Razón Práctica que son, primero, la libertad; segundo, la inmortalidad (la persona moral no sujeta a formas ni categorías no está en el tiempo) y tercero la existencia de Dios; porque hay un abismo entre la conciencia moral y la realidad fenoménica; entre lo que debe ser y lo que es. Debe existir en sí algo que una al ser y al deber ser; ese algo es Dios. Es decir que para Kant la razón práctica tiene primacía sobre la razón pura; así es posible la historia como valoración fenoménica de los hechos humanos en función de la razón práctica y moral.

Al arrojar a Dios de la razón pura Kant le relega todavía más lejos que los promotores del deísmo y le sitúa en las inexpugnables tinieblas de la gnosis. Así fomentará, sin pretenderlo, el agnosticismo y el ateísmo de muchos filósofos que le seguirán sin poseer su alta valoración moral o, si se quiere, tan profunda racionalidad moral. La incognoscibilidad de Dios ante la razón pura equivale, insisto, a una profesión de gnosticismo, a un verdadero rebrote gnóstico. Por otra parte Kant propina un nuevo golpe al aristotelismo, quizás porque toma como universalidad unívoca del ser lo que es analogía del ser; quizás porque, como todos los idealistas,

confunde el plano de la ontología con el de la psicología. Al fundar Kant su teoría del conocimiento en las intuiciones físico-matemáticas de Newton elevadas a dogma, esa teoría del conocimiento quedará herida de muerte con la disolución de la Ciencia Absoluta de base newtoniana a fines del siglo XIX. La Nueva Física que surge entonces no puede aceptar las simplificaciones del espacio y el tiempo (véase por ejemplo el concepto einsteniano del espacio-tiempo) que para Kant son categorías o formas de la realidad trascendental, formas que emanan de la mente humana, que no «existen» fuera de nosotros. Las clasificaciones de la realidad trascendental propuestas artificiosamente por Kant parecen, examinadas desde nuestra perspectiva ya próxima al siglo XXI, algo así como las combinaciones de Aristóteles con los cuatro elementos y las transiciones de unos a otros... una especie de juego anacrónico.

Comentaba el profesor García Morente que el idealismo psicológico aceptado por los empiristas y el idealismo fenomenológico introducido por Descartes en la filosofía y llevado a sus últimas consecuencias por Kant provocan realmente un alejamiento de la realidad y un encerramiento de la razón sin salida. Descartes elude el encerramiento por el salto directo de la razón a Dios y desde Dios al mundo; Kant por el admirable recurso moral a la razón práctica. Pero los idealistas posteriores se situarán ante la Razón como absoluto y más que alejados, quedaran alienados de la realidad. Hegel apurará hasta las heces el gnosticismo kantiano. Carlos Marx, dentro de las pautas de Hegel, intentará otro salto mortal hacia la realidad pero el resultado será todavía más irreal: el materialismo absoluto. Descartes, los idealistas psicológicos y Kant son, junto a los idealistas del siglo XIX, la explosión final, con apariencias geniales, del viejo nominalismo que reduce a nombres o a fenómenos las cosas-en-sí. La reacción primero positivista y luego existencialista estaba cantada, así como la resurrección del aristotelismo como realismo crítico, que se cultiva hoy tanto en el campo de la filosofía como en el de la misma ciencia. Y es que en el fondo del kantismo latía una contradicción formidable: *la cosa-en-sí-pensada*. Si es pensada, decía Kant, es ininteligible. Pero se trata de algo más grave. Si es pensada, en sentido kantiano, ni siquiera es manipulada; deja de ser en-sí.

VITALIDAD DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL SIGLO XIX

Introduzco aquí este epígrafe antes de completar el marco de historia integral en que se desenvuelve la vida de la Iglesia en el siglo XIX porque no estoy intentando una historia de la cultura sino un esbozo histórico de la Iglesia; y no deseo que esa vida de la Iglesia aparezca como sumergida por las complicaciones del pensamiento, la política y la cultura en esa época. El Papa Juan Pablo II está demostrando una clara predilección por la santificación pública de católicos ejemplares que vivieron en el siglo XIX, muchas veces ignorados e incluso menospreciados por el brillo más o menos ficticio de la segunda Ilustración. Es cierto, por

desgracia, que la Iglesia del siglo XIX vivió divorciada del pensamiento y la cultura de ese siglo, un pensamiento y una cultura que, como acabamos de ver en el caso de Kant, contenía elementos aberrantes. Pero no es menos cierto que la vitalidad de la Iglesia —manifestada en esos grandes ejemplos de santidad recuperados hoy— debe merecer nuestra atención preferente en este capítulo.

Al abordar en su marco histórico la evolución de la Iglesia católica en el siglo XIX era preciso, así lo hemos intentado, establecer como parámetros iniciales la Revolución atlántica, la Revolución francesa y el arranque kantiano de la Segunda Ilustración. Resumimos desde ahora el período de la Restauración tras las convulsiones napoleónicas hasta el advenimiento del Papa Pío IX; y seguiremos a partir de entonces un esquema cuyos períodos correspondan a los Papas. En esa síntesis del siglo XIX donde ya afloran e incluso estallan algunos problemas que siguen vigentes o al menos presentes en la Iglesia de nuestro tiempo (el liberalismo católico, el positivismo, las convulsiones de Iberoamérica y el marxismo, entre ellos) nos asalta cada vez más la sensación de que ya nos asomamos a la actualidad; con nombres diferentes de personas y doctrinas. Caminamos ya en medio de nuestras vísperas, entre el planteamiento próximo de nuestros problemas.

La impresión general que se deduce de muchas historias generales e incluso de algunas conocidas historias de la Iglesia católica en el siglo XIX es de catástrofe cuando no desesperación; pero tal impresión nos parece parcial y superficial. Hay en la Iglesia del siglo XIX factores de crisis, desconcierto e incluso desastre, sobre todo en el terreno cultural, donde tal hecho resulta más hiriente porque tales factores no fueron en absoluto necesarios; pero hay también elementos muy positivos de vitalidad, santidad y hondura, como vamos a ver. Ante todo, eso: vitalidad. Tras los terribles embates de la Primera Ilustración contra la Iglesia, las monarquías borbónicas desaparecieron pronto (Francia, Nápoles, Parma) o se degradaron hasta desaparecer, como en el caso de la dinastía de Braganza en Portugal y Brasil y los Borbones en España, donde sólo después de dos mortales eclipses ha reaparecido en nuestros días la dinastía, por voluntad preponderante del general Franco (pese a los histerismos antihistóricos de una minoría juanista y aberrante) y sin sombra de despotismo ilustrado como no sea en la conmemoración acrítica de Carlos III. La Iglesia católica, por el contrario, revivió (como la propia Compañía de Jesús) y cuando se liberó de los complejos políticos y anticulturales que la siguieron atenazando durante demasiado tiempo, ha patrocinado una admirable reconciliación de la fe con la ciencia y la cultura y ha contribuido decisivamente al hundimiento de un nuevo enemigo mortal que iba a surgir en el siglo XIX, el marxismo ateo; al tiempo que, ya en el siglo XX, se reincorpora a la reconstrucción de Europa de acuerdo con las más profundas raíces de la Cristiandad. Por todas partes surgió en el siglo XIX un refloramiento de la vida cristiana, de la presencia católica en la sociedad y (aunque todavía seminalmente) en la cultura y la ciencia; y no se interrumpió, como venimos diciendo, la comparecencia de los santos, apareció una pléyade de congregaciones religiosas adaptadas a la realidad y necesidades de los tiempos y no solamente reaparecieron al frente de la Iglesia los grandes Papas, a partir de Pío IX, sino que desde él todos los Papas, con sus luces y sus sombras, se consideran grandes Papas incluso uno que sólo contó con treinta y tres días

para mostrarlo. En medio de las peores crisis y despojos del siglo XIX nunca brilló tan alto el prestigio del Papado y de la Iglesia institucional que en nuestros días se ha elevado a la altura de los grandes momentos de la Iglesia histórica. El crecimiento misional de la Iglesia católica ha sido inmenso; hoy la mitad de los católicos viven en las Américas evangelizadas sobre todo por España, donde la Iglesia ha planteado una defensa llena de esperanza contra el tremendo coletazo del marxismo-leninismo asestado durante la segunda mitad del siglo XX en aquellas tierras de futuro. Y por supuesto que sin la luz y las tinieblas de la Iglesia en el siglo XIX no podremos comprender la realidad de la Iglesia en nuestro siglo XX.

El Papa Pío VII (1800-1823) que había dirigido con gravísimas dificultades a la Iglesia durante la tiranía napoleónica y había devuelto a Francia la paz religiosa después de los espantosos traumas de la Revolución, fue sucedido por dos Papas breves y desdibujados, León XII (1823-29) y Pío VIII (1829-30) a quienes siguió el camaldulense Gregorio XVI (1831-46) el Papa que coexistió (encantado, por cierto) con la estela del movimiento estabilizador y reaccionario de la Restauración europea hasta las vísperas revolucionarias de 1848. Esos dos adjetivos competen también a Gregorio XVI. No comprendió las posibilidades del liberalismo católico pero sí la necesidad de reestructurar la Iglesia de Hispanoamérica arrancada de España tras las convulsiones de la independencia así como la oportunidad de extender la predicación misional del Evangelio en todo el mundo. Gregorio XVI en su dura confrontación con el liberalismo y el pensamiento moderno no fue receptivo ni clarividente; pero nadie le pudo acusar de indignidad. Virtuoso y austero, teólogo clásico, trabajador que estudiaba personalmente los asuntos, no superó los traumas de la experiencia revolucionaria pero acrecentó el prestigio de la Santa Sede entre los católicos que por lo general se sintieron amparados y gobernados. Durante su pontificado surgieron o se consolidaron las líneas principales del pensamiento contemporáneo que, tras incorporar la herencia de la primera Ilustración, han llegado con varia fortuna hasta nosotros.

Vencidas varias enfermedades mortales, aunque tuvo que pasar todo un siglo para que se pudieran considerar controladas las epidemias clásicas, extendida la higiene y en plena progresión la ciencia médica, la Humanidad iba a dar en el siglo XIX un inmenso salto de población que en las Américas se incrementó por inmigraciones multitudinarias. Recuérdese que en 1800 apenas alguna ciudad del mundo rozaba el millón de habitantes y que la inmensa mayoría de las familias se dedicaban a la agricultura. En el siglo XIX la ciencia moderna dejaría de ser espectáculo de salones y trama para la imitación filosófica; se aplicaría en cambio sistemáticamente a la técnica (el fenómeno que conocemos como tecnología) con lo que se provocó una sucesión de auténticas revoluciones industriales y económicas (el vapor, la maquinaria textil, la electricidad, la siderurgia) más decisivas para el hombre que las revoluciones políticas. Alguna ciencia concreta, como la química, pasaba en el siglo XIX de la alquimia a la asombrosa perfección científica del sistema periódico y la química orgánica, que en 1828 lograría la primera síntesis de una sustancia (la urea) hasta entonces sólo producida por los seres vivos, lo que originó algunos recelos teológicos completamente fuera

de lugar. Las ciencias naturales hicieron posible, ya en la segunda mitad del siglo, la teoría darwiniana de la evolución, enormemente sugestiva y también teológicamente tempestuosa sobre todo en el campo protestante, donde algunos portavoces se aferraban a la literalidad de la Biblia. La física y la matemática saltaron sus propios límites y hacia el final del siglo iban a experimentar, gracias a la radiactividad, una transformación que se convertiría en punto de partida del pensamiento humano para una nueva era, ya en pleno siglo XX. Pero el avance de la ciencia durante el siglo XIX era ya tan colosal que muchos observadores adoraron a la ciencia como el Nuevo Absoluto sobre todo después de la práctica aniquilación de la teología y el fracaso altisonante de la filosofía en sus anteriores pretensiones absolutas que se hundieron en la frustración y en el ridículo. Por desidia de la Iglesia y avasallamiento de sus enemigos la fe aparecía en abierta contradicción con la Ciencia Absoluta, fenomenal espejismo que se desvaneció en el siglo XX y que por supuesto no afectó al pueblo católico cuya valoración de su Iglesia durante el siglo XIX fue, como insinuábamos antes, cada vez más positiva. Durante el siglo XIX Europa mantuvo su hegemonía teórica en el mundo pero fue cediendo posibilidades de esa hegemonía a potencias extraeuropeas que ya se llamaban a la parte; los Estados Unidos de América, fortalecidos por una inmigración selectiva y reorientados positivamente en los años sesenta después de su trágica guerra de secesión; el Japón, que por entonces salía de la Edad Media y ya era a fines de siglo una potencia mundial moderna; Rusia, europea y asiática, que consumaba en el siglo XIX su formidable expansión imperial en Siberia y ensanchaba sus fronteras musulmanas del sur.

Es verdad que las revoluciones industriales dejaron fuera de la Iglesia a buena parte de la clase obrera trasplantada a los suburbios fabriles; pero también es verdad que muchas familias obreras seguían formando parte de esa masa de católicos que eran 130 millones en 1800 y 350 millones en 1900. Esa vitalidad que demostró el catolicismo al liberarse del ahogamiento revolucionario se concretó en un gran auge de la escuela y de la prensa católica; y del asociacionismo religioso tanto en la vida de perfección como entre los seculares: congregaciones marianas, conferencias de san Vicente de Paul, obras sociales de todas clases, congresos católicos. Cambiaron radicalmente los medios de subsistencia y financiación de la Iglesia; de los diezmos del fenecido Antiguo Régimen además de las fundaciones y rentas de manos muertas al esquema de presupuestos estatales y aportaciones de los fieles. El 3 de diciembre de 1839 Gregorio XVI condenó formalmente la trata de negros y dio con ello un paso decisivo para su abolición en todo el mundo. (Ya Pío II la había condenado con poco éxito en 1462; ahora Gregorio XVI fue más breve, tajante y eficaz). Es verdad que en todo el siglo XIX apenas recordamos a algún maestro de la teología; con la excepción de un Newman en Inglaterra y un Ceferino González en España, nada ajenos además a la corrientes culturales de su tiempo. Pero contamos con relevantes maestros de la espiritualidad, nacieron importantísimas revistas doctrinales y pastorales (en buena parte obra de los jesuitas, resucitados a principios de siglo). La teología acosada por la ciencia y el positivismo se refugió en la apologética y en la transmisión de la doctrina tradicional y se advirtió una revitalización de la Escolástica que a fin de siglo contribuyó poderosamente al renacimiento cultural del catolicismo.

No podemos ni siquiera resumir en este capítulo la complejidad de la historia política en el siglo XIX aunque tenemos que esbozar los rasgos más importantes para encuadrar la historia de la Iglesia que luego detallaremos en cada pontificado. Volvió Francia a la dinastía borbónica con Luis XVIII (hasta 1824) sucedido por Carlos X, al que derribó la revolución liberal de 1830 que entronizó a Luis Felipe de Orleans, hijo del príncipe masón regicida Felipe Igualdad; que fue expulsado a su vez por la revolución liberal-radical de 1848. Ni el régimen de la Restauración borbónica ni el liberal de Luis Felipe crearon problemas a la Iglesia que, durante una época bien calificada como «el despertar» (le réveil) hubo de enfrentarse con problemas internos y ante todo con la eclosión del liberalismo católico. Los avances, cada vez más claros, del Reino Unido hacia la democracia, para la que fue vanguardia en Europa, gracias al impulso de los liberales y a la clarividencia activa de los conservadores, propiciaron un ambiente de tolerancia dentro del que se produjo un acercamiento de la Iglesia anglicana y la de Roma gracias al movimiento de Oxford cuya figura máxima fue un gran converso, el profesor y luego cardenal Newman. El siglo fue marcado por el largo reinado de Victoria (1837- 1901) que consagró la supremacía industrial, comercial y financiera dentro de una expansión imperialista (el Segundo Imperio tras la pérdida de las Trece Colonias) que retuvo para Inglaterra la hegemonía mundial lograda por la dirección y coordinación de las guerras napoleónicas. El período de la Restauración en Austria, bajo la égida de Metternich, árbitro del Congreso de Viena, consolidó al imperio multinacional danubiano bajo los emperadores Francisco I y Fernando I mientras que el problema cada vez más acuciante consistía en el surgimiento y auge, cada vez más irresistible, de los impulsos nacionalistas desencadenados por la Revolución francesa e identificados, lo mismo que en Italia, con el liberalismo radical. No así en Prusia, donde el nacionalismo alemán, alumbrado por los grandes pensadores de la primera y sobre todo la segunda Ilustración, tomará formas mucho más conservadoras y militaristas, pero igualmente anticatólicas. Rusia mantuvo su autocracia frente a los embates del liberalismo radical y el nihilismo anarquista; una pléyade de grandiosos escritores encabezados por Fedor Dostoievski (1821-81) desplegó un pensamiento cristiano entreverado por la preocupación social que no caló, hasta acabar el siglo, en algunos sectores minoritarios de las clases dirigentes. El esfuerzo misional de la Iglesia fue reduciendo su identificación europea en favor de la universalidad. El avance más considerable del catolicismo en todo el mundo durante el siglo XIX se registró en los Estados Unidos gracias a las grandes inmigraciones católicas y a la anexión de grandes territorios de antiguo dominio español. Los brotes de sectarismo anticatólico fueron al fin ahogados por el sentido de la libertad y la nueva preponderancia del catolicismo. El viajero francés Alexis de Tocqueville reveló al mundo culto de Europa que el ideal democrático cuajaba y progresaba en los Estados Unidos mejor que en cualquier otra parte. Entre 1790 y 1850 entraron en los Estados Unidos más de un millón de católicos; hasta 1900 cinco millones más. En 1790 los católicos eran allí el uno por ciento de la población; en 1850 el 8 y en 1900 el 18. La vigorosa Iglesia católica norteamericana se

preocupación de la educación. Los jesuitas eran cinco en 1805 y dos mil en 1810. Su poder fue inmenso sobre todo en la enseñanza, sin excluir la universidad. La desorientación cultural de los católicos para quienes crearon en 1900 el semanario *America*.

¿Había sido de las fuerzas ilustradas tras su lucha a muerte con la Iglesia católica en el siglo XVIII?. Ya vimos como el regalismo borbónico quedó pulverizado como consecuencia de la Revolución francesa y sus secuelas. La Masonería, una vez fracasado el avasallador, pero efímero conato napoleónico (que había conseguido instrumentarla en Francia y sus dependencias) se identificó con el liberalismo radical hasta el punto que puede decirse sin temor a equivocaciones que, en el continente, todos los liberales-radicales eran masones y todos los masones eran liberales radicales. El profesor Chevallier titula adecuadamente el segundo tomo de su gran historia de la Masonería en Francia, que cubre casi todo el siglo XIX, «La Masonería misionera del liberalismo». Un cronista y testigo tan importante como Jacques Mitterrand dice, a propósito de la revolución liberal de 1848: «La République est dans la Maçonnerie»⁶⁴. En 1871, según el mismo autor, la Masonería de Francia se adhirió a la Comuna y hasta los comentaristas menos proclives a la leyenda negra masónica coinciden en reconocer la impronta masónica de la oleada anticlerical francesa durante la Tercera República sobre todo durante las tormentas del cambio de siglo; la intervención masónica decisiva en la lucha por la unidad italiana y la supresión de los Estados Pontificios; y la presencia masónica en la Revolución Hispanoamericana y en los sucesivos brotes de la revolución liberal-progresista en España desde la época de Fernando VII hasta el Desastre de 1898. El todo el siglo la Masonería se esforzó en mantener su raíz y su identificación ilustrada y su finalidad perenne en favor de la secularización total de la política, la sociedad y la cultura. Nunca fueron tan duras y tan apremiantes las condenas pontificias contra las sociedades secretas —la Masonería al frente de ellas— como en el siglo XIX, incluso en labios de un Papa tan abierto y tolerante como León XIII. El jesuita Ferrer Benimeli y otros miembros de su Orden prosiguen sin embargo su tenaz labor promasónica en abierta discrepancia con aquellas directrices pontificias y con el propio sentido de la Historia. La Masonería continental llevó su deísmo ilustrado hasta rebasar el agnosticismo; y todo el conjunto masónico universal ha mantenido hasta hoy su talante gnóstico que sólo pueden ignorar quienes desconozcan las raíces y la evolución del gnosticismo.

LIBERALES, MASONES Y JESUITAS DEL XIX

Ya hemos indicado algunas tendencias para fijar los orígenes del liberalismo. Inventado el término para la práctica política en las Cortes de Cádiz y establecidos regímenes liberales en Inglaterra y en los Estados Unidos de forma mucho más verosímil que en Francia, donde la Gran Revolución había pisoteado tantas veces

⁶⁴ Op. cit. p. 74.

los derechos humanos y las libertades por ella proclamadas, el liberalismo se fue identificando a lo largo del siglo XIX con los impulsos para lograr la democracia política cuyo horizonte ideal era, sin duda, el sufragio universal, que hizo grandes progresos en Inglaterra y existía como práctica habitual en los Estados Unidos, con exclusión de indios y esclavos, naturalmente. El liberalismo del siglo XIX mantuvo sus raíces ilustradas y se «modernizó», según expresión de Sabine con el utilitarismo de Jeremías Bentham (1740-1832) y John Stuart Mill (1806-1873) tras incorporar, como vimos, las doctrinas del liberalismo económico alumbrado por los fisiócratas y la escuela británica de la economía clásica. En 1841 una comisión regia denunció condiciones infrahumanas en el trabajo de las fábricas inglesas, pese a que la legislación social se había iniciado ya en 1830, de lo que quedan abundantes huellas en las citas de *El capital* de Marx, que son un homenaje involuntario a la preocupación social del liberalismo británico. En 1867 fue un gobierno conservador quien concedió el derecho de sufragio a la mayoría de los trabajadores. Por suerte para el Reino Unido el liberalismo no fue allí portavoz de los intereses de clase, como denuncian falsamente Marx y Engels, sino que comprendió a todos los estratos de la sociedad, aunque con diversos ritmos y alcances.

John Stuart Mill fue sin duda el gran teórico del liberalismo modernizado. Discípulo de su padre Mill el viejo y de Bentham, incorporó las directrices morales de Kant a la tradición liberal radical y así revisó profundamente el principio único de la mayor felicidad para el mayor número formulado por Bentham, con lo que subrayó algunas convicciones morales como la libertad, la integridad y el respeto a la persona. En su obra clave, *On liberty* (1859) estableció que la libertad de pensamiento, de investigación y de discusión son bienes en sí; es el gran teórico de la libertad en expresión moderna. Propone la formación de una opinión pública tolerante; acepta, frente al liberalismo económico absoluto, la legislación social por motivos humanistas. Acepta también una legislación en materia económica y rebaja con todo ello sustantivamente el automatismo implacable del *laissez faire* en su *Representative Government*. Al final se apoya en la sociología positivista de Comte y propone la búsqueda de una norma para el progreso general de las sociedades con lo que el liberalismo modernizado del siglo XIX se vincula nuevamente al ideal de progreso que había alumbrado la primera Ilustración. Parece claro que las acerbas críticas de la Iglesia católica al liberalismo, por motivos políticos y sociales, se refieren más al liberalismo absoluto de Adam Smith o de Bentham, para quienes toda intervención estatal en el juego social de la economía es nefanda; que al liberalismo kantiano y humanizado de Stuart Mill. El liberalismo simplificó, desde luego, la posición reaccionaria de la Iglesia y ésta simplificó también al liberalismo como deshumanizado en todas sus facetas. Y todavía sigue haciéndolo hoy, aunque con críticas más atenuadas y comprensivas, cuando se refiere al capitalismo, que es el sistema económico concreto del liberalismo, llamado también «economía de mercado».

Si los masones, con los matices indicados, mantenían durante el siglo XIX su programa radical de secularización, resulta lógico que la Masonería continental europea, así como la iberoamericana, mantuviera también la guerra a muerte contra los jesuitas resucitados a principios del siglo XIX, que se veían automáticamente expulsados de Francia, España, Italia y otras naciones en cuanto los gobiernos liberales radicales tomaban el poder. Restaurados por el Papa Pío VII el 7 de agosto de 1814, en pleno

colapso napoleónico (la Santa Sede inició los movimientos de restauración desde 1801) unos centenares de jesuitas supervivientes, que además no habían interrumpido su actividad en el Imperio ruso por la real gana de la autócrata Catalina, empezaron a reconstruir la Compañía en todo el mundo, sobre las mismas pautas anteriores a la supresión y en 1914 su número se había elevado a 16.894 miembros. El auténtico restaurador de la Orden fue el general holandés Roothaan (1829-50) que se alineó con la política antiliberal de la Santa Sede pero devolvió a la Compañía parte considerable de su actividad y su influjo. Sin embargo los jesuitas del XIX eran y no eran los mismos del XVIII. Lo eran en su categoría espiritual, en su fidelidad inquebrantable y vocacional al Papado, en su dedicación a la enseñanza, en la supervivencia, durante la primera época de la restauración, de algunos veteranos heroicos que comunicaron sus tradiciones y su espíritu a los nuevos retoños. No eran los mismos en cuanto a su apertura y relevancia cultural, ahogada por el ultramontanismo a que les obligaba la posición reaccionaria de la Santa Sede durante casi todo el siglo XIX. En este campo no se repusieron nunca totalmente de los traumas de la supresión, si bien conviene alegar en su descargo que las persecuciones continuadas a lo largo de todo el siglo entre oleadas de calumnias y ataques por la espalda les impidieron demasiadas veces reorganizar sus proyectos docentes y pastorales. Los jesuitas habían respondido, como vanguardia de la Iglesia en los terrenos misionales, a los primeros retos de la Modernidad: el Humanismo, el Renacimiento, la Reforma, el racionalismo y la primera Ilustración. Habían respondido con autoridad y eficacia indiscutible, con plena fidelidad a la Santa Sede. Su respuesta del siglo XIX a los nuevos retos de la cultura y de la Modernidad fue muchas veces desordenada e insuficiente. No habían perdido del todo su originalidad y su sentido de la adaptación a los nuevos tiempos como puede verse en el eclecticismo filosófico de los profesores del Colegio Romano Domenico Palmieri y Salvatore Tongiorgi, muy sensibles al progreso de la ciencia moderna; y en los intentos de Luigi Taparelli d'Azeglio por conciliar liberalismo y catolicismo. Pero no hay un solo pensador jesuita de primera clase ni de magnitud comparable a las luminarias de la Orden en los siglos anteriores; ni un equipo como el que dio cumplida respuesta a los enciclopedistas del XVIII. Aun así la Compañía de Jesús era de nuevo, al acabar el siglo XIX, la orden religiosa más importante e influyente de la Iglesia católica en clara ascensión de fidelidad, de conciencia y de prestigio. No es poco, aunque no lo sea todo. El golpe de la supresión había resultado devastador; aun así los grandes errores de la Compañía en el siglo XIX fueron también los grandes errores de la Iglesia. Nada hacia presagiar, al empezar el siglo XX, que la Compañía de Jesús iba a sumirse, hacia la mitad del siglo, en una crisis espantosa y suicida de la que por desgracia no ha salido cuando se escriben estas líneas.

TEOLOGÍA PROTESTANTE Y MOVIMIENTO ROMÁNTICO

Si la teología católica del siglo XIX, atrincherada en la apologética (es decir, a la defensiva) no osaba asomarse a las corrientes de la segunda Ilustración, la teo-

logía protestante fue anegada por la cultura del siglo y perdió casi todas sus posibilidades orientadoras. Por una parte sucumbió a la tentación del absolutismo histórico hegeliano y aceptó que el cristianismo era la Religión Absoluta propuesta por Hegel. Por otra, y gracias a Scheleirmacher (1768-1834) se configuró como teología romántica, cuando en el *Discurso sobre la religión* (1799) y en la *Dogma tik* (1821-22) este autor basaba en la emotividad y el sentimiento (enfoques genuinamente románticos) a la religión, que consistía para él en intuir y sentir más que en razonar; con lo que la teología se transformaba en una especie de antropología trascendental, para expresarlo en términos kantianos. Dios se alejaba del hombre dentro de su incongnoscibilidad racional que se prolongaría en la tradición teológica protestante moderna hasta el gran rebrote de Karl Barth en el siglo XX, aunque no se negaba tajantemente la trascendencia divina sin la cual cualquier religión sería un sarcasmo. Las dos tendencias de esta nueva interpretación religiosa protestante –absolutista y romántica– no se contradicen sino que se interpenetran; el idealismo postkantiano y el impulso nacionalista son aspectos del movimiento romántico en Alemania. Pero hay una tercera tendencia en la teología protestante del XIX, mucho más peligrosa; su penetración por el volterianismo y el agnosticismo de la Primera Ilustración sobre todo en el círculo de los hegelianos de izquierda, como David Friedrich Strauss (+1874) y Bruno Bauer, obsesionados con la permanencia del cristianismo y en concreto con la vida de Jesús y la historicidad de los Evangelios. Vamos a ver muy pronto que la crítica destructiva de la religión será fundamental en la génesis del marxismo dentro de la izquierda hegeliana; en autores como los citados (muy amigos de Marx) la consideración teológica se sustituye por la profesión de ateísmo militante, lo que anuncia ya aberraciones posteriores en el mismo sentido, que afectarían no solamente al campo protestante en el siglo XIX sino, aunque parezca increíble, al campo del mal llamado progresismo católico en el siglo XX. Por último el historicismo racionalista, que floreció con pujanza en el siglo XIX con pretensiones monopolizadoras sobre el conjunto de la historia científica, se aplicó desde el protestantismo a la crítica bíblica y a la propia esencia de la religión y conduciría a sus seguidores, en el último tramo del siglo, a nuevas aporías religiosas. Al menos la Iglesia católica, en posiciones casi puramente defensivas, consiguió conservar durante el siglo XIX el depósito de la fe y la tradición, capaz siempre de reflorar cuando mejorara el ambiente cultural hostil y se fuera desvaneciendo el miedo propio. No cabe sin embargo negar valores positivos del pensamiento religioso en la teología protestante del siglo XIX. La piedad subjetiva de Schleiermacher, en medio de su vacío dogmático, favoreció por vía de razón práctica la pervivencia del sentimiento religioso; y la investigación crítica de las Escrituras, si bien produjo la demolición religiosa de Strauss y confluyó en la desmitificación total de lo religioso a manos del teólogo del siglo XX Rudolf Bultmann (1884-1976) abrió camino, en ese mismo autor, a una interpretación existencialista del Nuevo Testamento y gracias a las investigaciones racionalistas de Adolf von Harnack (1855-1930) depuró los métodos exegéticos sin evitar, es cierto, equívocas interferencias dogmáticas pero con aporte de poderosos estímulos para el análisis de los libros sagrados en el campo protestante y en el católico. Fracasaron en cambio los bien intencionados intentos de conseguir una reunificación de las Iglesias evangélicas con motivo del jubileo de la Reforma en

1877 pero aun ese fracaso sentó las bases para el impulso ecuménico posterior dentro del protestantismo.

Entre la primera y la segunda Ilustración, con epicentro en las convulsiones revolucionarias y napoleónicas, se entremezclaban los movimientos culturales y políticos de forma muy confusa pero con importantes repercusiones en el pensamiento religioso. Primeramente el clasicismo alemán, brote excelso de la primera Ilustración, pudo transfigurarse sin traumas interiores en romanticismo gracias a la genialidad e influjo de figuras como Goethe y pasar, entre desorientaciones y contradicciones, de la idolatría revolucionaria al impulso nacionalista. Basta con un repaso a los grandes nombres: Klopstock, Lessing, (+1781) que propuso una religión de la razón; Herder (+1803) que ya es un precursor del nacionalismo germánico; y sobre todo Goethe (1784-1832) y Schiller (1759-1805). Estos grandes nombres de la que hemos llamado transfiguración literaria y estética tienen una no menos genial correspondencia con los grandes nombres de la música llamada clásica por antonomasia pero que marca también una transición al romanticismo: Haydn (+1809) Mozart (+1791) Beethoven (+1827) que movieron al teólogo del siglo XX Karl Barth a hablar de «música de los ángeles» seguidos por Schubert (+1828) Schumann (+1856), el protestante influido por el catolicismo (que profesaron Mozart y Beethoven) y el católico Anton Bruckner (1824-1896). La idea, la expresión y la emoción religiosa están presentes en todos estos genios de la literatura y la música germánica en la gran transición decimonónica; que se corresponde en el campo del pensamiento con la floración y la recepción ilustrada de Kant y la eclosión idealista-romántica de los postkantianos Fichte, Schelling y Hegel. Junto a estos tres movimientos simultáneos e interconectados de la cultura en transición —el literario, el musical y el filosófico— se creó la historia científica moderna gracias a las realizaciones de Theodor Mommsen (1817-1903) precedido por Edward Gibbon, el historiador del Imperio romano que llena con su vida el siglo anterior; y Leopold von Ranke (1795-1876). En los cuatro movimientos de la cultura, que vamos también a esbozar en otras naciones, se notó intensamente la presencia católica y además la aproximación a la tradición y a la idea católica por la propia esencia nostálgica del romanticismo; que revalorizó por ejemplo el arte gótico de las grandes catedrales europeas, menospreciadas por el neoclasicismo helado y radical; y alumbró el retorno (al menos sentimental) a la religión y el respeto por el misterio. Es una lamentable paradoja que precisamente durante esa época la Iglesia católica se encerrase en un reducto defensivo y acomplexado frente a una cultura convulsa que se aproximaba profundamente a ella. Sin embargo, como apunta el historiador de la Iglesia y de la cultura, J. Lortz, los círculos de Maguncia, Dillingen y Münster (con la gran figura del obispo de Ratisbona, Sailer) supieron conectar bien con esos impulsos de la era romántica y volverse al estudio de la Escritura y de la patrística fuera de los estrechos bastiones de la apologética. Desgraciadamente la pervivencia anacrónica del Estado pontificio lastró para la Iglesia católica muchas posibilidades de sintonía con los nuevos tiempos; y otras nostalgias más peligrosas, las del paganismo germánico ancestral y las de un nuevo rebrote del gnosticismo se infiltraron en el movimiento nacionalista para enfrentarse en Alemania con la tradición romano-cristiana y embarcarse en el irracionalismo que desembocaría

fatalmente en la explosiva aberración primero marxista y luego hitleriana. La izquierda y la derecha de Hegel llevadas al despenadero⁶⁵.

ROMANTICISMO Y CRISTIANISMO EN FRANCIA E INGLATERRA: DE CHATEAUBRIAND A SHELLEY

El movimiento romántico surgió en Europa como una reacción contra las pautas congeladas del clasicismo y contra la dictadura racionalista de la primera Ilustración; por motivos históricos el romanticismo, rompedor de moldes, se convirtió en el movimiento cultural de la Restauración y alentó, naturalmente, al tradicionalismo religioso y literario. Este aspecto del movimiento romántico se impuso en Francia después de los traumas revolucionarios; enmarcó la doctrina del *despertar* y se aproximó, en virtud de esa misma reacción, al ultramontanismo. Sus grandes temas fueron la Legitimidad frente a la Revolución y la usurpación napoleónica; la defensa del Papado y de la tradición en que se funda la Iglesia; la descalificación de la Razón tiránica, que había conducido a tantas contradicciones y aberraciones contra la libertad y la fraternidad. El primero de sus grandes nombres es el de Chateaubriand, converso en 1802, que con su *Genio del Cristianismo* ofreció una difundida e influyente alternativa cultural a los excesos del racionalismo ilustrado. El saboyano Joseph de Maistre (1754-1821) causó un enorme impacto con su obra de 1819 *Du Pape*; defendió al absolutismo y la teocracia frente a los despenamientos de la Revolución. El conde Luis de Bonald (1854- 1840) se enfrentó en bloque contra el legado del siglo XVIII pero el autor más famoso de esta tendencia, junto con el ya citado abate Barruel, fue Felicité Robert de Lamennais (1782-1854) converso en 1804, devorador de toda la literatura y el pensamiento contemporáneo, sacerdote ultralegitimista en 1815, que conmovió a toda la opinión pública de Occidente con su obra de 1817 *Ensayo sobre la indiferencia en materia religiosa*, un alegato formidable contra el deísmo ilustrado cuyo éxito abrumador marcó la consagración del romanticismo religioso en Francia y por supuesto el abrupto final de los residuos del galicanismo. (Couvert, como hemos visto, señala resabios gnósticos en el tradicionalismo francés; pero hemos de referirlos a una gnosis parcial y por encima de todo cristiana). Convertido en dictador espiritual de la Restauración, Lamennais inventó el concepto de *acción católica* y desde 1822 aludió a la idea del catolicismo social. Agrupó a un notable equipo de pensamiento y opinión católica desde entonces pero, muy atento a las experiencias del liberalismo templado en el mundo anglosajón y a los valores del liberalismo una vez depurado de las aberraciones revolucionarias, inició una evolución interior que resultó una de las más espectaculares en la historia de la Iglesia y alcanzaría consecuencias resonantes algunos años después. El tradicionalismo católico de Francia tuvo seguidores muy influyentes en España; entre los que destacan el sacerdote Jaime Balmes y el célebre político Juan Donoso Cortés, comprensivos

⁶⁵ Cfr. K. D. Bracher, *La dictadura alemana*, Madrid, Alianza ed., 1973, I p. 46.

también con los aspectos positivos del liberalismo (del que procedía Donoso) y muy prestigiados, por la firmeza de sus convicciones, en toda Europa, como tal vez no ha sucedido con ningún otro intelectual español contemporáneo hasta José Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno.

Entre los escritores británicos de la primera mitad del siglo XIX, cuya influencia coexiste con la de los forjadores –ya citados– del liberalismo económico y político, conviene registrar dos grandes nombres, por completo divergentes: Edmund Burke y Percy Shelley. Burke, educado en el pre-liberalismo del partido whig, se transformó en el gran pensador del nuevo conservadurismo por su inmediata y profunda reacción ante los excesos de la Revolución francesa, proclamó su admiración por las tesis del abate Barruel y se inscribe en la línea Kant-Hegel para la restauración de los valores absolutos aunque no en el campo del pensamiento teórico sino de la doctrina política. Había comprendido las razones de la Revolución americana y se había opuesto a los intentos de la Corona para apretar su control del Parlamento. Aceptó la teoría de Locke sobre los equilibrios de la monarquía constitucional y definió a la tradición política como un sistema de convenciones consagrado por la costumbre. Propugnó la independencia del parlamento frente al mandato imperativo de sus electores. El estadista cabal no es un pragmático solamente; ha de poseer un sistema de ideas y ponerlas en práctica. No creyó Burke (las pruebas estaban a la vista) en el postulado revolucionario de la igualdad y manifestó una actitud poco reverente hacia el Estado, al que la Revolución había subvertido y destruido en el Continente. Desde una posición de protestantismo tolerante manifestó un hondo sentido religioso que reconoce un orden moral de origen divino y no se suma a la corriente, ya rutinaria, en su tiempo, de la secularización radical. Toda la Historia obedece misteriosamente a un plan divino. Las ideas de Burke, muy revalorizadas hoy ante el bicentenario de la Revolución francesa, fueron capitales para la construcción de un conservadurismo liberal, progresista y sin complejos ante el reconocimiento de la religión y el rechazo a la secularización. Se me ocurre que los líderes del nuevo centro-derecha español para los años noventa, ofuscados en su mariposeo entre los fantasmones del izquierdismo liberal, de Azaña para abajo, tendrían que empezar sus reflexiones por las ideas de Burke junto a las de su contemporáneo Jovellanos. Pero dudo que sepan quiénes son.

En el extremo opuesto se sitúa un gran poeta, Percy Bysshe Shelley (1792-1822) que no sólo es el más grande del romanticismo inglés sino que además se adscribe a la línea roussoniana de intelectuales con pretensiones de orientar a la humanidad con sus convicciones y de reconstruir la sociedad perdida en las convulsiones que siguieron a la primera Ilustración. Paul Johnson ha estudiado magistralmente este talante de Shelley. En su *Defence of poetry* de 1821 Shelley pretende además suplir el presunto fracaso de la religión como guía del hombre. Con su cultivada imagen de ángel adolescente y descuidado escribió su largo poema *The revolt of Islam* contra la opresión, por la libertad, como una forma de poesía política. De estirpe noble y rica fue miembro de la secta masónica de los iluminados y experimentó también una fascinación –contradictoria– por las conclusiones del abate Barruel. Ateo práctico y teórico, escandalizó a todo el mundo durante su paso por Eton y Oxford, de donde fue expulsado por su obra de 1811, *The necessi-*

ty of Atheism. Atacó a su padre, acusó de adúltera a su madre, trató de unirse incestuosamente a sus hermanas menores y como digno amigo de Byron se distinguió como ejemplo de promiscuidad en toda clase de relaciones sexuales. Destrozó a su esposa por su vida bohemia, extravagante y delictiva. Como Rousseau, se desinteresó de su hijo Charles; al suicidarse su primera esposa se defendió acusándola falsamente de prostituta. Tuvo siete hijos de tres madres; casi no extraña que su segunda esposa, Mary, concibiera al monstruoso Frankenstein durante una estancia de la pareja junto a Byron en el lago de Ginebra. Jamás se preocupó por sus hijos e incluso dejó morir a algunos por sus desatenciones. Pero semejante bestia humana jamás renunció a sus pretensiones orientadoras de la humanidad, cultivó principios socialistas e incluso comunistas por un impulso, según explicaba, de solidaridad que jamás aplicó a su familia y entre estafa y estafa (de las que fue promotor y víctima) se empeñó en una elevada tarea, la destrucción del catolicismo en Irlanda. Murió muy coherentemente arrojándose a una tempestad a bordo de un velero frágil en la costa de Italia. Su ejecutoria evoca indefectiblemente la imagen de un gnóstico integral apto para la época romántica. Los casos de Burke y Shelley muestran una diferencia esencial entre las tendencias y personalidades de la cultura en el siglo XIX; pero la Iglesia católica se acomplejó ante los ataques y no supo aprovechar las aproximaciones.

LAMENNAIS Y LA CONDENA DEL LIBERALISMO CATÓLICO

Este desfase de la Iglesia con la nueva realidad (que no era necesariamente negativa ni enemiga) se observa muy claramente en la evolución y la desgracia de Lamennais. La Revolución burguesa de 1830, fomentada por sectores de la alta finanza, destronó a los Borbones de Francia y entronizó a un rey liberal-radical y masón, Luis Felipe de Orleans, que sin embargo no se enfrentó a la Iglesia; propuso nada menos que a setenta y siete obispos, casi todos de la clase media, que dieron un excelente resultado pastoral, con lo que se atrajo a numerosos católicos y sacerdotes, sobre todo jóvenes, que desde entonces empezaron a conciliar liberalismo y catolicismo dentro de una nueva mística de la libertad ajena a los excesos de la gran Revolución de 1789, aunque la consideraban desde una óptica de leyenda dorada sin proponer por ello la crítica histórica que merecían tales excesos. Por otra parte los católicos de Bélgica, la nación de gran mayoría católica que había logrado su independencia precisamente en la revolución de 1830, reclamaban la libertad plena de la Iglesia para organizar la enseñanza en los seminarios; luego la plena libertad de enseñanza y la libertad de prensa para defender las ideas católicas ante la opinión pública. Entraron en conjunción los jóvenes católicos con los jóvenes liberales y surgió en la práctica el liberalismo católico precisamente para defender a la Iglesia en terrenos vitales como la enseñanza y la opinión. La experiencia de Bélgica, además de las buenas relaciones entre el liberalismo y la religión en los Estados Unidos y Gran Bretaña y las vinculaciones cristianas con que

evolucionaba el liberalismo humanista inglés y nacía, en Francia el socialismo utópico impresionaron a Lamennais y a su equipo que rompieron con el legitimismo borbónico e iniciaron una rápida evolución desde el ultramontanismo al liberalismo católico, visible ya en el libro que publicó Lamennais en 1829, *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise*. La Revolución de 1830 fue interpretada por Lamennais como una confirmación de sus nuevas posiciones y en ese mismo año fundó, con su equipo, en el que destacaban el dominico Lacordaire y el publicista Montalembert, el periódico *L'Avenir* cuyo lema era *Dios y la libertad*. Allí mitificaba Lamennais a las libertades de 1789 y recomendaba que la Iglesia se distanciara del Antiguo Régimen disfrazado entonces de Restauración. El brote del liberalismo católico ejerció un gran poder de atracción para la juventud europea ante la que Lamennais desplegó nuevos ideales como la unión de Europa, el desarme y el fomento del derecho a la autodeterminación de los pueblos, con expresa mención de Bélgica, Polonia e Irlanda. Poco a poco se fue inclinando al sufragio universal, al régimen republicano, a la democratización de la política e incluso a la separación de la Iglesia y el Estado. Pero defendió la vigencia del poder temporal del Papa en los Estados Pontificios. Otro publicista católico señero, Federico Ozanam, profesor de la Sorbona desde 1841, fundaba en 1833 *L'Univers*, portavoz igualmente de la modernización del catolicismo, donde brilló el gran polemista Louis Veuillot. Ozanam desplegaba un elevado sentido de la solidaridad social que le llevó a la fundación de las Conferencias de San Vicente de Paúl, una obra que se extendió muy pronto por todo el mundo católico y que perdura actualmente con gran pujanza y silenciosa eficacia cristiana.

Sin embargo el aferramiento de la Santa Sede al Antiguo Régimen por el terrible lastre de los Estados Pontificios y la estrecha vinculación con el absolutismo del Imperio austrohúngaro esterilizó este importante y positivo brote del liberalismo católico pese a que las tesis de Lamennais, todo un precursor, serían aceptadas plenamente por la Iglesia en épocas posteriores, cuando el Vaticano se liberase de su obsesión reaccionaria que le atenazaba a lo largo de todo el siglo XIX. Y es que el 4 de febrero de 1831, dos días después de la elección del Papa Gregorio XVI, se produjo la insurrección liberal-radical de Parma, Módena, Bolonia y cuatro quintas partes del territorio pontificio, con la decisiva colaboración de la secta secreta carbonaria. La insurrección fue aplastada por las tropas austriacas, firmes valedoras del poder temporal pontificio y como consecuencia surgió el movimiento liberal-radical y masónico de la Joven Italia credo por Mazzini bajo la bandera del principio de autodeterminación; una tesis inventada expresamente para el caso de Italia y que terminó por enunciarse así: Toda nación (definida por una lengua y una cultura) tiene derecho a constituirse en Estado independiente. Así surgió no sólo un irresistible movimiento en favor de la unidad de Italia sino la lucha contra el poder temporal del Papado que se conoció, durante todo el siglo XIX, como *cuestión romana*. El Papa, aliado de Austria contra sus propios súbditos rebeldes, se convirtió en prototipo del reaccionarismo; alentó a los carlistas españoles contra el régimen liberal patrocinado por la Reina Gobernadora María Cristina, viuda de Fernando VII desde la muerte del ultrarreaccionario monarca en 1833.

Esta desdichada implicación política italiana llevó fatalmente a Gregorio XVI al choque frontal contra el liberalismo católico. Roma, y sus católicos más adictos

en Europa, encabezados por los jesuítas, simplificaron la idea del liberalismo; no había para ellos más liberalismo que el anticatólico, masónico y enemigo de la Santa Sede. Lamennais, en función de crítico universal de la sociedad, aceptaba la nueva monarquía liberal-censitaria del rey Luis Felipe, pero se enfrentaba con él al defender para la Iglesia la libertad plena de enseñanza; atacaba los residuos de galicanismo y las fidelidades legitimistas en el episcopado hasta la renovación patrocinada por el que se quiso llamar «rey de los franceses»; y provocó una profunda división en el clero de Francia. En noviembre de 1831 *L' Avenir* suspendió temporalmente su publicación por el descenso de suscripciones y Lamennais, con Lacordaire y Montalembert, viajaron a Roma como «peregrinos de Dios y de la libertad». Allí se enfrentaron con los jesuitas, paladines del ultramontanismo y advirtieron la hostilidad que manifestaban contra ellos casi todas las Cortes de Europa, sobre todo la Rusia autocrática y el Austria de Metternich. La acogida de la Santa Sede fue helada y tuvieron que regresar sin respuesta. Pero esa respuesta se les vino encima como un alud el 15 de agosto de 1832 con la encíclica *Mirari vos* que equivalía a una descalificación total del liberalismo incluso en su versión católica. «Esa falsa y absurda máxima –decía el Papa– o más bien delirio, de que la libertad de conciencia debe ser reconocida y garantizada a cada uno....». La libertad de prensa se calificaba como «esa exacerbada libertad que nunca se podrá detestar suficientemente». Fustigaba el Papa a la «Revolución que ataca a los soberanos». La encíclica identificaba así a la Iglesia con el Antiguo Régimen redivivo y condenaba frontalmente la doctrina de la soberanía popular. Lamennais, moralmente hundido, aceptó la encíclica y renunció a la publicación de su periódico. *Eppur si muove*; lo que no pudo es renunciar a sus ideas.

Lanzado por su pendiente reaccionaria, Gregorio XVI dirigió en junio de 1832 a los obispos de Polonia un Breve en el que condenaba el levantamiento nacional por revolucionario y justificaba la brutal represión del zar de Rusia. El 11 de diciembre de 1833 Lamennais volvió a someterse ante las nuevas y humillantes exigencias de Roma pero (muy comprensiblemente) dejó paso a la expresión de sus dudas sobre la Iglesia católica que se permitía tales incomprendiones. Y con toda razón interpretó que el Papa mezclaba religión y política y que obraba así para obtener apoyos políticos contra la insurrección latente del Estado pontificio. En abril de 1834 publicó Lamennais *Paroles d' un croyant*, serie de poemas en prosa que elogiaban cuanto condenaba la *Mirari vos*. Reaccionó la Santa Sede con la nueva encíclica de 21 de junio de 1834, *Singulari nos* en que se condenaban de forma total y expresa las posiciones de Lamennais sobre todo por intentar apoyarse en la Biblia. Entre 1835 y 1836 (insisto; comprensiblemente) Lamennais dejó de creer en la Iglesia. Publicó en noviembre de 1836 *Affaires de Rome* donde abandonó «el cristianismo del pontificado» por el «cristianismo del género humano». Cayó en el deísmo; su fe en Dios había sido demasiado profunda para arrancársela del todo ante las arbitrariedades reaccionarias de su vicario. Vivió aislado en París porque la izquierda le consideraba demasiado religioso y la derecha simplemente un renegado y un proscrito. Intentó una actividad política en el año clave de 1848, la nueva oleada revolucionaria que él había anticipado proféticamente y murió trágicamente, abandonado de todos, en 1854. Sus adeptos se sometieron a la Iglesia que mucho tiempo después aceptó la doctrina del liberalismo católico, primero con

tolerancia, luego con entusiasmo que resulta, desde nuestra perspectiva, un tanto cínico. Por eso la Iglesia debe aún a Lamennais un homenaje de reparación con tantas o mayores razones como las que han inspirado al Papa actual —un polaco de la Resistencia contra una nueva autocracia rusa— el homenaje a otro precursor incomprendido, Galileo. No era la primera vez, ni sería la última, que un espléndido pensador y anticipador católico cayese apuñalado por la espalda desde la ortodoxia anacrónica y prepotente.

EL IDEALISMO ROMÁNTICO ALEMÁN: LA APOTEOSIS DE HEGEL

Venimos hablando en la historia del siglo XIX de varias «revoluciones» de signo liberal-radical y burgués; que suelen conocerse por sus fechas, la de 1830, la de 1848. Se trata de ecos, o como se dice en física elemental, de «armónicos» o resonancias más o menos unívocas de la Revolución francesa de 1789, o «Gran Revolución» cuya etiqueta de «liberal» me parece, como he tratado de mostrar varias veces, una simplificación inaceptable e inducida por la propaganda y la deformación histórica. Después de 1848 brotarán, con carácter anacrónico, otras revoluciones liberales-radicales, pero ya con carácter local, no universal; las de México en los siglos XIX y XX, las de España en 1868 y 1931, las innumerables en otras naciones de Iberoamérica, donde la «revolución» parece ser la regla y no la excepción. Pero después de 1848 la primera Gran Revolución de alcance mundial que registra la Historia, aunque inicialmente estalló «en un sólo país» según frase de sus propios doctrinarios fue la revolución soviética, es decir marxista-leninista de 1917, anticipada en la propia Rusia en 1905 y, como antecedente más remoto, en la Comuna de París de 1871. Se trata ya de un nuevo tipo de revolución que trata de vincularse en ciertos aspectos a la Revolución francesa pero que ya no es una revolución liberal sino teóricamente proletaria, antiburguesa; una revolución marxista, es decir pautada según los análisis de Carlos Marx que había estudiado a fondo la Revolución francesa y las revoluciones liberales del siglo XIX y que había aplicado a su teoría revolucionaria un método dialéctico inspirado en el propuesto por Hegel. Por lo tanto, como el objeto de este libro se centra en estudiar la confrontación entre la Iglesia y la Revolución, tanto liberal como, sobre todo, marxista, se hace preciso analizar la aportación de Hegel a la evolución del pensamiento moderno, porque, según convienen todos los comentaristas, Hegel es uno de los grandes artífices de la Modernidad tal como se comprende en nuestro tiempo.

Mientras la Iglesia católica, por la implicación política de la Santa Sede gregoriana, se enzarzaba en la defensa política de los Estados Pontificios y se empantaba en la cuestión romana, el romanticismo postkantiano de cuya vertiente literaria y artística ya hemos insinuado algunos trazos, aparecía en el campo universal del pensamiento gracias a la tríada de los grandes maestros del idealismo trascendental, Fichte, Schelling y Hegel, que combinan el nuevo culto filosófico (ellos lo

creían total) a un nuevo Absoluto con una intensa llamada al nacionalismo germánico o mejor pangermánico. Los tres grandes maestros se dejaron llevar primeramente por la fascinación de la Revolución francesa y la figura de Napoleón; al fin y al cabo se sentían herederos de la primera Ilustración cuando estaban forjando la trama de la segunda. Kant no desmintió nunca su fe en la Gran Revolución y en su prolongación napoleónica; tuvo la suerte de morir antes de contemplar la hecatombe. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) discípulo de Kant, entró en los círculos románticos de Berlín y lanzó en 1807/1808 el evangelio del nacionalismo germánico en sus *Discursos a la nación alemana* después de la victoria napoleónica de 1806 que había humillado a Prusia en la batalla de Jena.

En su sistema de pensamiento Fichte parte de Kant; el Yo es el fundamento de su sistema; el Yo lo es todo. Pero ni por su exaltación del Yo ni por su intento de profundización en la moralidad kantiana de razón práctica ha pasado Fichte a la gran Historia sino por su desencanto revolucionario. Había cantado a la Revolución en 1789 como «la tercera etapa, tras Jesucristo y Lutero, en el camino de la emancipación de la Humanidad»; y ahora, cuando Napoleón triunfaba y su tiranía se cebaba en toda Europa y especialmente en el pueblo alemán sometido, Fichte trataba de despertar a ese pueblo designándole como *Urvolk*, el Pueblo Originario, una alarmante teoría que iba a alcanzar en el siglo XX, alimentada por el orgullo germánico, graves desviaciones y peligros para los pueblos menos originarios. El descarado viraje de Fichte puede servir como aleccionador ejemplo para las pretensiones orientadoras de los grandes intelectuales modernos.

Friedrich Wilhelm Schelling, segundo maestro de la triada idealista, cultivó la estética, la religión y la historia y participó también en la vida de los círculos románticos berlineses. Inicialmente se inspiró en la ciencia moderna para inclinarse al culto de lo Absoluto propio de la escuela idealista. En la sucesión de sus cuatro sistemas de pensamiento global puso en relación a la Naturaleza y el Espíritu, que al identificarse desembocan en una concepción panteísta. Renunció a esa identidad en su tercer sistema, para establecer que la realidad consiste en una evolución de la naturaleza inorgánica a orgánica y de ésta al espíritu cuya forma suprema es la libertad humana. En el cuarto sistema Schelling se aproximó a la religión positiva y propuso una metafísica teísta que le acercó al cristianismo genérico. Y es que de Kant a Hegel la gran escuela idealista alemana no es formalmente anticristiana; concede un alto valor a lo religioso, aunque busca al nuevo Absoluto fuera de la realidad, como creación de la mente humana.

Hemos llegado, pues, a Hegel. Ante su colosal despliegue filosófico ya no nos sentimos en las vísperas de nuestro tiempo sino ante uno de los grandes configuradores de nuestro tiempo. Jürgen Habermas, el epígono actual de la escuela neomarxista de Frankfurt, sostiene que «Hegel abrió el discurso de la Modernidad» y que con su método, que califica como «dialéctica de la Ilustración» Hegel es nada menos que el último filósofo y el primer revolucionario⁶⁶. Aunque poco después de afirmar que Hegel ve en Kant el punto focal de esa Modernidad.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart 1770, Berlín 1831) nacido en una familia burguesa protestante, se extasió, como era de rigor entre los alemanes de

⁶⁶ J. Habermas, *El discurso...* op. cit. p. 69.

espíritu abierto y tradición ilustrada, con la Revolución francesa y adoró a **Napoleón Bonaparte** cuya victoria en Jena contra su propia patria alemana le pareció algo tan asombroso, admirable y definitivo que consideró a esa jornada como «el final de la Historia», frasecita absurda que ha provocado en nuestros días un fenomenal alboroto cuando un lector indirecto de Hegel, Francis Fukuyama, la ha pretendido aplicar al hundimiento del régimen comunista de la URSS en 1989, con criterio tan infundado y apresurado como el de Hegel, quien rectificó muy pronto; porque en 1818, tras el desastre de Napoleón, en plena época de la Restauración, cuando fue llamado por el Estado prusiano, —el vencido de Jena— a una cátedra de Berlín, exaltó a Prusia como «el pueblo unido con su príncipe para acabar con una tiranía extranjera y bárbara». Son famosos en la pequeña historia los virajes abruptos de la posición hegeliana al compás de las nuevas situaciones políticas; es una especie de Talleyrand de la filosofía. Recuérdese que otra de sus frases en la resaca de Jena fue exclamar ante el tirano extranjero y bárbaro: «He visto al Emperador, alma del mundo» lo cual aconseja cierto escepticismo cuando consideramos las teorías de Hegel sobre el alma del mundo.

Intellectual racional puro, como le ve García Morente (pese a esos pequeños deslices de su razón práctica) Hegel se extasía ante el Absoluto y la Razón, que es una potencia dinámica en perpetuo movimiento y cambio; Hegel es el último de los grandes discípulos de Heráclito, frente al inmovilismo de Parménides. Su método dialéctico, clave de la evolución de la realidad en el espíritu hacia el Absoluto y en su seno, consiste en que a una posición (etimológicamente, tesis) sigue necesariamente una contraposición (antítesis) cuya conjunción-choque genera la síntesis, que es a su vez tesis para un nuevo desarrollo dialéctico. Razón y realidad se interpenetran: todo lo racional es real y todo lo real es racional; es el idealismo absoluto. La lógica es la evolución dialéctica de la razón.

En la *Fenomenología del espíritu* (1807) —que según la interpretación de Kojève está escrita bajo el impacto napoleónico y es un panegírico de Napoleón— parte Hegel del concepto de ciencia (del que pronto se despegó hacia la consideración del Absoluto) para subrayar que el conocimiento no es la representación de algo exterior sino parte integrante del objeto; el conocimiento es una marcha hacia el Absoluto a través de la dialéctica sujeto-objeto. El primer movimiento es la captación sensible; que no tiene sentido si no se universaliza en el aquí y ahora. Los movimientos siguientes son la percepción y el entendimiento. Pero la razón no se detiene en la conciencia individual; al relacionarse con la Historia se hace espíritu y recorre varias fases de dependencia (Hegel no se preocupa por la historia científica de los hechos, los testimonios y los documentos; busca un fundamento profundo al devenir histórico en la evolución hacia el Absoluto) hasta el descubrimiento de la vida interior por el cristianismo; que en sus negaciones internas alcanzará la superación y el triunfo final. El espíritu entra en sí mismo por la religión. El final es la conciliación del dogma cristiano con la filosofía y el pleno encuentro del espíritu absoluto consigo mismo.

Sólo el espíritu es real. El espíritu no es una realidad superior sino la esencia, lo que es. El espíritu es la conciencia de la realidad. No parte del saber absoluto: conduce a él. Habermas hace bien en citar la nueva aproximación del pensamiento hegeliano a la religión tras detectar Hegel la quiebra entre Ilustración y religión:

«La orgullosa cultura de la reflexión que caracteriza a la Ilustración ha roto con la religión;... el desprestigio de la religión conduce a una escisión entre fe y saber que la Ilustración no es capaz de superar con sus propias fuerzas. De ahí que ésta se presente en la *Fenomenología del espíritu* como título del mundo del espíritu extrañado de sí mismo»⁶⁷.

Así conciliaba Hegel su profunda fe cristiana con su dialéctica del espíritu absoluto. En las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1821) nos ofrecerá su concepción del Estado. El espíritu objetivo es individuo, en marcha hacia la independencia y la libertad. A través de la sensación y el sentimiento el espíritu subjetivo llega a su conciencia, al entendimiento y a la razón. Libertado el espíritu subjetivo, se realiza como espíritu objetivo en el Derecho, en la moralidad y en la eticidad.

El Derecho es el grado inferior en la realización del espíritu objetivo; y afecta sólo a la periferia de la moralidad. La moralidad agrega a la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia. La eticidad salta a lo universal; la familia, la sociedad, el Estado. El Estado es la síntesis entre la exterioridad legal y la subjetividad moral. El Estado es la forma más elevada de la ética objetiva; es la síntesis de la familia y la sociedad civil; el punto de reposo del espíritu objetivo. El Estado es la manifestación de la divinidad en el mundo (Hegel había tal vez intuído esta divinización del Estado en su idolatría napoleónica; ahora transfiere la idolatría al Estado prusiano). Pero el Estado no es el poder arbitrario de un individuo sino que ese individuo representa al Volkgeist, el Espíritu del Pueblo. La filosofía de la historia estudia la evolución de las formas orientales de la dominación hasta la culminación de la Historia en el mundo germánico. La Historia es la culminación del espíritu objetivo, dirá Hegel en su obra póstuma *Filosofía de la Historia*. La síntesis del espíritu subjetivo y objetivo es el espíritu absoluto que se despliega en la intuición de sí mismo como religión; y en el conocimiento absoluto de sí mismo como filosofía.

En su divinización del Estado sobre la intuición del nacionalismo prusiano Hegel ha sembrado, como puede advertirse en el anterior resumen, la idea del Estado Total, que un día saltará de la burocracia militarista prusiana al Estado totalitario; del segundo al tercer Reich. Lo hemos de considerar después. Pero digamos de momento que la filosofía de Hegel es la síntesis de la filosofía liberal del Estado; que su racionalización absoluta de la religión caerá como castillo de naipes cuando el discípulo de Hegel, Carlos Marx, sustituya al espíritu por la materia en la identificación del Absoluto; y que con su fabulosa construcción dialéctica, basada pretendidamente en la razón, en la ciencia y en la Historia, Hegel provocará el estallido de la filosofía irracional, se alejará irremisiblemente de la ciencia (que además dejará pronto de ser absoluta, contra lo que él suponía) y por supuesto de la Historia, que mantiene un contacto real con la realidad, y no es redundancia, mucho más intenso que el intentado por el idealismo en un ambiente fantasmagórico. «El idealismo filosófico –sentencia quien mejor le ha estudiado entre nosotros, García Morente– es ya hoy en el mundo un postulado caduco y superado». Porque la ontología no se agota en la teoría del conocimiento sino que exige un salto a la realidad sin perderse en las brumas movedizas de lo trascendental. «Hay

⁶⁷ Habermas, op. cit. p. 33

que construir —concluye Morente— una nueva ontología realista sobre las ruinas del idealismo»⁶⁸. Ya vemos, por tanto, a qué grado de anacronismo se ha reducido desde nuestra perspectiva, el que según Habermas (con demasiada grandilocuencia y muchísimo retraso sobre el tiempo filosófico real) se ha definido como introito a la Modernidad. Que en todo caso, dígase en honor a Hegel, es un intento desesperado de reconciliar, en la segunda Ilustración, el nexo roto entre la fe cristiana y la cultura. Roto por un sector del pensamiento moderno, no por todo él ni por lo mejor de él, como venimos mostrando en este libro.

El profesor Augusto del Noce llama a Hegel «verdadero arquitecto de la gnosis moderna» porque en el fondo reduce el cristianismo a filosofía, al plano cultural de un «sistema de valores»⁶⁹. Creo que al formular tan fundada acusación el gran pensador italiano tenía presente que la reconciliación hegeliana de cristianismo y cultura ilustrada se relegaba a la realidad idealista, al ámbito trascendental, es decir al deísmo de creación humana, enteramente ajeno a la concepción metafísica de la divinidad. Y todo para desembocar en la síntesis suprema del Estado germánico hegeliano, que en teoría y en la práctica es el auténtico absoluto en quien confluyen la razón, la historia, y la propia religión. Primero Bismarck y luego Hitler tenían ya una excelente base para apoyar su persecución a la Iglesia católica. Al aceptar la calificación de Hegel como gnóstico no estoy asumiendo una continuidad conspiratoria e institucional de la gnosis. Pero la relegación de Dios a las oscuridades de lo incognoscible, una convicción que Hegel hereda directamente de Kant, es claramente de signo gnóstico. Con Dios virtualmente fuera de la realidad racional el hombre se afianza como centro y razón de toda esa realidad. La Modernidad así definida tiene, en Hegel como en Kant, una componente gnóstica que no cabe negar si queremos llamar a las cosas por su nombre.

LAS DOS CORRIENTES DEL HEGELIANISMO

La historia del pensamiento, como había sucedido con Descartes, puede dividirse en antes y después de Hegel. Casi todo, desde la muerte de Hegel, proviene de Hegel. Primero por la profunda e inmediata división entre derecha e izquierda hegeliana; segundo porque las dos grandes corrientes de pensamiento occidental fuera del hegelianismo —el positivismo y el irracionalismo, que se prolongó en el existencialismo— se pueden considerar, fuera de metáfora, lo mismo que los diversos brotes del neorrealismo— como reacciones contra el idealismo de Hegel. Conviene matizar un poco este esquema.

Como ha indicado en su espléndido *Diccionario de Filosofía* (a quien tantas orientaciones deben los epígrafes histórico-filosóficos de este libro) el profesor Ferrater Mora, la demoledora *Vida de Jesús* del hegeliano D.F. Strauss (1855) dividió irreversiblemente al hegelianismo en derecha, que insistirá en el contenido, e

⁶⁸ J. García Morente y J. Zaragüeta, op. cit., p. 148 s.

⁶⁹ Cfr. *30 Días*, 52 (1992) 55.

izquierda, que repudiará la sustancia de ese contenido y cambiará radicalmente el método, aun manteniendo su carcasa y sus formas. En la derecha hegeliana son menos importantes los nombres concretos citados por Habermas, entre otros, como los de Rosenkranz y Oppenheim; lo que realmente interesa es la impronta de Hegel (sobre todo en su teoría del Estado) en la sacralización del Estado prusiano alrededor del cual se articuló el movimiento pangermanista del Norte y, después de la victoria bismarckiana contra Francia en 1870, el Segundo Reich, cuyo nombre era ya un desafío al Primer Imperio, el imperio católico que subsistía en la Monarquía multinacional de los Habsburgo. Pese a las concepciones jurídico-políticas del Estado de Derecho, que muchas veces no son más que racionalizaciones de impulsos burocráticos, Bracher ha señalado adecuadamente la influencia hegeliana en los politólogos conservadores; y no se olvide que el nacionalismo alemán del siglo XIX fue de signo oligárquico y conservador, no como el italiano, de signo liberal-radical y revolucionario. «El Estado –dice Bracher– no era un simple medio para el fomento del bienestar general sino un fin en sí mismo; y la idea de comunidad y del Estado, tan particularmente alemana, ocupaba una posición central en esa convicción, que no sólo compartía Hegel sino también Ranke y sus discípulos»⁷⁰. El desencanto por las frustraciones de la revolución liberal de 1848 llevó a los alemanes, según el mismo autor, «a una concepción del Estado semejante a un poder ordenador, suprasocial, que garantizaba la unidad y el funcionamiento», una frase que trae fuertes resonancias de Hobbes. Incluso fuera del hegelianismo estricto, la influencia de Hegel alcanzó a todo el pensamiento posterior que pueda considerarse en alguna medida conservador; por ejemplo el de Max Weber. Juan Valera, el gran español observador de Europa desde dentro, (Valera fue un acrisolado liberal) consideraba a Hegel como el mayor genio del pensamiento universal después de Platón. Y Habermas, desde una orilla hegeliana opuesta (la izquierda hegeliana en descomposición, aunque Habermas no se daba cuenta) cree que «de Hegel parte una línea de pensamiento político que a través de Carl Schmitt conduce a aquellos constitucionalistas que mirando retrospectivamente la ingobernabilidad de la República de Weimar creyeron un deber justificar al Estado totalitario»⁷¹. Hegel, fascinado por el totalitarismo napoleónico, alcanzó con su influjo, a través de la divinización del Estado, a la génesis (o al menos la justificación solemne) del totalitarismo del siglo XX. El problema exegético sigue planteado pero no nos ofrece duda la vinculación hegeliana del fascismo –Mussolini la reconoció de manera expresa– y también del nacionalsocialismo alemán. El totalitarismo soviético y el chino se derivaron también de la misma fuente, pero por la izquierda y a través de Carlos Marx.

LA IZQUIERDA HEGELIANA: MARX, LA RELIGIÓN Y LA REVOLUCIÓN

Porque si la derecha hegeliana desembocó trágicamente en el fascismo y el nazismo, la izquierda hegeliana degeneró en el marxismo a través del ateísmo mili-

⁷⁰ Bracher, op. cit.

⁷¹ Habermas. op. cit.

tante. La importancia decisiva que el marxismo y su confrontación con la Iglesia católica va a alcanzar como problema de fondo en los capítulos centrales de este libro justifica que consideremos las relaciones antitéticas de marxismo y religión con cierto detenimiento. Ya lo hice en mi libro *Jesuitas, Iglesia y marxismo* publicado en 1986 (con el anticipo de dos extensos artículos que aparecieron en ABC de Madrid durante la Semana Santa de 1985 y provocaron la saludable polémica que yo esperaba) ante la realidad concreta de España e Iberoamérica y cuando el marxismo-leninismo se esforzaba frenéticamente en sobrevivir mediante su gran ofensiva estratégica en América; mis trabajos de entonces respondían a un proyecto muy anterior que me encargó Rafael Borrás para Editorial Planeta bajo el título *El marxismo, qué es y por qué no sirve* y en ese libro de 1986 se daba cumplida respuesta a esas dos preguntas, con rasgos muy concretos y documentación de primera mano, casi cuatro años antes de la caída del Muro de Berlín, al que otros observadores españoles auguraban por entonces la permanencia de un milenio. Ahora vuelvo sobre el problema tras el hundimiento estrepitoso del marxismo en su fortaleza primordial, la Unión Soviética; y con vistas al sugestivo análisis del mejor biógrafo de Marx (católico y ex-jesuita por cierto), profesor David MacLellan en *Marxism and Religion*⁷².

Acabamos de ver cómo la izquierda hegeliana, de la que participó Marx en primera fila y con todo entusiasmo, se formó hacia 1835 al publicarse la *Vida de Jesús* de Strauss, que es, en pocas palabras, una vida atea de Cristo. Los hegelianos de izquierda tomaron como principal inspirador para su crítica anti-religiosa, en la que veían, como dijo Marx, «el presupuesto de toda crítica» a Ludwig Feuerbach, y al descartar al cristianismo, concreción religiosa del Espíritu Absoluto hegeliano, Marx descartó, por supuesto, a cualquier otra manifestación religiosa.

Frente a las torpes interpretaciones edulcoradas de algunos marxistas cristianos en nuestro tiempo, como el exdominico Reyes Mate, el teólogo seglar Enrique Miret Magdalena y gran parte de la caterva liberacionista, el profesor MacLellan acepta la interpretación literal y rotunda del ateísmo de Marx como clave para todo el sistema marxista; así lo hizo el propio Marx aunque lo disimulen algunos intérpretes cristianoides que pretenden ser más marxistas que Marx. El cual se había formado en el deísmo de la primera Ilustración, muy viva entre las familias cultas de su ciudad renana y natal de Tréveris. Cuando ya en Berlín, donde reinaba el recuerdo póstumo de Hegel, advirtió Marx que Hegel había aceptado la religión, pero subordinándola a la captación intelectual del Espíritu Absoluto, la fe del joven hegeliano se desmoronó y ese vacío le impulsó a bucear afanosamente en un Absoluto sustitutorio que, al eliminar la religión, ofreciera un recambio al Espíritu Absoluto. En el círculo de Marx, la izquierda hegeliana, los especialistas en la Biblia, Bauer y Strauss, consideraban al Nuevo Testamento como un conglomerado mitológico urdido por los discípulos de Jesús y Marx aceptó acriticamente tal conclusión. Su tesis de 1841 versaba sobre el ateísmo según Epicuro y se espejaba en la figura del enemigo y rival de los dioses, Prometeo, que se atribuyó la misión de traer la luz y el calor del fuego a los hombres. En *La cuestión judía* de 1844 Marx está ya convencido de que «la religión no tiene contenido y vive de la tierra, no del cielo».

⁷² Londres, Macmillan, 1987

En su segundo artículo de los *Anales francoalemanes* de 1843, dedicado a la crítica de la filosofía hegeliana del Derecho, Marx introdujo su famosa descripción de la religión como opio del pueblo (cuando el imperialismo británico adormecía a China entera con las guerras del opio) y máximo factor alienante del hombre. Es una interpretación puramente negativa de la religión y una propuesta activa para eliminarla. Luego va más allá y en los inmediatos *Manuscritos* políticos y económicos considera que el ateísmo no es necesario ni como negación; el hombre existe sin necesidad de esa negación. Continúan, y convendría que lo tuviesen en cuenta quienes tanto insisten en la distinción entre el joven Marx y el Marx maduro, las reflexiones sobre la religión en las obras de madurez, En *La ideología alemana* la religión es simplemente una forma de ideología, es decir, una parte de la superestructura que encubre a la realidad profunda. Se opuso Marx con firmeza y acritud a la aproximación entre cristianismo y socialismo que cundía por Europa en los años cuarenta del siglo XIX y cambió el lema cristiano de la Liga de los Justos («Todos los hombres son hermanos») por el revolucionario e internacionalista «Proletarios de todos los países, uníos». Atacó Marx a Kriege «que está predicando en nombre del comunismo la vieja fantasía de la religión que es la antítesis del comunismo». En el Manifiesto Comunista de 1848 fustigó Marx al «socialismo clerical» y volcó toda su demagogia anticristiana.

Después de la revolución de 1848, que se le escapó y se adelantó al citado Manifiesto comunista escrito para ella, que no pasó de revolución radical burguesa, Marx, instalado ya en Londres, mantuvo su perspectiva contra la religión. En *El Capital* pronostica la desaparición de la religión al advenimiento del comunismo; no podía imaginar entonces que siglo y medio después iba a suceder exactamente lo contrario. Marx escamoteó al Espíritu Absoluto de Hegel para sustituirlo por la Materia en evolución; por eso la doctrina marxista atea es esencialmente materialista. Ese materialismo dinámico –dialéctico, mejor– avanza en la realidad histórica a través de la triada hegeliana de tesis, antítesis y síntesis, con el movimiento doblemente conflictivo de las relaciones de producción y la lucha de clases como motores de la historia objetiva y claves para la interpretación historiográfica de la evolución social y colectiva de la Humanidad, donde el hombre individual del Renacimiento y la Ilustración se ha transformado en el hombre social, el hombre-masa. Todo lo demás, el Derecho, la Religión....queda relegado a la periferia de la realidad, (la «superestructura») como emanación y justificación de aquellas realidades supremas. La clave de la ortodoxia marxista consiste en que el materialismo histórico es ciencia en el mismo sentido que la ciencia físicoquímica de cuño newtoniano; la Ciencia Absoluta que se derrumbaría estrepitosamente a los pocos años de la muerte de Marx en 1883. La física era, para Marx, materialista y de alcance universal; todo podía en último término reducirse a las leyes de la física materialista y determinista. La psicología, las leyes de la mente y por supuesto los mecanismos de la religión podrían reducirse a formulaciones y explicaciones materialistas.

Realmente Marx estudió muy poco a la religión; sabía muy poco sobre las diversas confesiones cristianas, se guiaba por prejuicios ocasionales al opinar sobre las Escrituras, odiaba, como tantos judíos del siglo XIX, al judaísmo del que provenía a través de incontables generaciones. El ateísmo y el odio a la religión

por parte de Marx, que en algún momento se muestra como un poseoso, se refieren a las imágenes superficiales y falsas que se había forjado arbitrariamente del hecho religioso a través de algunas manifestaciones concretas y decepcionantes del pietismo protestante y tal vez de la actitud refractaria de la Iglesia católica hacia la cultura en el siglo XIX. Antes que los cristianos liberacionistas, los revisionistas del marxismo al principio del siglo XX propusieron una relectura del marxismo como ciencia de la sociedad, e introdujeron una cuña neokantiana dentro del marxismo ortodoxo para subrayar valores propios del hombre entre los que cabría la religión por vía de razón práctica. Es un enfoque muy interesante pero nada tiene que ver con el marxismo auténtico y originario, el marxismo de Marx.

El *alter ego* de Marx, Friedrich Engels, estudió la religión más y mejor que Marx; y escribió abundantemente sobre ella. Al fin de su vida retornó incluso al interés personal por la religión que había cultivado en su juventud: el luteranismo pietista que estimulaba la relación personal con Dios. Se había convertido al ateísmo militante después de leer la *Vida de Jesús* de Strauss y abrazó luego el hegelianismo de izquierda. Para Engels el cristianismo era el resumen de todas las religiones; se basó en la doctrina de Bauer para discurrir sobre las raíces judaicas y gnósticas del cristianismo, sin advertir que, por su identificación primero con Hegel y luego con Marx, estaba contribuyendo a crear una nueva forma de gnosticismo especialmente agresivo contra el cristianismo. No intentó un análisis de clases sobre las formas primitivas del cristianismo. En sus escritos se observan vacíos lamentables; desconoce el cristianismo vital de la Edad Media y analiza muy insuficientemente la relación, es decir la antítesis de Lutero con la rebelión campesina de su tiempo. Consideró al calvinismo exclusivamente como una forma religiosa de revolución burguesa. Interpreta muy superficialmente el enconamiento anti-religioso de la Revolución francesa y no advierte el despertar religioso de la Restauración. Parece convencido de que la Revolución francesa ha terminado para siempre con la religión organizada. Para Marx la religión estaba destinada a desaparecer con el advenimiento del comunismo; para Engels con el avance de la Ciencia. No consiguió intuir que sería precisamente el materialismo dialéctico, principal contribución de Engels, fundado en Marx, al materialismo histórico, lo que se disolvería con el progreso de la ciencia porque ese materialismo dialéctico no se tiene de pie ante una consideración científica moderna, aun de tipo elemental. En su tantas veces citada y recomendada obra sobre la entidad real de los intelectuales modernos, Paul Johnson aduce un impresionante catálogo sobre las mentiras, las profecías fallidas y las resonancias satánicas de Carlos Marx, que resultarían aquí muy sabrosas pero que desgraciadamente consumirían un espacio del que no dispongo más que para la alusión y la adhesión. Es particularmente sugestiva la reseña de Johnson sobre la destrucción de las conclusiones de *El Capital* a través del implacable análisis de Henders y Chalner en 1958, cuando faltaban aún más de treinta años para el hundimiento teórico y práctico del marxismo⁷³.

Hay quien se empeña en seguir afirmando que el marxismo no ha sido refutado; ese tal lo ignora todo sobre la quiebra de la Ciencia Absoluta, que indujo fatalmente la quiebra del marxismo, una doctrina edificada sobre los presuntos cimientos de la Ciencia Absoluta. Esa es la principal «refutación» del marxismo; simple-

⁷³ P. Johnson, op. cit., p. 52 s.

mente no sirve, es un anacronismo cuya distorsión y antítesis con la ciencia renovada se va acrecentando a lo largo de todo el siglo XX. Hoy, al borde del año 2.000, repasamos las tesis principales del marxismo con la misma conmiseración que pudiéramos dedicar a un repaso en profundidad de la teoría aristotélica sobre los cuatro elementos como base de una cosmología.

Sin embargo para sus contemporáneos y las tres o cuatro generaciones siguientes, incluida la Iglesia católica, Marx, con quien Engels se identificó hasta el punto que resulta muy difícil distinguir las contribuciones de uno y otro al marxismo, fue considerado, más que como un teórico, como un temible revolucionario capaz de arrasar a la religión y al orden establecido. Porque además de proponer una teoría fundada en el ateísmo y alzada sobre una orgullosa pretensión infalible de carácter científico («socialismo científico» llamó Marx al suyo) Marx trató de articular y dirigir una «praxis» revolucionaria, una nueva forma de Revolución. A la Revolución liberal y burguesa que había estudiado interesadamente, Marx quiso sobreponer la Revolución obrera, cuyo programa se resumía en la implantación de la dictadura del proletariado a través de la lucha de clases. No se quedó en un programa. El marxismo como praxis se desplegó históricamente en las tres Internacionales. La primera, la Asociación Internacional de los Trabajadores en cuya fundación (Londres 1864) Marx tomó parte muy activa, fue determinante en el estallido revolucionario y masónico que conocemos como Comuna de París en 1871; luego la Primera Internacional se dividió en una minoría autoritaria (Marx) y una mayoría libertaria (Bakunin) de la que se derivaron todos los movimientos anarquistas contemporáneos al margen de Marx y del marxismo. Con los restos autoritarios y marxistas de la Primera Internacional, reorganizados en partidos nacionales, Engels fundó poco después de la muerte de Marx la Segunda Internacional o Internacional Socialista de la que nos ocuparemos en su momento. Por fin, fracasada la Segunda Internacional en sus esfuerzos para evitar mediante la solidaridad obrera la guerra mundial de 1914, Lenin, jefe del partido socialista bolchevique de Rusia, fundó en 1919 la Tercera Internacional o Internacional Comunista, el movimiento marxista y comunista del siglo XX, del que se desgajó León Trotski con su Cuarta Internacional. En cuanto al odio ateo y constitutivo contra la Iglesia las cuatro Internacionales revolucionarias parecían la misma, hasta que ya en nuestro tiempo una nueva y resucitada Internacional Socialista ha tratado de despegarse del marxismo puro y duro y se ha aproximado al liberalismo interpretado según las pautas de la Masonería moderna, como también tendremos ocasión de analizar.

El 9 de noviembre de 1989 caía el Muro de Berlín y se hundía, con él, el marxismo revolucionario, el tinglado de las Internacionales, el comunismo. Estudiaremos en su momento la trayectoria de fracasos que condujo inexorablemente a ese hundimiento; el incumplimiento de las profecías de Marx y de Lenin, la incapacidad real del sistema económico marxista contra el capitalismo, la resistencia de las motivaciones religiosas contra el ateísmo, la inferioridad tecnológica y estratégica en que se sumió la Unión Soviética después de su espectacular victoria en la segunda guerra mundial. Pese a todo, el dogma y la praxis comunista se mantienen en China más o menos desvirtuadas y tratan de resucitar en todo el mundo en medio del espantoso vacío que dejó, tras la caída del Muro, el legado de

Marx. Lo que nunca podrá resucitar es la teoría de Marx como elemento constructivo del futuro; porque esa teoría se basaba en la identificación del marxismo con una Ciencia Absoluta que dejaba de serlo a los pocos años de la muerte de Marx.

EL POSITIVISMO: COMTE QUIERE SEDUCIR AL PADRE GENERAL

Paradójicamente el idealismo postkantiano, que había pretendido apoyarse en la Ciencia Absoluta como principio, fundamento y criterio de racionalidad incontrovertible, según decreto de Kant, se fue separando de la ciencia moderna hasta provocar una ruptura con ella y una reacción filosófica, desde enfoques diferentes, hacia un reencuentro con la ciencia. Muchos científicos del siglo XX, por ejemplo el profesor Penrose, prescindieron del idealismo para su comprensión de la realidad; y esto por razones científicas, apoyadas en el sentido común, no tras un debate filosófico sobre la vigencia del idealismo que no les interesa poco ni mucho. Roger Penrose, uno de los grandes físicos, matemáticos y cosmólogos de nuestro tiempo, ha llegado a decir: «He dado por supuesto que cualquier punto de vista filosófico serio debería contener al menos una buena dosis de realismo. Siempre me sorprende al enterarme de que pensadores aparentemente serios, con frecuencia físicos interesados en las implicaciones de la mecánica cuántica, adoptan la visión fuertemente subjetiva de que, en realidad, no existe en absoluto ningún mundo *allá fuera*. El hecho de que yo adopte una línea realista siempre que sea posible no quiere decir que no sea consciente de que tales visiones subjetivas se defienden seriamente muy a menudo; simplemente que soy incapaz de entenderlas. Para un poderoso y divertido ataque a ese subjetivismo ver Gardner (1983) cap. I»⁷⁴.

Ya hemos visto cómo el profesor García Morente descarta al idealismo desde el corazón de la filosofía moderna en pleno siglo XX; los positivistas y los irracionistas se habían apartado ya de las nebulosas idealistas en pleno siglo XIX.

El positivismo era, pues, un reencuentro con la ciencia moderna, que repelía la obsesión de los idealistas por la construcción de artificiosos y arbitrarios *sistemas* de pensamiento abstracto. Los positivistas trataban de no sacar los pies de la tierra, identificaban en el fondo a la filosofía con la ciencia considerando a la filosofía como una generalización o una profundización conceptual de la ciencia y pretendían anticipar el camino de la ciencia físicomatemática determinista y absoluta a los terrenos hasta los cuales aún no había llegado: las ciencias del hombre y del espíritu, que deberían agenciarse el método más aproximado posible al de las ciencias físicomatemáticas y de la naturaleza. Esta actitud suponía un nuevo abandono de la metafísica y una propensión al materialismo, dada la presentida identidad de los métodos de las ciencias humanas y los de las ciencias físicomatemáticas. En cierto sentido el marxismo era una forma de positivismo; pero tanto Marx como el creador del positivismo, Comte, eran demasiado orgullosos para establecer conexiones o dependencias entre sus doctrinas. Creador, profeta y máxima figura del positivismo

⁷⁴ Roger Penrose, *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Mondadori, 1991, p. 571 n.

fue Augusto Comte (1798-1857) de familia católica francesa, que recibió formación matemática y científica en la prestigiosa Escuela Politécnica de París y publicó durante varios años hasta 1842 en seis volúmenes un *Curso de filosofía positiva*. Comte era un pensador desequilibrado, que pretendió convertir su método positivista, del que hoy apenas quedan cenizas, en una verdadera religión y estableció para ello un culto ridículo que recuerda las estupideces seudorrituales del Directorio.

Augusto Comte se había adherido inicialmente al socialismo utópico de Saint-Simon, de quien fue secretario, y concibió su religión positivista fusionada con su filosofía positiva cuyo subtítulo era «tratado de sociología donde se instituye la religión de la Humanidad». A los cincuenta y nueve años trató de establecer «seriamente» su nueva religión de la ciencia y el progreso mediante un procedimiento de manicomio: fusionando la religión positiva con la Compañía de Jesús, para lo que envió a uno de sus discípulos a Roma con la misión de que tratase sobre este fantástico proyecto con el general de los jesuitas en persona. El padre Beckx no recibió al apóstol de Comte pero mostró una infinita paciencia al encargar a su asistente para Francia que tratase con el buen hombre, el cual a partir del día 5 del mes de Shakespeare del año comtiano del 68 escribió una serie de cartas sobre las «negociaciones» en las que el jesuita demostró una compasión humana legendaria. Comte trataba de que el padre general, que desde hacía tres siglos era «el verdadero jefe del catolicismo» se estableciera en París, relegase al Papa y gobernase al mundo junto con el jefe de la religión positivista, con la misión conjunta de erradicar el protestantismo, el escepticismo y el ateísmo. Este demencial proyecto parecería propio de la historia-ficción si no estuviera documentado en el estudio de Juan del Pino Artacho, de la Universidad de Málaga⁷⁵.

El fundamento de la doctrina positivista se parece por su arbitrariedad al materialismo dialéctico de Engels y consiste en la «ley de los tres estados». El estado teológico evoluciona desde el fetichismo al monoteísmo a través del politeísmo pagano; en él predomina la imaginación, es propio de la infancia de la Humanidad y necesita de la idea de Dios. En el estado metafísico se buscan conocimientos absolutos en torno a la idea de Naturaleza. Y en el estado positivo y terminal se investigan las realidades mediante la observación y el método científico. El positivismo es relativista; no reconoce a los absolutos, ni por lo tanto a Dios como realidad. Su lema es Orden y Progreso. El espíritu positivo tiene un carácter social; Comte, a quien se considera creador, aun estrambótico, de la sociología, la llamó primero «física social» que luego quiso convertir en esa «religión de la Humanidad». La filosofía es sencillamente la teoría general de la ciencia y en esta concepción Comte sí que fue un anticipador. Toda la filosofía del siglo XIX está dominada por el positivismo, sobre todo después de la gran aberración y dispersión hegeliana; del positivismo vinieron las peores cargas de profundidad contra la religión y en línea positivista se alinearon Taine, Ernesto Renan, Durkheim y Claude Bernard. En la Iglesia de Iberoamérica, tan indefensa culturalmente durante el siglo XIX, el positivismo hizo estragos, especialmente en Brasil. Más que una filosofía el positivismo fue una forma cultural; un intento de revitalizar el enciclopedismo.

⁷⁵ Incluido en *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, CIS s.d. (ca. 1991).

La segunda corriente de reacción contra el idealismo desbordado en el siglo XIX fue el irracionalismo. Ante las exageraciones de la Razón se negó capacidad filosófica a la razón. Esta posición engranó fácilmente con el romanticismo, ya vimos un precedente religioso en la teología sentimental de Schleiermacher. Los tres principales autores de esta tendencia, que por definición no se puede sistematizar, son Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche. El irracionalismo, término con el no pretendo insinuar una connotación peyorativa sino simplemente distinguirlo del racionalismo idealista exacerbado, no se contuvo en los límites del siglo XIX; saltó hasta muy dentro del siglo XX y sigue hoy presente, como también una cierta forma y difusión del positivismo, en el ambiente cultural y las fronteras religiosas de nuestros días.

Arthur Schopenhauer (1780-1860) nacido en Dantzig, fue un filósofo fracasado que se estrelló contra la hegemonía de Hegel y aparece como su antítesis cabal. Rechazó valiosos apoyos en su combate contra el idealismo y sus exageraciones; por ejemplo la herencia ilustrada y el talante romántico. Se valió en cambio de fuentes más lejanas, desde Platón al budismo. El principio de razón suficiente sintetiza para él todas las formas de la intuición. El fundamento del mundo no es de signo intelectual, es la voluntad. Tal como es, el mundo consiste solamente en apariencia, representación. Tras la apariencia se esconde el Absoluto.

Para llegar al Absoluto el sujeto interpelante se reconoce como voluntad. La voluntad generalizada es la verdad del mundo. La voluntad no es racional. Es la esencia de todas las cosas que son sus objetivaciones. La voluntad aparece en todas las formas de la Naturaleza, orgánica e inorgánica. Los principios de individuación son el espacio y el tiempo; al agrupar las cosas en géneros. Las agrupaciones se identifican con las Ideas de Platón, que son seres intermedios entre la unidad absoluta de la voluntad y la aparente pluralidad del mundo. Por medio del Arte se pueden contemplar las primeras objetivaciones de la voluntad. El Arte revela las ideas eternas de cuño platónico a través de la arquitectura, la pintura, la poesía, la música. La música es el arte supremo, es la expresión del sentimiento al borde ya de la voluntad. Pero el Arte es un lenitivo momentáneo ante la oscuridad del hombre; que debe superarse mediante la filosofía del pesimismo. El Derecho y el Estado son instrumentos para paliar las consecuencias del egoísmo; Schopenhauer se coloca en el polo opuesto de Rousseau y más cerca de Hobbes. La voluntad, al adquirir conciencia de sí misma, puede llevar a la renuncia del yo y por medio del ascetismo llegar al autoaniquilamiento, la inmersión pura en la nada, tan próxima al nirvana budista. Así llega la voluntad a su plenitud, que es la nada. Dos grandes figuras del irracionalismo cultural y filosófico posterior, Wagner y Nietzsche, se basaron en el pesimismo aniquilador de Schopenhauer para sus grandes construcciones del arte y del pensamiento. La Nada acaba por tanto de hacer su aparición en el siglo que alumbraba al nihilismo anarquista como método de acción política y social. El voluntarismo, el irracionalismo, la atracción del aniquilamiento bajo sombra platónica son evidentes elementos gnósticos en la filosofía de Schopenhauer. La fe como «rationabile obsequium» de la voluntad humana en res-

puesta a la gracia divina —es decir la gran concepción cristiana que armoniza inteligencia y voluntad a la sombra de Dios— queda en el otro extremo.

LA ANTICIPACIÓN DE KIERKEGAARD

Mucho más atractiva resulta la figura, contemporánea, del filósofo cristiano danés Sören Kierkegaard (1813-1855) profeta de la angustia y el existencialismo, un hombre poco y mal conocido en su tiempo —el tiempo dominado por Hegel— pero que ha ejercido una intensa influencia póstuma en el siglo XX, sobre la filosofía existencial y muy especialmente sobre su gran seguidor español de alcance universal, Miguel de Unamuno. Kierkegaard representa una solitaria y terrible reacción contra Hegel, por reducir éste la subjetividad a un momento de la construcción finita del Espíritu Absoluto. Kierkegaard es un creyente profundo, que inicia su aventura del pensamiento en la teología protestante, con intuiciones muy modernas y muy comprensibles hoy; la fe como decisión personal, la fe como riesgo. Kierkegaard parece una figura de nuestro tiempo; supera por todas partes a su siglo. Su vida obsesiva y trágica, como bajo el influjo de una maldición teológica, le lleva a situar a la religión en el centro de su angustia y sus reflexiones. Se enfrenta a la iglesia luterana oficial, a la que opone un cristianismo personal y angustiado, mucho más auténtico. Reprocha al hegelianismo su entrega a las esencias, mientras que la subjetividad auténtica radica en la existencia, que es lo concreto y lo vivo. Formula la paradoja del cristianismo, entre la finitud humana y la infinitud de Dios, que sólo se puede conciliar para el en el absurdo, pero fuera de ese absurdo humano-divino no hay más que la nada. No debe ya extrañarnos que el siglo XIX no comprendiese a este intuitivo genial de la existencia y la angustia, que se presentaba, a las puertas del misterio, como una anticipación cabal de ese siglo XX que parece hecho para su comprensión y su doctrina.

LOS RASGOS DIABÓLICOS DE NIETZSCHE

La tercera gran figura del irracionalismo en el siglo XX es Friedrich Nietzsche, el hombre que no solamente profesó un ateísmo virulento sino que decretó la muerte de Dios, primero como reconocimiento objetivo, luego con saña y hasta con júbilo. Nietzsche concentra así rasgos muy significativos de la Nueva Gnosis que se viene enroscando en la Modernidad desde algunos humanistas y desde Lutero; no me explico el éxtasis de algunos comentaristas católicos ante los desvaríos de Nietzsche, que no se molesta en disimular ciertas resonancias a las que no sé calificar más que como diabólicas. El influjo de Nietzsche ha saltado por

varias brechas sobre el siglo XX donde algún exaltado ha pretendido elaborar toda una línea teológica, y por tanto contradictoria, sobre la muerte de Dios. En el interesante estudio de José M.G. Gómez Heras *Religión y Modernidad*⁷⁶ se incluye un comentario detenido, analítico y tal vez demasiado comprensivo para Nietzsche a quien se identifica como virtualmente victorioso en su lucha para la «destrucción de la conciencia religiosa moderna» cuando realmente lo que destruyó fue su propia razón y su propia persona. En cambio es muy precisa la relación entre Feuerbach, el pensador que propuso la divinización del hombre (y sumió a Marx en la izquierda hegeliana) y Nietzsche, que quiso proclamarse triunfador sobre el Dios fenecido. Para Nietzsche el acontecimiento mayor de todos los tiempos es la muerte de Dios en nuestro tiempo; se equivoca en diecinueve siglos e ignora la resurrección real de ese Hombre Dios. «Muerte de Dios significa simultáneamente desaparición de la religión y aniquilamiento de la metafísica» (Heras) pero tras el aniquilador Nietzsche han florecido figuras como Zubiri y Juan Pablo II, entre otras mil. Esa anulación de Dios, que es una tragedia de la Humanidad para la interpretación postromántica de Nietzsche, es lo único que da paso a la aparición del superhombre; y ya hemos visto en el siglo XX las catástrofes que son capaces de desencadenar algunos presuntos superhombres. Es muy curiosa y significativa la identidad de Nietzsche con Marx al calificar a la religión como opio del pueblo, con la misma expresión (Heras op. cit. p. 193). Y también me parece muy oportuno resaltar la concepción del superhombre en Nietzsche como «voluntad de poder» porque la palabra «poder» va a ser la gran clave humana del siglo XX.

Recientemente, el profesor José María Valverde nos ha ofrecido un ensayo sobre Nietzsche que es una biografía, una antología y una profundísima interpretación: *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*⁷⁷. Este magistral estudio describe la trayectoria del filósofo entre las raíces filológicas –el poder radical de la palabra y el lenguaje–, la atracción-repulsión por la mujer inalcanzable, la inmersión en la cultura y la mitomanía clásica y la génesis de los varios odios cósmicos que jalonan su vida: el de Richard Wagner (tras una alta veneración) y sobre todo el de Dios a través de la figura de Cristo. Valverde va extrayendo cronológicamente de la vasta obra de Nietzsche los fragmentos esenciales y reveladores situándolos en los polos geográficos de esa vida: Basilea y varios enclaves de Suiza e Italia. La identidad absoluta del pensamiento con la palabra y lenguaje fue un modo de ser para Nietzsche aunque hoy, permítaseme el comentario, la rechacen especialistas sobre el cerebro y la mente tan relevantes como Roger Penrose en una obra que ya hemos citado y sobre la que hemos de volver: *La nueva mente del emperador*. El análisis de Valverde sobre los puntos esenciales de la trayectoria de Nietzsche en su deslizamiento a la locura total y al silencio me parece, en su sencillez, un trazado de tragedia humana. Es muy curioso que los nazis, adoradores de Wagner, celebrasen también con toda pompa el 90 aniversario de ese gran enemigo de Wagner.

Como corresponde a tan eminente filólogo, Valverde estudia en cada libro de Nietzsche el estilo, entre el aforismo y la ilación temática; y sobre todo la génesis del odio contra Dios y contra Cristo. Nos hace ver al Nietzsche antisocialista

⁷⁶ Córdoba, Cajasur, 1986.

⁷⁷ Barcelona, Planeta, 1992.

(como buen reaccionario) antiprusiano, antialemán pero sobre todo anticristiano. En el libro de Valverde confirmo la dimensión gnóstica de Nietzsche sobre todo en sus pasajes sobre el Dios malo, sobre el Dios alienado y sobre un Cristo al que describe entre horribles blasfemias como un idiota. El 3 de enero de 1889 se desplomó en la locura cuando paseaba por la plaza Carlos Alberto de Turín. Fue trasladado junto a su madre; y sus últimas incoherencias le fueron reduciendo al silencio, a la vista de las flores, a la nada. Su hermana le llevó a Weimar donde ella reunió sus manuscritos y los manipuló como le vino en gana. Durante su vida consciente casi nadie le había hecho caso; durante sus años de alienación, que coincidieron con una fiebre anticristiana en todo el mundo, se convirtió, sin que él pudiera saberlo, en una especie de Prometeo encadenado e idolatrado. Murió sin recobrar la luz el 25 de agosto de 1900.

En 1846, cuando parecía apuntar una nueva época en la historia universal, el fantasma de una nueva revolución— pronto predicada por Carlos Marx como la definitiva— recorría Europa, según él mismo iba a anunciar. Pero la de 1848 no fue una revolución marxista, ni mucho menos. En aquel mismo año de antevísperas revolucionarias falleció el discutido y anacrónico Papa Gregorio XVI, poco apto para las grandes luchas de su tiempo, y fue elegido su sucesor Pío IX, que colmaría un largo pontificado. A partir de entonces hasta hoy las grandes etapas en la historia de la Iglesia se identifican con la ejecutoria de cada uno de los grandes pontificados que, con sus resplandores y sus sombras, entonces comenzaban. Así lo haremos en este libro.

PIO NONO, EL ÚLTIMO SOBERANO TEMPORAL

Juan María Mastai Ferretti, Pío IX, subió a la silla de Pedro en 1846 cuando se cernía, como decíamos, sobre Europa una revolución —la de 1848— que no sería marxista ni apocalíptica como pretendía Carlos Marx sino liberal-radical, capitalista, de signo claramente burgués y alentada, como se comprobaría luego, por la política exterior británica en favor del liberalismo comercial (para la destrucción de las barreras arancelaria alzadas por los gobiernos conservadores) en colaboración con las logias masónicas. Una verídica caricatura que sirve a la vez de eficaz demostración histórica puede observarse en las aventuras de la espía británica y masónica Lola Montes (que nada tenía de española ni sevillana salvo el falso nombre) en la corte católica del pobre rey babeante de Baviera Luis I. La revolución liberal, último estertor de la Revolución francesa, acabó paradójicamente con el rey liberal Luis Felipe de Francia, sustituido por una República, la Segunda, con la que pronto se hizo un oportunista de vida airada, el príncipe Luis Napoleón Bonaparte, que tras su golpe de 1851 accedió a la nueva corona imperial como Napoleón III y rivalizó con Austria, privada de Metternich por la tormenta del 48, en la protección a la Santa Sede amenazada por los revolucionarios nacionalistas a las órdenes de Mazzini y Garibaldi y conjuntamente por el reino de Cerdeña y el Piamonte, bajo la misma enseña del liberalismo radical, anticlerical y masónico.

Francia, aliada del reino sardo, permitió que éste abriese el camino para la unidad de Italia bajo la orientación del conde de Cavour y después de la rotunda victoria francesa sobre el joven emperador Francisco José de Austria; pero después Napoleón III no consintió que sus aliados italianos rematasen su proyecto de unidad peninsular con la anexión de los Estados Pontificios. El Papa Pío IX no era desde luego un liberal aunque así lo creían los sectores ultramontanos de la Iglesia; pero sí una persona tolerante que durante los primeros meses de su reinado permitió que cundiese su exagerada imagen de liberal auténtico, por más que sus reformas en el gobierno del Estado pontificio no satisficieron ni a unos ni a otros.

Napoleón III se había aprovechado de la revolución de 1848 tanto para su política como para su economía personal; el general Ramón Narváez, que apostó por el futuro del nuevo Bonaparte con cuantiosas subvenciones personales, había aplastado en España al brote revolucionario alentado por los progresistas y el embajador británico a quien expulsó con ignominia; y los revolucionarios italianos, al comprobar que el Papa no se plegaba a sus proyectos, le echaron de Roma donde proclamaron la República liberal. Intervinieron entonces Napoleón III y la reina de España Isabel II con tropas expedicionarias que en breve campaña devolvieron sus Estados y su sede romana a Pío IX, refugiado en Gaeta. Muy poco después de su elección Pío IX había rebatido en la encíclica *Qui pluribus* (9 nov. 1846) el error de quienes oponían la fe a la razón, la Iglesia al progreso; pero desde los traumas de 1848 se deslizó a posiciones ultramontanas, identificó a todo el liberalismo, incluso al moderado y católico, como enemigo de la Iglesia y de la Santa Sede y alentó un espíritu de cruzada que al grito de *Viva el Papa Rey* confundió lamentablemente el plano político del poder temporal con la misión espiritual y universal de la Iglesia y acentuó hasta lo indecible la antítesis de fe y razón, de fe y cultura, de fe y liberalismo. Se abrirá así, como dice el historiador promasónico Ferrer Benimeli, «un período clave en la confrontación de la Iglesia y la masonería» con más de 260 intervenciones pontificias contra la secta en los reinados de Pío IX y León XIII. Conviene decir, para evitar los torpes silencios y las infundadas descalificaciones de Ferrer Benimeli y otros hipercríticos y masómanos, que el liberalismo radical masónico del siglo XIX (unidos en este campo las Grandes Logias de cobertura inglesa y los Grandes Orientes de parentesco francés) no atentaba en Europa continental y en Iberoamérica solamente contra el poder temporal del Papa sino, de forma reiterada y expresa, contra la misión espiritual de la Iglesia y procuraba una secularización absoluta, es decir la aniquilación de toda la influencia, más que legítima, de la Iglesia y la religión en la sociedad. Conviene una consulta a los historiadores serios de la Masonería, incluso los nada hostiles a ella como el profesor Chevallier o a los propios masones como el citado Jacques Mitterrand, que identifican como masónicos los impulsos y logros del liberalismo radical a lo largo de todo el siglo, la misma tesis que demostró lúcidamente para España el gran historiador Vicente de la Fuente⁷⁸. Esta magna obra en tres vols. ha sido sistemáticamente silenciada y aun escondida por los masones y masómanos tanto que resulta muy difícil su consulta y urgentísima su reedición.

⁷⁸ J. Chevallier, op. cit. II p. 550; V. de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas*, Lugo, Souto Freire, 1870.

No se crea, sin embargo, que la ofensiva total contra la Iglesia en el siglo XIX fue obra exclusiva de la Masonería continental. La Gran Logia de Inglaterra, brazo secreto del Imperio británico en expansión hegemónica, intervino intensamente en la articulación de las revoluciones europeas de 1848 al servicio de los intereses británicos; y el hermano Emmanuel Arago invocaba a fines del siglo la unión de todas las obediencias masónicas contra el enemigo común, la Iglesia católica, según la extensa referencia de Chevallier en la misma página de la cita anterior. Ferrer Benimeli haría mejor en analizar las causas de la reiterada actitud pontificia contra la Masonería sin contentarse con la reticencia y el desprecio, una actitud que me parece indigna de un miembro de la Compañía de Jesús.

Sin embargo sería grave equivocación imaginar que la actuación de Pío Nono y la Santa Sede se agotó durante este pontificado en defensa del anacrónico poder temporal y en la lucha excluyente contra las ideas modernas. Pío IX fue e hizo mucho más. Durante su reinado creció enormemente la popularidad del Papado y el prestigio de la Iglesia acosada, como puede comprobarse en el número y el fervor nunca vistos de las peregrinaciones católicas a Roma, así como en la serie de resonantes conversiones al catolicismo, por todas partes. Ya hemos registrado el crecimiento imparable de la Iglesia católica en los Estados Unidos, donde convivía sin problemas graves con las libertades democráticas y con todas las demás confesiones religiosas. En 1850 restauraba el Papa la jerarquía episcopal católica en el Reino Unido, suprimida desde la apostasía y las persecuciones del siglo XVI. (La restauración jerárquica se retrasó en Escocia hasta 1878, bajo León XIII). La mayoría de los católicos de las islas era de origen irlandés, aunque no faltaban familias que habían conservado la fe de la Iglesia medieval en medio de circunstancias difíciles y humillantes, paliadas por la tolerancia del último siglo. Dos grandes cardenales conversos, herederos de Wiseman, presidían esa resurrección; Newman, líder del Movimiento de Oxford, cuya conversión había impresionado profundamente a la Iglesia anglicana y a la clase intelectual; y Manning, convertido por el ejemplo de Newman, identificado más bien con las clases humildes y el mundo de los obreros industriales. No faltaron durante todo el siglo y hasta nuestros días, tras el camino marcado por Newman, los intentos de aproximación entre la Iglesia de Inglaterra y la de Roma. Restableció también Pío IX en 1853 la jerarquía católica en Holanda; creó en todo el mundo católico 29 arzobispados y 132 obispados; convocó reuniones episcopales muy nutridas en Roma y convirtió eficazmente en estímulos para la unidad de la Iglesia las agresiones permanentes de la política y la cultura contra la cabeza de la Iglesia. También la Iglesia de Francia, raído ya el galicanismo, experimentó a lo largo del siglo XIX, hasta la nueva gran persecución republicano-masónica que estallaría bajo el pontificado de León XIII, una intensa romanización y una clara espiritualización, de la que puede ser símbolo la figura de san Juan Bautista Vianney, cura de Ars, la floración de santas fundadoras de nuevas congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza y la caridad y la devoción mundial a la Virgen de Lourdes. El clero experimentó un crecimiento notable durante el siglo; desde setenta mil miembros después del cataclismo revolucionario a 215.000 en 1878. Tanto la monarquía borbónica hasta 1830 como la liberal hasta 1848 y el segundo Imperio hasta 1870 mantuvieron excelentes relaciones con la Iglesia de Francia y con la de Roma. La Tercera República, después

de las convulsiones de 1870-1871 variaría negativamente esa relación sobre todo después de los fracasos de la restauración monárquica, con la que se habían identificado numerosos católicos.

ESPAÑA EN TIEMPOS DE PÍO NONO

Si exceptuamos su última década, el pontificado de Pío IX coincidió cronológicamente con el reinado de Isabel II, la hija de Fernando VII, en España, cuya infausta boda con su doble primo hermano Francisco de Asís, duque de Cádiz, se celebró en el mismo año de la coronación del Papa Mastai. Desde 1843, en que subió al trono Isabel II con trece años de edad, hasta su expulsión por la catastrófica revolución militar, burguesa y masónica de 1868, la política española estuvo casi siempre dominada por los moderados, que eran la derecha dura de la época, y los centristas de la Unión liberal; unos y otros, relativamente afines, guardaron por lo general buenas relaciones con la Santa Sede, que recibió el auxilio militar de una expedición española en 1849 y concertó con el Estado español un concordato en 1851, considerado favorable para ambas partes. Durante los breves períodos de inclinación o exacerbación liberal-progresista, como en el confuso bienio 1854-1856 o en los momentos finales de la Unión Liberal en los años sesenta esas relaciones se agriaron e incluso se interrumpieron por motivos de dogmatismo progresista interior (brotes anticlericales, expulsión ritual de los jesuitas, retorno a las desamortizaciones de los años treinta) o de sintonía liberal en política exterior, como el empeño de la Unión Liberal en reconocer al Reino de Italia constituido en 1861. El episcopado español, seleccionado y orientado por San Antonio María Claret, una de las grandes figuras de la Iglesia en el siglo XIX, confesor de la reina desde 1857, procedía ya de las clases medias y el ámbito rural y no de la alta nobleza como en tiempos pasados; sin grandes lumbreras teológicas o culturales, pero con un nivel medio más que aceptable en uno y otro campo, destacó por su ejemplaridad personal y por la fidelidad inquebrantable, sin una sola excepción, a la Santa Sede en tiempos tormentosos. Pío Nono reconoció a Isabel II y su régimen más o menos liberal, frente a su predecesor Gregorio XVI que se había inclinado en favor de la rama carlista, de notorio ultramontanismo. El episcopado y el clero siguieron esa misma orientación con numerosas excepciones en el País Vasco, Navarra y la montaña de Cataluña. Los primeros pensadores católicos españoles, el político Juan Donoso Cortés y el filósofo y sacerdote Jaime Balmes, aceptaron un liberalismo moderado y anti-revolucionario aunque Donoso, intelectual muy prestigiado en Europa, viró a la teocracia después de los traumas europeos de 1848. La influencia masónica fue determinante entre los progresistas en cuyo seno surgió una escuela intelectual que trasplantó a España las doctrinas de un oscuro, enrevesado y mediocre filósofo alemán con muy claras inclinaciones gnósticas, panteístas y moralizantes, Krause; fueron abanderados de la secularización y plantearon a la Iglesia una lucha tenaz en el campo de la enseñanza y la Universidad. La pugna

entre intelectuales y hombres de cultura adscritos al progresismo masónico y al liberalismo moderado (con focos extremistas en uno y otro bando) replanteó la antítesis de las Dos Españas con raíces entre los ilustrados y los tradicionales del siglo XVIII; nadie como José María García Escudero ha estudiado con mayor amplitud y comprensión esta divergencia, así como los esfuerzos fallidos de algunos españoles beneméritos para tender puentes entre las dos formaciones adversarias⁷⁹. Aunque fueron los liberales progresistas de la cultura quienes empezaron a llamarse en España «intelectuales» en la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo el mundo de la cultura contaba (en mayoría hasta fines del siglo) con representantes de la derecha y el liberalismo moderado, entre los que brilló con el máximo prestigio el más importante intelectual español del siglo XIX, el historiador, crítico y publicista católico Marcelino Menéndez y Pelayo, quien sostuvo una victoriosa lucha contra los krausistas.

La disidencia del progresismo que quiso denominarse demócrata se alió con los enemigos del trono, progresistas y centristas, que prepararon la revolución burguesa de 1868 cuyo mentor, el general Juan Prim, «hermano Washington» en su alto grado masónico, impuso en España la candidatura de un rey anodino y por supuesto masón de la casa de Saboya, Amadeo, duque de Aosta, que se hartó pronto de la España anárquica e ingobernable y se volvió al pujante reino de Italia junto a su familia. Su dimisión —me resisto a llamarla abdicación— dio paso a una República caótica, masónica y anárquica que arrastró a la nación dilacerada entre tres guerras civiles —la carlista, la cantonal y la cubana— a lo largo del año 1873. Un pronunciamiento militar acabó con la República el 3 de enero del año siguiente, y tras un año de régimen confuso del que nadie sabía ni el nombre advino al terminar su último mes la primera Restauración (más bien segunda, después de la de Fernando VII) al proclamarse rey al príncipe Alfonso, presunto hijo de Isabel II, por otro golpe militar que sancionaba los avances de un irresistible movimiento de opinión organizado por Antonio Cánovas del Castillo, un liberal católico, a la vez moderado y progresista, que se consagró como uno de los grandes estadistas europeos del siglo XIX y que devolvió a la Iglesia católica su plena libertad y su preeminencia en la sociedad española. El Papa Pío IX, padrino de bautismo de Alfonso XII, mantuvo con el régimen de la Restauración unas relaciones excelentes que se hicieron casi filiales para España durante el reinado de León XIII, aunque los conservadores de Cánovas no tenían nada de ultramontanos sino que practicaban tolerantemente el liberalismo. Los liberales progresistas de Sagasta impulsaron avances democráticos y asumieron, de forma bastante templada y escasamente agresiva, la bandera del anticlericalismo sin molestar en el fondo a la Iglesia en lo que restaba de siglo.

Aunque tanto los liberales conservadores como casi todos los liberales progresistas eran católicos practicantes en la España de Isabel II y de la Restauración, el catolicismo de cruzada suscitado por la lucha político-religiosa del Pontificado contra la Masonería en la segunda mitad del siglo XIX animó a la creación de un catolicismo político militante y casi ultramontano, muy próximo al carlismo, que configuró den-

⁷⁹ J:M: García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, 2a. ed. Madrid, Editora Nacional, 1976, 4 vols. Esta obra fundamental cubre todo el siglo XIX y el XX hasta el comienzo del reinado de don Juan Carlos I.

tro del partido moderado un grupo llamado neocatólico a lo largo de los años sesenta, y en torno a la cerrada oposición al reconocimiento del reino de Italia. Luego ese grupo se escindió entre quienes se incorporaron al carlismo y quienes acabaron confluyendo en el partido liberal-conservador de Cánovas, favorecido por el Papa León XIII. El asociacionismo católico de carácter social se inició en España ante los ejemplos de Francia y Alemania en esa misma década de los años sesenta y la red de círculos obreros, creada por el jesuita Vicent, adquirió una gran extensión e influencia incluso antes de las grandes declaraciones sociales de León XIII. Pero el asociacionismo social promovido por los católicos españoles tendió inevitablemente, por el clima de exacerbación política en que se movía la vida nacional, a verterse en la lucha política durante el siglo XX. Por lo que hace al propósito de este libro conviene marcar bien los principios de la politización religiosa española en los ámbitos regionales; un fenómeno que alcanzaría graves consecuencias en el futuro. El movimiento carlista, con varios focos en la mitad norte de España, desde Galicia a Cataluña y el Maestrazgo, a partir de 1833, arraigó especialmente en el País Vasco y en Navarra, donde la gran mayoría del clero rural y muchos religiosos le apoyaron y encabezaron. Ante la frustración carlista tras la derrota en la serie de guerras civiles, derrota que parecía definitiva en los primeros años de la Restauración, que canceló los Fueros vascos como represalia, un sector del carlismo y del clero degeneró en nacionalismo radical, racista y separatista, sin abandonar por ello el ideal teocrático. Pero vamos a los orígenes. Cuando en 1861 la Santa Sede y el gobierno de España trataban de crear una diócesis en Vitoria que englobase el territorio de las tres provincias vascongadas (proyecto que se realizó) un abad electo de Santo Domingo de la Calzada, fray Justo Barbagero, escribió una memoria en contrario, con dotes de clarividencia verdaderamente sorprendentes. Dijo en ella: **Teniendo los vascongados obispos de su habla, cabildos y párrocos de su habla, pastorales, sermones, libros en su habla, se aferrarán más y más en ella, tratarán de extenderla por los límites de las tres provincias, ganando el terreno perdido y haciendo de ella una lengua nacional; y si a esto se agrega la mayor afición que cobrarán a sus costumbres, tradiciones y fueros, que en cierto modo se autorizan y sancionan, se habrá contribuido a formar en España una nacionalidad distinta y una base de separación política para los que más adelante quisieren invocar el principio de las nacionalidades**⁸⁰. De momento nadie más que el abad profeta advertía tan grave y real peligro, que surgiría con fuerza semejante en las diócesis catalanas; el nacionalismo catalán, como el vasco, pujantes ya a fines del siglo XIX, no se comprenden sin esa dura componente eclesiástica y clerical, que alienta de forma muy arriscada a fines del siglo XX. En cambio los obispos del conjunto de España, que habían apoyado con excepciones iniciales al trono de Isabel II frente a los carlistas, se reunían en Roma el 1 de enero de 1870 para el concilio Vaticano I y dirigían a las Cortes Constituyentes de la Revolución del 68 una dura requisitoria contra el proyecto de ley de matrimonio civil, presentado poco antes, en el que expresaban su rechazo total en nombre de la familia cristiana⁸¹. Se trata del primer documento colectivo de la Iglesia española contemporánea.

⁸⁰ Apud J. Villota, *La Iglesia en la sociedad española y vasca contemporánea*, Bilbao, Desclee, 1985 p. 71.

⁸¹ Cfr. *Documentos colectivos del Episcopado español*, Madrid, BAC, 1974, p. 61 s.

CONVULSIÓN Y DESMANTELAMIENTO EN LA IGLESIA DE IBEROAMÉRICA DURANTE EL SIGLO XIX

El tremendo vacío que hasta ahora nos atenazaba –con excepciones alentadoras, aunque insuficientes, como el célebre Manual de Hubert Jedin y la sugestiva *Historia de la Iglesia en América Latina* del teólogo de la liberación Enrique Dussel⁸² libro inclinado al futuro liberacionismo pero que describe con rasgos acertados y desenfoques palmarios la crisis del siglo XIX– en el confuso campo histórico de la Iglesia en Iberoamérica durante ese siglo XIX se ha paliado, en cuanto a los antecedentes y la época de la independencia (siglo XVIII y primer tercio del siguiente) con el tomo primero de la espléndida *Historia de la Iglesia en Iberoamérica y Filipinas*, dirigida por el doctor Pedro Borges y publicada en la BAC-maior con motivo del Quinto Centenario del Descubrimiento en 1992; con un tomo complementario para las perspectivas regionales. Esta es una de las escasas obras, por cierto, que justifican la arbitraria y anárquica «inversión» dilapidada sin rumbo ni tino en esa conmemoración, más espectacular que enjundiosa. Me refiero a los dos capítulos 44 y 45, *La Iglesia y la Ilustración y La Iglesia y la independencia hispanoamericana*, debidos a J. González Rodríguez y a John Lynch.

Ni uno ni otro se refieren, sin embargo, a un terrible y verídico antecedente: el informe que los insignes marinos Jorge Juan y Antonio de Ulloa, tras un detenido viaje de inspección por Hispanoamérica, elevaron a mediados del siglo XVIII a la Corte española y que tras su captación por el espionaje británico se publicó después y, como ya he dicho, se ha reproducido ahora con el título *Noticias secretas de América*. El panorama de la Iglesia hispanoamericana que ofrecen los dos grandes marinos y patriotas es desolador; una decadencia y una relajación total del clero, de la que sólo se salvan los jesuitas. Por eso la expulsión de los jesuitas a manos de Carlos III representó una catástrofe para España y para la Iglesia de Hispanoamérica, y lo mismo cabe decir sobre Portugal y la Iglesia de Brasil.

La expulsión de los jesuitas, como sabemos, fue una arbitrariedad del regalismo borbónico y del despotismo ilustrado que tuvo por consecuencia la adscripción inmediata del episcopado hispanoamericano –formado casi todo él por peninsulares– al regalismo y al despotismo de la Corona que designaba a los obispos en virtud del privilegio del trisecular patronato regio. Muchos clérigos regalistas eran también ilustrados; la *Ilustración* española, a partir de Feijóo, influyó seriamente en el clero hispanoamericano, que participó intensamente en las Sociedades de Amigos del País y en las décadas finales del siglo XVIII experimentó en considerable porcentaje, sobre todo en medios urbanos, el influjo de la *Ilustración* europea.

El movimiento de emancipación, anticipado ya por las tensiones entre la jerarquía episcopal –casi toda peninsular– y el clero, en gran parte criollo o autóctono, se aceleró de forma torrencial cuando se conoció en América española la invasión napoleónica; la caída de Sevilla en 1810 puede considerarse como la fecha clave

⁸² Barcelona, Nova Terra, 1974.

para el arranque del movimiento independentista, aunque la reacción realista en América, con escasa ayuda de la metrópoli invadida, casi consiguió restablecer la soberanía de España en las Indias en el año 1815. El movimiento independentista fue casi siempre criollo; los peninsulares y las capas inferiores de la población —negros, indios y «castas»— se alinearon con la Corona, salvo la gran excepción mexicana, donde la rebelión partió de los curas criollos o mestizos que alzaron ejércitos de indios, mientras muchos criollos y peninsulares (excepto los adscritos a la Masonería escocesa, importada a la corte virreinal a mediados del siglo XVII) permanecieron fieles a España hasta 1820. Dos fechas esenciales de la evolución española repercutieron en América y en favor de la independencia. Los rebeldes, patriotas o independentistas eran por lo general liberales ilustrados, entre ellos todos los llamados Libertadores; Simón Bolívar por ejemplo era agnóstico y masón aunque poseía demasiado sentido político para enfrentarse abiertamente con la Iglesia a la que necesitaba como fuente de legitimidad. La Constitución española dada en Cádiz en 1812 era netamente liberal; y la insurrección liberal-radical de Riego en 1820 se organizó para impedir el envío de un gran cuerpo militar expedicionario que sofocase la rebeldía del Plata. Al triunfar la revolución constitucional de 1820 en España, muchos obispos, clérigos y religiosos antiliberales se pasaron a la causa de la independencia; preferían a los liberales de casa que a los de la metrópoli. Aquel acontecimiento marcó también la adscripción de las clases dominantes mexicanas a la independencia, por fuerza de su propio reaccionarismo derrotado en España.

La doctrina de la gran escuela española de Derecho público —Suárez, Vitoria, Mariana— que establecía desde el siglo XVII el origen del poder en Dios, comunicado al pueblo, que luego lo confiaba al rey, fomentó el movimiento de independencia cuando la Corona de España, degradada, se rindió a Bonaparte en mayo de 1808 y luego se eclipsó mientras las Juntas peninsulares asumían la soberanía abandonada. Algo semejante hicieron las Juntas americanas.

Los obispos de América, casi todos peninsulares, se mantuvieron inicialmente fieles a la Corona aunque Fernando VII, a partir de su regreso en 1814, consiguió de Roma la sustitución de muchos de ellos a quienes consideraba erróneamente sospechosos. La mayoría del clero, sobre todo el rural y bajo, apoyó pronto a la independencia como represalia por su marginación; acabo de indicar que la victoria de los liberales radicales en España sobre la Corona reaccionaria y despótica de Fernando VII en 1820 inclinó a muchos obispos de América al bando patriota que además en aquel año decidía ya militarmente la suerte de tan larga guerra civil. La Santa Sede respaldó inicialmente a Fernando VII y a España por considerar a la revolución iberoamericana como un *escolio* de la francesa, una interpretación muy parcial pero no descabellada. Los Papas Pío VII y León XII proclamaron en documentos solemnes su apoyo a la soberanía española lo cual provocó un gran desconcierto y rechazo entre los liberales independentistas. Gregorio XVI adoptó una política más acorde con la realidad y Roma reconoció a las nuevas Repúblicas y empezó a reconstruir la jerarquía en las nuevas naciones a partir de 1835, dos años después de morir Fernando VII. Los nuevos gobernantes pretendieron y fueron consiguiendo subrogarse en el privilegio del patronato para la designación de obispos, como herederos históricos de la corona de España.

La Iglesia de Hispanoamérica había nacido y vivido —durante tres siglos largos— tan vinculada a la Corona que la desaparición de esa dependencia, junto con las convulsiones de las guerras civiles, dejó dismanteladas y sin rumbo a las iglesias nacionales. En medio del proceso convulsivo la Iglesia vio reducida a la mitad su clero secular, privado de la aportación española, y todavía más al clero regular. El ímpetu secularizador de los gobernantes liberales quebrantó el poder económico de la Iglesia y provocó a lo largo del siglo XIX numerosas persecuciones que afectaron sobre todo a los jesuitas. En general los gobiernos liberales se mostraron hostiles a la Iglesia y los conservadores la apoyaron; el comportamiento de las frecuentes dictaduras militares fue variable y oportunista. Sin embargo la semilla de la fe plantada y cultivada durante la dominación española no fue erradicada; la población de las nuevas Repúblicas se mantuvo por abrumadora mayoría fiel a la religión católica que se expresaba muchas veces a través de una religiosidad popular que algunos tienden absurdamente a simplificar como superstición. La demografía explosiva de Iberoamérica en el siglo XIX y las emigraciones de masas católicas a Norteamérica han logrado el resultado sorprendente de que hoy, a finales del siglo XX, la mitad de los católicos del mundo vivan en América.

Durante el siglo XIX la Iglesia de Hispanoamérica careció de una conciencia eclesial unitaria, que logró en cambio a mediados del siglo XX gracias a la tenaz labor de romanización y coordinación que desde el siglo XIX intentó la Santa Sede. Las aportaciones de clero europeo (sobre todo español) y luego, en menor medida, norteamericano mejoraron, desde las últimas décadas del siglo, el decaído e incluso degradado ambiente clerical, sobre todo cuando las órdenes religiosas y la Santa Sede crearon instituciones en Roma para la formación del clero iberoamericano, como el importante Colegio Pío Latino Americano en 1858, gracias al interés de Pío IX por las Iglesias de América que había visitado como miembro de una misión pontificia de reconstrucción. La situación moral del clero en el siglo XIX respondía, por desgracia, a las descripciones de Jorge Juan y Ulloa para mediados del siglo anterior pese a lo cual el prestigio del sacerdote, el «padresito» se ha mantenido a un alto nivel de aceptación social durante los siglos XIX y XX.

La Ilustración portuguesa durante el siglo XVIII había sido mucho más virulenta contra la Iglesia que la de España. El movimiento borbónico para la expulsión de los jesuitas se originó en Portugal, en sintonía con elementos afines de la corte pontificia y las demás cortes borbónicas. El galicanismo portugués resultó más despótico que el reformismo español, durante la segunda mitad del siglo. En el número 5 de la revista *Nexo* (primer semestre de 1985) el teólogo brasileño Martins Terra traza un documentado y sobrecogedor esbozo sobre la historia eclesiástica de Brasil entre los siglos XVIII y XX que aceptamos sin vacilar, titulado *Fray Boff y el neogalicismo brasileño*. Al terminar el siglo XVIII la secularización, que parecía dictada por los *philosophes* de la Ilustración francesa, afectaba profundamente a la Iglesia de Brasil, donde «gran parte del clero y la mitad del episcopado eran masones». Con notabilísimo sentido histórico y político la familia real portuguesa abandonó Lisboa en 1808, poco antes de que las tropas invasoras de Junot se asomaran al estuario del Tajo, y bajo la protección de la escuadra británica arribó felizmente a la costa brasileña, un gesto que preservó el régimen

monárquico en Brasil hasta casi finales de siglo. Pero durante la fase de dependencia de Lisboa y luego bajo el Imperio de la familia real portuguesa la secularización siguió haciendo estragos en Brasil, como en Portugal; en uno y otro reino la influencia masónica a la que se añadió la invasión del positivismo fue (y es) mucho más intensa que en España e Hispanoamérica, tal vez por la mayor dependencia de Inglaterra, sede de la Gran Logía madre. El padre Feijó, ministro de Justicia y luego regente de Brasil (1835-1837) «fue el mayor enemigo de la soberanía papal en la Iglesia de Brasil» según el citado autor. Es cierto que el galicanismo brasileño fue cediendo el paso a una importante romanización que hacia fines de siglo fue la causa de un gran florecimiento social y cultural de la Iglesia de Brasil, pero no se erradicaron las influencias masónicas ni la proliferación de supersticiones y prácticas esotéricas, sobre todo de origen espiritista, mucho más amenazadoras en Brasil que en las demás naciones de Iberoamérica. En vista de que la regeneración de la Iglesia brasileña se había logrado gracias a la vinculación y orientación romana del Episcopado y la enseñanza católica, el asalto contra la Iglesia de Brasil en el siglo XX se organizaría a través de una formidable infiltración en el episcopado y en la enseñanza católica, como en su momento veremos. Por lo demás muchas lacras e insuficiencias de las Iglesias nacionales hispanoamericanas y su clero durante el siglo XIX pueden aplicarse, incluso con agravantes, a la Iglesia de Brasil, donde el clero era relativamente mucho más escaso para tan enorme extensión y creciente población. En toda Iberoamérica la Iglesia (episcopados y clero, regular y secular) siguieron enfeudados durante el siglo XIX a las clases dominantes y descuidaron en gran medida el apostolado y la protección de los desposeídos, contra lo que habían realizado tan abnegadamente en los siglos de la dominación peninsular. La Iglesia de Iberoamérica a lo largo del siglo XIX estaba cada vez más desmantelada y minada para un asalto general enemigo que se produciría, como un cataclismo, en el siglo XX.

PÍO IX FRENTE AL LIBERALISMO: LOS ANATEMAS DE 1864

La preocupación primordial de Roma durante el pontificado de Pío IX fue, inevitablemente, el continuado asalto del liberalismo radical contra la Iglesia católica y el Estado pontificio; con mezcla inextricable y desdichada entre el problema político temporal y local suscitado por el movimiento de unidad italiana por una parte; y por otra, la misión universal, espiritual y pastoral de la Santa Sede. En ese combate contó el Papado con la lealtad incondicional de la Compañía de Jesús, contra la que se desencadenó también una ofensiva general de las logias masónicas y de los círculos políticos e intelectuales del liberalismo radical europeo. Así el sacerdote Vincenzo Gioberti, paladín de la unidad italiana como confederación de Estados bajo la primacía papal, y luego primer ministro del reino de Cerdeña-Piamonte, publicó en 1846-1847 en cinco volúmenes un arsenal antijesuítico desafortado, *Il gesuita moderno* en el que reiteró todas las acusaciones calumniosas de la época ilustrada y del jansenismo, con innumerables añadidos contemporáneos.

De tan viciada fuente, *horra* de toda objetividad, bebieron los numerosos detractores de la Compañía de Jesús en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, entre los que destacó el novelista español Vicente Blasco Ibáñez con su novelón de 1892 *La araña negra*, centón de calumnias y deformaciones contra los jesuitas tramado con el odio y el disparate. Es muy curioso que el libelo se reeditara con gran aparato al terminar el régimen del general Franco en España, nunca supe por qué. En la defensa de Roma contra el liberalismo Pío IX contó con el episcopado mundial en bloque y con todas las órdenes y congregaciones religiosas así como con gran parte de la opinión católica universal; incluso los católicos que se creían compatibles con el liberalismo defendieron al Papa y casi siempre a sus pretensiones de prolongar el poder temporal de la Santa Sede.

Restablecido Pío IX en Roma por la conjunción militar de las potencias católicas después de la revolución republicana de 1848, definió el 8 de diciembre de 1854 el dogma de la Inmaculada Concepción de María —que había sido, además de creencia multiseccular en la Iglesia, una empresa histórica de la corona y el pueblo de España— con aplauso de todo el mundo católico y con el deseo de inundar de luz espiritual a un siglo que en algunos aspectos políticos y culturales parecía cada vez más alejado de la Iglesia, aunque como venimos diciendo tal apreciación global, muy comprensible ante la cuestión romana, distaba de poseer un alcance universal. Las potencias de Europa se habían distraído frenando la expansión de la Rusia imperial en la guerra de Crimea (1853) pero seis años después retornaba al primer plano el problema de Italia. El conde de Cavour, primer ministro del Piamonte, maniobró hábilmente al amparo de su gran aliado Napoleón III y provocó al imperio austrohúngaro en 1859 dejándole además como agresor ante toda Europa. El ejército francosardo a las órdenes de Napoleón III, cuyo estado mayor hizo un excelente uso de la nueva comunicación por ferrocarril, aplastó al austriaco mandado por el inexperto emperador Francisco José en la batalla de Magenta y la hecatombe de Solferino. Envalentonado con estas victorias, Cavour alentó las rebeliones liberales en Nápoles, regido por los Borbones, y en los Estados Pontificios, por lo que el Papa excomulgó a la casa de Saboya en 1860; pero el condottiero radical Giuseppe Garibaldi, en conjunción con el impulso expansivo de Víctor Manuel II, se apoderó de Sicilia y luego de Nápoles (7 de septiembre de 1860). El ejército piemontés penetró en los Estados pontificios y desbarató al ejército del Papa organizado por el cardenal de Mérode en la batalla de Castellfidardo. (La reina de España, Isabel II, se asombraba de que el Papa pudiera tener un ejército y un ministerio de la guerra). Cavour proclamó el reino de Italia en marzo de 1861, con el acuerdo de Garibaldi, y desde entonces la caída completa del poder temporal del Papa era cuestión de tiempo, y de poco tiempo, aunque Cavour murió en julio de ese mismo año sin gozar de su victoria final. Para defenderse ante la opinión pública mundial el Papa creó *L'Osservatore Romano*, órgano diario y oficioso de la Santa Sede que aún hoy ostenta en su cabecera el título de «periódico político-religioso» rematado por la alusión a las puertas del infierno. Y al año siguiente, 1862, publicó la encíclica *Maximum quidem* denunciando la amenaza de un movimiento para disolver la religión en la historia y la realidad del pensamiento humano. Esta razón, junto al amago mortal contra el Estado pontificio, fue la que principalmente le movió a la hora de convocar un Concilio ecuménico. Dos acon-

tecimientos de 1863 maduraron ese proyecto en la mente del Papa y de sus consejeros. Aparecía en Francia, con amplio eco en todo el mundo, otra Vida de Jesús, la de Ernest Renan, donde, como había sucedido con la de Strauss, se negaba la divinidad de Cristo por motivos, ahora, del más acendrado positivismo. Y en el congreso teológico de Munich el grupo dirigido por Döllinger aceptaba un acercamiento crítico a las corrientes del pensamiento moderno y sembraba el recelo, de honda tradición germánica, contra los teólogos «romanos». Reaparecía pues en el contexto católico alemán lo que llamaría el gran teólogo del siglo XX Hans Urs von Balthasar «el complejo anti-romano». Pío IX zanjó la incipiente disidencia en una carta pública al arzobispo de Munich en la que se dolía del ambiente hostil a Roma en un sector de la Iglesia alemana con menosprecio de la «antigua Escuela» y de los «santos doctores». Por otra parte el católico liberal Montalembert acababa de proclamar en otro congreso, el de Malinas, su famoso lema que entonces sonó a trallazo y décadas después la Iglesia católica consideraría como un ideal: «La Iglesia libre en el Estado libre». Tales «desviaciones» en pleno acoso del liberalismo radical al Estado pontificio provocaron la durísima reacción de la Santa Sede el 8 de diciembre del año siguiente, 1864: la encíclica *Quanta cura* y su apéndice condenatorio, el *Syllabus*.

La *Quanta cura* es un documento breve, tajante, como un clarinazo. Se dirige contra el *naturalismo*, como designa el Papa a ese dogma conjunto de la primera Ilustración que propone una sociedad humana constituida y gobernada sin religión. El Papa considera como «locura» la idea de que «la libertad de conciencia y cultos es un derecho libre de cada hombre» y como nefasta la absoluta libertad de expresión. Niega también la tesis liberal-ilustrada de que «la libertad del pueblo constituye la ley suprema» y fustiga «el funesto error del comunismo y el socialismo» justo en el mismo año en que Carlos Marx y otros promotores anarquistas, ateos y masónicos instituían en Londres la Asociación Internacional de los Trabajadores, la Primera Internacional que reunía (de forma inestable) las tendencias socialistas-comunistas y anarquistas cuya acción pretendía sustituir a la burguesía por el proletariado militante en la dirección de la revolución mundial. La corriente anarquista de Bakunin arrebataría pronto la Internacional al proyecto marxista autoritario; pero durante las décadas siguientes resultaba difícil distinguir con precisión la diferencia entre anarquismo, socialismo, marxismo y comunismo. En este último término se englobaban, vistos desde el campo conservador y eclesiástico, todos los impulsos de la nueva Revolución que tampoco se distinguía bien de la revolución burguesa liberal y radical, como se demostró en el estallido de la Comuna de París en 1871.

El *Syllabus*, un documento anejo a la encíclica⁸³, es un extracto de los «errores principales de nuestro tiempo» condenados en anteriores documentos del mismo Papa. Se citan en el catálogo las proposiciones condenadas y lo documentos que a ellas se refieren. Son en total ochenta proposiciones del panteísmo, el naturalismo, el racionalismo absoluto y moderado y por supuesto el liberalismo. En la condenada proposición 15 se dice: «Todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que juzgue verdadera». Se condenan en bloque el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades bíblicas, las clericales-liberales. Todas ellas

⁸³ Cfr. los textos en *Doctrina pontificia II, Documentos políticos*, Madrid, BAC, 1958, p. 3 s. Pío IX.

son o defienden «pestilenciales doctrinas». Dice la proposición conde nada número 16: «Los hombres pueden, dentro de cualquier culto religioso, encontrar el camino de salvación». Y la 55: «La Iglesia debe ser separada del Estado y el Estado de la Iglesia». La 76: «La supresión del poder civil que posee la Sede Apostólica contribuirá mucho a la unidad y prosperidad de la Iglesia». El capítulo décimo del catálogo se dedica a «errores referentes al liberalismo moderno». Proposición 77: «En la época actual no es necesario ya que la religión católica sea considerada como la única religión del Estado». Proposición condenada 80: «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna» si bien la alocución *Iamdudum* de 1861 había matizado «si por civilización moderna se entiende destruir a la Iglesia».

Quedaba claro que el Papa respondía a la guerra del liberalismo radical y de la nueva revolución presuntamente proletaria (realmente era otra cosa como demostraría la Historia posterior; se trataba de la dictadura de una minoría intelectual y política *sobre* toda la sociedad, incluido el proletariado) con la guerra santa, la nueva cruzada. El *Syllabus*, nótese bien, fue generalmente bien recibido en la Iglesia de aquel tiempo; uno de sus principales promotores había sido el cardenal Pecci, el futuro conciliador León XIII. El documento es durísimo, intransigente, antihistórico e intolerable para nuestra sensibilidad liberal de hoy; pero debe advertirse bien, para no incurrir en ucronismo, que para muchos enemigos de la Iglesia en el siglo XIX la civilización moderna consistía realmente en el ateísmo y en la destrucción de la Iglesia, como habían proclamado Holbach y Voltaire en el siglo anterior; e incluso en la aniquilación de Dios y de Cristo, como pretendían Marx y Nietzsche en la misma segunda mitad del siglo XIX. Desde entonces la evolución de la Iglesia ha sido muy profunda; algunas proposiciones condenadas en el *Syllabus* se han aceptado de forma expresa por los Papas del siglo XX y el concilio Vaticano II. Los jesuitas, que estaban entonces con el Papa, quisieron sin embargo en algunos de sus focos ilustrados, como la revista francesa *Etudes* entre 1864 y 1874, ser fieles también a su ejecutoria en defensa de la libertad humana. Esto despertó sospechas en Roma y el Papa dirigió una severa advertencia a los intelectuales de la Orden ignaciana en 1868.

Un siglo largo después de la promulgación de estos anatemas de Pío IX sus coletazos —ahora sí ya plenamente anacrónicos— estuvieron a punto de alcanzar, válgame Dios, al autor de este libro. Durante mis oposiciones a la cátedra de Historia contemporánea de España e Iberoamérica en 1975 el profesor Federico Suárez Verdeguer, distinguido historiador y miembro del grupo fundacional del Opus Dei, arremetió contra mis opiniones sobre la *Quanta cura* y el *Syllabus* expresadas con todo respeto en mi libro, entonces de reciente aparición, *Historia básica de la España actual* y las esgrimió con furia goyesca para privarme de la cátedra, lo que afortunadamente no consiguió gracias a la sensatez de la mayoría del tribunal. No lo refiero solamente como anécdota personal sino para señalar las posibilidades de pervivencia del reaccionarismo en la Iglesia y por supuesto en otras instituciones ajenas o no a la Iglesia. Creo que el padre Suárez Verdeguer se arrepiñtó años después de aquella actitud, tal vez porque leyó detenidamente el libro que con tantos bríos condenó en 1975. Por supuesto que en aquella oposición dio su voto —inútilmente— a un «historiador seguro» del Opus Dei, a quien yo había

abierto las puertas de la Editora Nacional cuando la dirigí; no sé si me lo ha agradecido después. Yo siempre he sido bastante inseguro, pese a lo cual haré una clara opción en favor del Opus Dei cuando llegue en esta Historia el momento de hablar sobre él. Para ello tendré que elevar la mira y ahogar algunos resentimientos personales todavía muy vivos, como el que me provocó injusta e irracionalmente don Federico.

EL CONCILIO VATICANO I Y LA PÉRDIDA DE ROMA

Justo en ese mismo año del *Syllabus* convocaba Pío IX el concilio Vaticano el 29 de junio. 41 obispos de España asistieron a la ceremonia de inauguración el 8 de diciembre de 1869, cuando el gobierno liberal, radical y revolucionario (burgués) de Madrid les lanzaba, como un desafío, la nueva ley sobre matrimonio civil. Setecientos sesenta prelados, más de las tres cuartas partes de toda la Iglesia jerárquica, asistieron al Concilio, que celebró sus sesiones en la basílica de San Pedro. Se impuso el secreto absoluto sobre las deliberaciones; cundieron los rumores y las sospechas bajo la creciente presión del Reino de Italia sobre Roma. Un tercio de los Padres eran italianos. Pronto se supo que el gran debate se centraba sobre la infalibilidad. Los prelados se dividieron en dos bandos, pro y contra. Trece de los 17 obispos alemanes, un tercio de los franceses y algunos norteamericanos se declararon en contra del dogma proyectado. Los españoles, en bloque cerrado, estuvieron en todo momento unánimes a favor de los deseos del Papa. Al acercarse la fecha de la votación unos ochenta padres abandonaron las sesiones. La votación se celebró el 18 de julio de 1870, en plena agonía del Estado pontificio. 533 padres presentes votaron sí; dos dijeron no pero aceptaron el dogma, que proclamaba la infalibilidad del Papa cuando habla desde la cátedra de Pedro (ex cathedra) sobre asuntos de fe y costumbres; no se aplica al magisterio ordinario ni a las opiniones o decisiones restantes del Pontífice, aunque desde entonces no han faltado quienes despotrican sobre lo que ignoran. Pero se aprobó una definición adicional que tuvo tanta o mayor importancia y de la que casi nadie habla; la plenitud de poder del Papa sobre cuestiones del gobierno de la Iglesia y disciplina eclesiástica. Ello suponía la decapitación del galicanismo, el regalismo y el conciliarismo. Casi todos los obispos que abandonaron el Concilio habían pedido permiso para ello por razones de conciencia. El arzobispo de Maguncia, Ketteler, había suplicado de rodillas al Papa que no procediese a la definición de la infalibilidad pero se sometió como casi todo el corto grupo de oposición. Un pequeño conjunto de cien mil católicos, en Alemania, Austria, Suiza y Holanda, se separaron en protesta. El mundo protestante reaccionó con hostilidad que tal vez encubría en algunos una secreta envidia. El mundo católico aceptó el dogma con casi total aquiescencia⁸⁴.

⁸⁴ L. Hertling, op. cit. p. 455; J. Lortz., op. cit. p. 416.

Al día siguiente de que se proclamara la infalibilidad pontificia estallaba, por trampas agresivas del canciller de Prusia, Bismarck, la guerra franco-prusiana, que pronto acabaría en la humillación de Francia, la expulsión de Napoleón III, la creación del Segundo Reich alemán en torno a Prusia y el final de la protección francesa sobre lo que restaba del Estado pontificio. El 20 de diciembre de 1870 a través de la brecha abierta en la Porta Pia y tras una resistencia simbólica de las tropas papales, el reino de Italia se apoderaba de Roma para hacerla capital del nuevo Estado de la Italia unida. Fue aplazada *sine die* la continuación del Concilio, cumplido su objetivo principal. Un plebiscito aplastante de la población romana confirmó la anexión de la Urbe al reino de Italia. El Papa quedó prisionero (por su voluntad) en el recinto del Vaticano y no aceptó la ley italiana de garantías dada el 13 de mayo de 1871 que luego se transformaría virtualmente en los acuerdos de Letrán en 1929. El Papa retuvo el Vaticano, San Juan de Letrán y la quinta de Castelgandolfo pero no el Quirinal, que sería residencia de los reyes de Italia. Como habían previsto los católicos liberales, aunque lo condenase el *Syllabus*, la privación del poder temporal acarreó un gran beneficio para la independencia, la espiritualidad y la misión de la Iglesia, así como un notable incremento del prestigio del Papa encerrado, que pudo seguir ejerciendo su alto ministerio para todo el mundo.

Hasta su muerte en 1878 Pío Nono se atrincheró en posiciones ultramontanas y mantuvo la hostilidad de la Santa Sede al reino de Italia, en cuya vida política no podían participar los católicos. Pero la Santa Sede no se opuso a la colaboración de los católicos en la política liberal de otros países continentales como Francia y España o anglosajones como el Reino Unido y los Estados Unidos aunque el ideal vaticano de la política en aquella época seguía siendo, por nostalgia, rutina y debido al despojo italiano, lo que entendemos por Antiguo Régimen, la simbiosis del trono y el altar. El liberalismo moderado fue afianzándose en varias naciones frente al liberalismo radical y la Iglesia de algunos países, como los Estados Unidos, demostró una normal capacidad para convivir con ese liberalismo democrático. Gracias a la hostilidad del marxismo y el anarquismo, que crecían ostensiblemente en la década de los años setenta, el liberalismo moderado se identificó cada vez más con el ideal democrático y muchos liberales radicales, por ejemplo los progresistas españoles, que se habían enorgullecido de su pasado «petrolero» (quemadores de iglesias) se moderaron abiertamente y abrazaron una relativa tolerancia religiosa aunque no renunciaron a impulsar la secularización. Sin embargo estaba ya a la vuelta de la esquina, mientras se acercaban las décadas finales del siglo, un formidable ramalazo liberal-radical y masónico contra la Iglesia, con epicentro en la Tercera República francesa, dominada por las directrices masónicas. Contra lo que todavía hoy creen bastantes portavoces clericales, a veces muy altos, el liberalismo democrático ya no era, desde la recepción de John Stuart Mill, un *laissez faire* implacable y antisocial, y así lo muestra la historia de la sociedad británica a lo largo del siglo XIX; ese liberalismo admitía la intervención social del Estado en beneficio de los más débiles. El liberalismo evolucionado no se presentaba a fines de siglo como sustancialmente anticlerical y consistía básicamente en tres afirmaciones. Primera, el individualismo, que no excluía la solidaridad comunitaria; el respeto a la persona como fin, según la elevada tesis de Kant que la Iglesia no

suele valorar en sus críticas frontales al liberalismo al que identifica sin más con el capitalismo despiadado. Segundo, las relaciones de los seres humanos en comunidad son esencialmente morales. Y tercero, una clara distinción entre la sociedad y el Estado. En la práctica, como decimos, el liberalismo era la democracia, lo que no había sucedido muchas veces en épocas anteriores del siglo XIX, donde podían darse, como en España desde 1833, regímenes liberales que no pueden calificarse de democráticos. El liberalismo cada vez más democrático, tras las huellas del Reino Unido y los Estados Unidos, avanzaba lentamente en Europa durante las décadas finales del siglo XIX y terminaría por extenderse e imponerse en el siglo XX, hasta ser aceptado primero en la práctica y luego en la teoría por la Iglesia católica y los partidos en ella inspirados.

APROXIMACIONES DE LA CULTURA A LA RELIGIÓN

La hostilidad cerrada de la cultura republicana de Francia a fines del siglo XIX hizo pensar a muchos católicos, dada la influencia de la cultura francesa en la opinión mundial desde el siglo XVII, que todo el pensamiento del XIX era igualmente anti-religioso. No es verdad. Es cierto que seguía reptando el positivismo incluso fuera de su ámbito acotado por Comte, pero los grandes promotores del evolucionismo, que se imponía a partir de los años sesenta, no eran ateos y conciliaban expresamente su doctrina con la religión; así Herbert Spencer (1820-1903) que aceptaba un Absoluto incognoscible, pero no irreal, como término de la religión conciliada con la ciencia; y sobre todo el gran Charles Darwin, (1809- 1882) que era creyente y que jamás vio en su obra decisiva, *El origen de las especies* (1859) un ataque a la religión sino una hipótesis inductiva para explicar numerosas observaciones sobre la transformación de los seres vivos, y para expresar la selección natural como principio rector de la lucha por la supervivencia. En el siglo XX el jesuita Teilhard de Chardin intuiría, a partir de observaciones paleontológicas, un evolucionismo todavía más profundo que no se opone a la fe cristiana sino que la aureola de ciencia. Teólogos católicos se enfrentaron a Teilhard como muchos teólogos protestantes a Darwin pero la Iglesia católica había escarmentado bien de su aberración en el caso Galileo y no repitió el disparate. Darwin además rechazó el ofrecimiento de Marx que deseaba dedicarle el primer tomo de *El Capital* y pretendía incorporar la doctrina de Darwin a su pensamiento político-social. Era el primer revés de la falsa ciencia marxista ante la Ciencia auténtica.

Más aún, durante la segunda mitad del siglo XIX, ante el desbordamiento del idealismo y el agotamiento del positivismo, apuntaban algunas corrientes de pensamiento más próximas a la religión cristiana, que no fueron debidamente valoradas por el tremendo recelo y el acomplejamiento cultural del Vaticano. Hacia la mitad de la década de los sesenta el libro de Otto Liebmann *Kant y los epígonos* proclamaba el retorno a Kant junto con el entredicho a los epígonos del idealismo desde Fichte a Hegel; el neokantismo surgía en la escuela filosófica de Marburg (Cohen/Natorp) y Baden (Windelband/Rickert). El rechazo del idealismo epigonal

conectaba perfectamente con la influencia de un gran filósofo alemán, católico y sacerdote, que actuó como puente entre el pensamiento del siglo XIX y el del siglo XX, Franz Brentano (1838-1917) que exigía el retorno a la minuciosidad conceptual aristotélica; este pensador interesantísimo aceptó plenamente la vinculación metodológica entre la filosofía y la ciencia moderna y, gran conocedor de la Escolástica, postuló un cultivo de la metafísica lejos de las fantasmagorías del idealismo de las que en último término, y con toda razón, hizo responsable al propio Kant. Volveremos sobre él.

Algunos promotores del retorno a la metafísica son católicos o incluso sacerdotes, como Bernhard Bolzano, pensador austriaco (1781-1848) con su *Teoría de la ciencia* muy valorada por Husserl, que le considera como uno de los grandes lógicos de la Historia. Más próximo a Leibniz que a los idealistas, dominó la matemática de su tiempo e influyó en los orígenes de la lógica simbólica. Sacerdote y religioso fue Augusto José Gratry (1805-1872) renovador del Oratorio de Malebranche, que publicó *La connaissance de Dieu*, libro al que Julián Marías considera como el mejor escrito sobre Dios en el siglo XIX; restaurador también de la metafísica centrada en la teodicea, que defendió la unidad de la historia de la filosofía desde los griegos y analizó dos conceptos clave, el de Dios y el de persona. En algunas profundizaciones sobre la relación entre la persona y Dios parece que ya estamos oyendo a Javier Zubiri. Dos sacerdotes italianos muy implicados en la política piemontesa y en la causa de la unidad de Italia figuran igualmente entre los restauradores de la metafísica en el siglo XIX: el ya citado Vincenzo Gioberti y Antonio Rosmini-Serbati (+1855) cultivadores del ontologismo, que adaptan a la época actual el argumento ontológico de san Anselmo abandonado por Kant; el acto de pensar en Dios implica, según ellos, su existencia pero no basta la sola razón para confirmar esa existencia que necesita el apoyo de una intuición supra-racional. Uno y otro reflejan una profunda idea cartesiana sobre la visión de las cosas en Dios; pero tanto Pío IX como los jesuitas se opusieron al ontologismo sin valorar las posibilidades positivas que ofrecía para el avance del pensamiento cristiano en el mundo contemporáneo. Como por lo demás sucedió lamentablemente en casi todos los casos citados; una ortodoxia recelosa se asustaba por los excesos de Renan sin advertir las valiosas posibilidades de todo este espléndido conjunto de pensadores creyentes que salvaban, mucho mejor de lo que Roma creía, el abismo artificial entre la cultura y la fe durante la Segunda Ilustración. Afortunadamente dos Papas de nuestro siglo, Pablo VI y Juan Pablo II, han reivindicado con profundidad la doctrina y la actitud abierta de Rosmini, como ha revelado Gianni Cardinale en su documentado artículo de *30 Giorni* n.92 (1995) p. 55s. Tampoco se preocupaba Roma, sumida en su obsesión política y apologética contra el acoso del reino de Italia y del positivismo militante y ateo, de aprovechar las prometedoras vetas religiosas que ofrecía por todas partes la literatura del siglo XIX. En España los intelectuales neocatólicos (como los profesores Vicente de la Fuente y Marcelino Menéndez y Pelayo) alcanzaban mucha mayor altura objetiva que los desmedrados y jaleados krausistas, quienes sin embargo gozaban y gozan de un sistema de relaciones públicas (es decir, bombos mutuos) mucho más eficaz, que se maniene en nuestros días por la tenacidad de la prensa masónica y la ignorancia de la prensa derechista. Las innegables disonancias de la gran literatura

rusa. por ejemplo en las obras de Dostoievski y Tolstoi, se desvanecían ante la grandeza cristiana de sus intuiciones fundamentales; el conde León Tolstoi, por ejemplo, en medio de sus éxitos universales como *Guerra y paz* (años sesenta) y *Ana Karenina* (años setenta) nunca desmintió, en el fondo de sus disparates y sus falsedades, su propósito inicial de «hacer del reino espiritual de Cristo un reino de esta tierra». Es cierto que, como dijimos, la gran literatura del XIX, sobre todo en Francia, ofrece alarmantes vetas gnósticas y que Pío IX estuvo a punto de incluirla en el Índice casi en bloque, lo que afortunadamente no se consumó; pero ni toda Francia escribía al borde de la condena ni todo el mundo cristiano era Francia, donde había dominado hasta poco antes la literatura católica y resurgiría pronto una presencia literaria católica formidable. A medida que profundizamos en la historia real del siglo XIX encontramos nuevas pruebas de que el divorcio entre la fe y la cultura no era, objetivamente, ni universal ni siquiera preponderante. Lo que pasa es que la propaganda cultural anticatólica resultó muy superior a la católica, que vivió demasiados años abrumada por el adversario. Hasta eso iba a empezar a remediarse seriamente en el pontificado posterior, cuando se inició la reconciliación entre la fe y la cultura de nuestro tiempo.

En las décadas finales del siglo XIX iba a producirse, además, sin que la opinión culta se enterase hasta décadas más tarde, una colosal revolución en el seno de la ciencia moderna que derribaría a la Ciencia Absoluta y destruiría con ello los cimientos del muro artificial que separaba a la ciencia de la fe. Pero ese acontecimiento, que es fundamental para nuestra historia, merece el tratamiento detenido que le reservamos en el capítulo siguiente. Carlos Marx, por ejemplo, murió en 1883 sin sospechar que tal revolución científica iba a liquidar, entre otras cosas más importantes, el presunto dogma científico de su artificiosa construcción teórica, incluidas las consecuencias universales de tal teoría.

EL ASALTO DEL KULTURKAMPF

El historiador de la Iglesia Joseph Lortz afirma, al estudiar la actitud de los bolcheviques contra el cristianismo a partir de 1917: «Nunca a lo largo de la Historia había adquirido semejantes dimensiones el odio contra la religión»⁸⁵. Es verdad; pero el diagnóstico del odio (sembrado en la primera Ilustración y en la Revolución francesa) debería adelantarse, referido sobre todo a la Iglesia católica, hasta la segunda mitad del siglo XIX y especialmente al último tercio de ese siglo; cuando se concentraba ante los muros del Vaticano el odio agresivo del liberalismo radical, se presentía la erupción anticlerical y anti-religiosa del republicanismo francés y desde el corazón prusiano del otro gran nacionalismo europeo, el de Alemania, el canciller Bismarck, forjador del Segundo Reich, desencadenaba una ofensiva total contra la Iglesia católica precisamente en nombre de la cultura, la lucha de la cultura o Kulturkampf. Este ataque amargó los últimos años del pontifi-

⁸⁵ J: Lortz, op. cit., II p. 633.

cado de Pío IX y fracasó por la actitud firme y a la vez flexible de su sucesor León XIII. Y puede considerarse, junto a la subsiguiente persecución político-cultural contra la religión y la Iglesia católica en Francia, como el último coletazo del mal llamado «espíritu del siglo» contra ella, que superó desde la Roca la doble y terrible prueba con una renovada eclosión de vitalidad y un proyecto positivo para la reconquista del mundo moderno. Como ha subrayado Bracher⁸⁶ la rutilante victoria de Prusia en 1870 –tras haber humillado poco antes a Austria en Sadowa– sobre el segundo Imperio francés le valió la hegemonía continental en Europa y estableció bajo la égida de Bismarck un nuevo equilibrio europeo además de permitir una proyección imperialista por parte del nuevo Imperio alemán del Norte hacia Africa y Oceanía, en busca de las materias primas y las rutas comerciales que abriesen camino a la expansión económica en competencia cada vez más cerrada con Inglaterra, dueña de los mares y tronco de varias dinastías europeas. La confrontación entre las dos grandes potencias arruinaría en 1914 los esquemas de Bismarck y provocaría la primera guerra mundial; pero 1870 era un momento de gloria alemana que coincidía con la victoria total del nacionalismo germánico predicado por Fichte, la consagración del Estado Absoluto intuído por Hegel, el recrudescimiento militarista y antisemita de la orgullosa sociedad alemana y las exaltaciones de Nietzsche, gran agitador de los espíritus, pese a que, contradictoriamente, era muy crítico del Segundo Reich y del antisemitismo.

En este clima exacerbado donde dominaban el positivismo, los impulsos del posthegelianismo nacionalista, el liberalismo radical europeo y los inicios de la nueva filosofía vitalista e irracionalista, el célebre patólogo Rudolf Virchow, explorador de la neurología y parlamentario liberal-radical como jefe de un partido bismarckiano (aunque Bismarck, con su partido principal, era un conservador reaccionario) desencadenó el Kulturkampf desde el ámbito (o mejor pretexto) cultural con una sentencia no precisamente científica pero que entonces sonó a declaración de guerra: «No he encontrado el alma en las autopsias». Los protestantes de Alemania apoyaban también al protestante Bismarck cuando, aprovechando las posiciones beligerantes de Virchow, comunicó los primeros signos de hostilidad contra la Iglesia católica y muy especialmente contra la doctrina de la infalibilidad pontificia que consideraba como una especie de ofensa personal. El partido católico del Zentrum, originado en la década de los cincuenta para articular la actuación de los católicos en la política prusiana y luego en el Reichstag, había apoyado con sus 58 diputados en el parlamento de Prusia la guerra contra Francia y se había sumado con entusiasmo al proyecto imperial; pero también se alineaba en defensa del Papa despojado y en favor de la infalibilidad definida en el concilio Vaticano, por lo que Bismarck creyó que el Zentrum era hostil al segundo Reich, sobre todo cuando los católicos polacos y alsacianos se unieron a ese partido. Razones políticas y especiosos motivos culturales, atizados por el partido nacional-liberal del propio Bismarck, gran competidor del Zentrum, empujaron al canciller a una persecución en regla contra la Iglesia católica en Alemania. Una ley de 1872 impuso una dura inspección estatal en las escuelas católicas. Se rompieron las relaciones entre Alemania y el Vaticano; quedó suprimida la Compañía de Jesús en todo el Reich. La ley de 1873 anuló la autonomía de las iglesias y dio paso a nuevas dis-

⁸⁶ Op. cit. I p. 44.

posiciones que sometían la Iglesia católica a la supervisión total del Estado, por ejemplo en el vital terreno de la formación del clero y la designación de candidatos para cargos eclesiásticos. Mientras la Iglesia alemana reaccionaba con una inteligente resistencia pasiva, algunos publicistas del partido nacional-liberal proclamaban «la supremacía del Estado Nacional y la superioridad del espíritu alemán» sobre las estrecheces romanas, en términos que anticipan la actitud y la actuación del totalitarismo nazi frente a la Iglesia. Pero los católicos se apiñaron en torno a Roma y a su jerarquía, superados ya todos los traumas de la infalibilidad; y en 1873 el Zentrum aumentó su participación en el Reichstag hasta noventa diputados. Que se opusieron inútilmente a la ley de extrañamiento de 1874, la del matrimonio civil obligatorio en 1875, al encarcelamiento de cinco obispos y a la supresión de las órdenes y congregaciones religiosas en Prusia. Pero al observar que la virulencia de su injusta ofensiva fortalecía la cohesión de los católicos pese al cierre de los seminarios y la humillante prueba del examen cultural exigido a los sacerdotes, Bismarck dejó que se estancase el Kulturkampf desde 1876, volvió sus fuegos contra el crecimiento de la socialdemocracia marxista y al producirse el cambio en el pontificado se mostró dispuesto a una negociación.

El 3 de junio de 1877 Pío Nono celebraba sus bodas de oro con el episcopado. Innumerables peregrinos del mundo entero acudieron a Roma para promover una auténtica apoteosis del Papa prisionero. Pero este triunfo final marcaba también el ocaso de una gran personalidad y toda su época. Los colaboradores principales del pontificado ya habían desaparecido, entre ellos el secretario de Estado cardenal Antonelli, un político mundano y disoluto a quien el Papa oyó en confesión durante horas, y fueron pocas. El propio Pío IX se daba cuenta de que su tiempo ya pertenecía al pasado y hablaba amargamente de que su sucesor tendría que cambiar las cosas, porque él ya no se sentía con fuerzas para ello. Los cardenales más fieles advertían que la Santa Sede se estancaba, carecía de horizontes frente a la realidad, aunque paradójicamente la inmensa mayoría de los obispos y el clero, tanto secular como regular, mantenían su apiñamiento en torno al despojado Papa Rey. El gran enemigo, Víctor Manuel II de Italia, murió en enero de 1878. Unas semanas más tarde le seguía Pío IX, el 7 de febrero. La Iglesia había sufrido mucho bajo su mando, pero se había confirmado en su misión. Hasta los mayores adversarios del Papa, fuera y dentro de la Iglesia, acallaron sus críticas ante la grandeza de su muerte. Aunque por toda la Iglesia se presentía la urgencia de un tiempo nuevo, de una orientación que mirase más al futuro que al pasado.

CAPÍTULO 5

LA IGLESIA ENTRE LOS DOS ÚLTIMOS SIGLOS:
LA CONFRONTACIÓN IMPERIALISTA
LA NUEVA CIENCIA, LA TERCERA AGRESIÓN
MASÓNICA, EL SOCIALISMO MARXISTA
Y LA HEREJÍA MODERNISTA

LEÓN XIII Y SAN PÍO X (1878-1914)

DEFINIR UNA TRANSICIÓN HISTÓRICA

Pío IX, con su grandeza y sus limitaciones, se perdió, tras su muerte, en el siglo XIX del que había sido protagonista. Esbozamos aquí una historia de la Iglesia en nuestro tiempo y vamos a penetrar en el siglo XX que enmarca específicamente a nuestro tiempo. León XIII vivió casi todo su tiempo cronológico en el siglo XIX pero entró unos años en el XX; por su talante abierto y su decidida actitud al encarar los problemas de la Iglesia ante el mundo real, se nos presenta hoy como un hombre de presente y el futuro mucho más que del pasado. Su elevada figura define, pues, una transición en la Iglesia, dentro de la acelerada transición que, sin darse plena cuenta de ello, estaba viviendo toda la Humanidad en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX. Por eso los dos pontificados que estudiamos en este capítulo enmarcan una transición dentro de una transición. Hemos de definir para ello, ante todo, las líneas maestras de la transición universal, en la que va a inscribirse la transición de la Iglesia. En el título de este capítulo, inevitablemente largo, he concentrado esas líneas maestras.

En primer lugar, la confrontación imperialista, mucho más compleja de lo que entonces se creyó. La confrontación primaria, aparente, se generaba entonces entre dos imperialismos europeos: el del Imperio británico y el Imperio alemán. Tras la pérdida de las Trece Colonias en el último tercio del siglo XVIII, el Reino Unido había construido, gracias a su talasocracia, a su primacía en la Revolución Industrial y a su victoria sobre Napoleón, su Segundo Imperio que se extendía por todo el mundo. La reina Victoria, que cubre casi todo el siglo XIX, se coronó Emperatriz de la India cuando la penetración británica en el subcontinente indostánico llegó a dominarle. Cuando Victoria murió en 1901 Inglaterra se creía la primera potencia mundial, y se lo siguió creyendo hasta 1914 pero en la primera de esas fechas tal presunción se había alejado ya de la realidad, desde dos o tres décadas antes. Con sus victorias sobre el Imperio austrohúngaro en los años sesenta y contra el Imperio del tercer Napoleón en 1870 la Alemania de Bismarck, el Segundo Reich o Imperio alemán, creía haber logrado la hegemonía continental europea —lo que era cierto— y se procuraba en Africa y en el Pacífico un vasto imperio colonial, para el que necesitaba una poderosa marina de guerra. Por otra parte la industria alemana, tenida por insuficiente y chapucera hasta bien entrado el siglo XIX, se incorporó aceleradamente a la revolución industrial y al terminar el

siglo sus productos eran ya signo de calidad y aceptación universal. Se gestaba por tanto, inevitablemente, la confrontación entre el experimentado imperialismo comercial británico, poderoso en los cinco continentes y los siete mares, y el joven, pero muy decidido y agresivo imperialismo germánico. El equilibrio europeo, cuya nueva fórmula había impuesto el canciller Bismarck, iba a hendirse por la antítesis germano-británica.

Pero uno de los caracteres más profundos de la transición entre siglos era la rutilante aparición de tres nuevas potencias imperiales, con pretensión hegemónica sin límites. Rusia, gran vencedora de Napoleón, imponía su ley en Europa oriental, donde era dueña de gran parte de Polonia; presionaba fatalmente contra el Imperio turco decadente, en busca de una salida al Mediterráneo; y consolidaba su formidable imperio siberiano hasta el mar del Japón, mientras, sin abordar reformas sociales significativas, trataba de convertirse en una gran potencia industrial y llegaría a conseguirlo si el régimen autocrático se mostraba, como a lo largo del siglo XIX, capaz de ahogar la creciente oposición burguesa y revolucionaria interior. Japón había salido de la Edad Media en el último tercio del siglo XIX y antes de acabar ese siglo ya se había transformado en una gran potencia expansiva con aspiraciones hegemónicas en Extremo Oriente y el Pacífico; su choque con el Imperio ruso parecía también inevitable. En fin, los Estados Unidos surgieron de su cruenta guerra de Secesión en 1865 convertidos ya virtualmente en la primera potencia mundial y a fines del siglo XIX cedieron a los imperativos teóricos de la estrategia marítima e iniciaron una expansión imperial en el Pacífico (islas Hawai y luego Filipinas) y en el Caribe (a costa de España). La tendencia aislacionista de una parte sensible de su población se batía en retirada frente al orgullo imperialista, que brotaba de la enorme y creciente riqueza de la nación y de su población acrecida por inmigraciones selectivas de Europa. Disputaban los Estados Unidos la hegemonía sobre Iberoamérica a Inglaterra; al entrar en el siglo XX se mostraban objetivamente dispuestos a disputarle la hegemonía mundial. El hecho es que, en este período de transición entre siglos, la vieja Europa ya no poseía de hecho el poder hegemónico de que disfrutaba a partir del descubrimiento de América. Tres grandes potencias extraeuropeas se aprestaban al relevo inevitable mientras las naciones de Europa iban a enzarzarse en una Gran Guerra (y por dos veces) que desde nuestra perspectiva no puede calificarse más que como guerra civil y por tanto suicida.

Este es el marco estratégico en que va a vivirse la gran transición entre los siglos XIX y XX, que coincide casi exactamente con los pontificados de León XIII y San Pío X. Las demás líneas maestras de esa transición, que hemos resumido en el título del presente capítulo, las iremos dibujando al hilo de los acontecimientos.

LEÓN XIII ANTE LA MUERTE DE DIOS

Joaquín Vicente Pecci, Papa (de 1878 a 1903) León XIII expresó como divisa de su programa: «conquistar al mundo entero para la Iglesia» e inauguró con ello un gran período pontifical —pontífice, el que tiende los puentes— que con sus ine-

vitables frenos y su combinación de claroscuros ha sido sin duda uno de los más decisivos en la historia de la Iglesia católica. No quiso llamarse, significativamente, como sus dos inmediatos predecesores, Gregorio y Pío; había nacido en una familia burguesa; de figura estilizada y elegante llegó a la Santa Sede a los 69 años y mantuvo hasta su muerte un pleno vigor físico, mental y espiritual. Discípulo de los jesuitas en el colegio de Viterbo, estudió después en el Colegio Romano de la misma orden con el profesor Luigi Taparelli, gran restaurador del tomismo, que ya había cultivado el joven Pecci en el seminario de Perugia donde también se inició en ciencia moderna y en literatura. Había sido legado pontificio en Benevento, nuncio en Bruselas y arzobispo de Perugia desde 1846. Allí creó cooperativas agrícolas, cajas de ahorros —dentro de esa actividad bancario-benéfica de la Iglesia que se contrapuso eficazmente al auge de la banca liberal italiana— y fomentó los progresos de la higiene y la medicina popular. Desde Bruselas había viajado por Europa. Adversario permanente de la política cerrada y negativa impuesta a Pío IX por el cardenal Antonelli, nombró sucesivamente a dos grandes secretarios de Estado, tan firmes como conciliadores; el cardenal Franchi, antiguo nuncio en España y desde 1887 al cardenal Rampolla del Tindaro, mal visto en Austria por la independencia con que regía las relaciones políticas de la Iglesia. Hombre de profunda piedad personal León XIII creía hasta el fin en la doctrina que quiso exponer a la Iglesia en numerosas y resonantes actuaciones de su magisterio. Se mantuvo firme en la condena contra el Reino de Italia por la usurpación de los Estados pontificios y ya sabemos que su preocupación doctrinal había contribuido a la formulación del Syllabus de su predecesor. Pero se mostraba tolerante con las diversas formas políticas, pragmático en su actuación exterior y sin complejos ante la cultura moderna, que pretendió reconciliar con la fe desde posiciones muy firmes del pensamiento católico, al que quiso articular en torno al impulso neotomista, lo que comportaba un realismo crítico frente a los excesos del idealismo y una actitud mucho más abierta ante la ciencia y el saber moderno, como había sido en el siglo XIII la de Santo Tomás, esa gran fuente de la sabiduría universitaria europea. León XIII abrió a los investigadores los archivos del Vaticano, fiel al lema de «no decir falsedad, no callar verdad aunque esa verdad no favorezca a la Iglesia». Reanudó, si bien con escaso éxito, los intentos ecuménicos iniciados con ilusión por Pío IX. Su habilísima relación político-eclesiástica con el Imperio alemán y la cooperación con Bismarck en algunos puntos delicados (como la mediación ante España para el conflicto del Pacífico, donde Alemania penetraba en su esfuerzo expansivo) amortiguaron y, a fines de los años ochenta, cancelaron prácticamente el Kulturkampf, lo que fue interpretado por todo el mundo como un formidable éxito del Papa, que desde el mismo día de su elección había escrito al emperador Guillermo I para mejorar relaciones. Bismarck, al término de la disputa que él había atizado, recibió del Papa la suprema Orden de Cristo, lo que provocó algunos resentimientos en el Zentrum, al que había dejado relativamente al margen de las negociaciones de paz.⁸⁷

Pero si la falsa confrontación oficial con la cultura germánica se desvanecía, la cultura gnóstica y monopolista mantenía y recrudecía, junto con el liberalis-

⁸⁷ Cfr. H. Jedin, op. cit. VIII p. 108.

mo radical y el socialismo revolucionario marxista, su hostilidad contra la religión y contra la Iglesia. Ya vimos cómo durante la segunda mitad del siglo XIX se diluía la preponderancia del idealismo, cundía el positivismo radical con pretensiones de englobar al descubrimiento del evolucionismo y también cómo el socialismo «científico» reconocía al ateísmo como su principio y fundamento. Pero también se reclamaba la vuelta a Kant y la restauración de la metafísica, sin excluir, en modo alguno, el redescubrimiento racional de Dios. Aristotélicos de primera magnitud como Brentano tendían puentes transitables entre el pensamiento del siglo XIX y el del siglo XX. Desaparecido Carlos Marx en 1883 su colaborador Engels trató de institucionalizar al marxismo mediante la creación y coordinación de partidos socialdemócratas marxistas en la Segunda Internacional creada en París a los pocos años de morir el frustrado profeta rojo; hacia fines del siglo XIX esos partidos socialistas marxistas pugnaban por hacerse un lugar en la convivencia política de sus naciones, dominada por los partidos liberales, conservadores y nacionalistas; aunque la presencia política del socialismo europeo no cuajó hasta la primera década del siglo XX, la Segunda Internacional no pasó de una modesta oficina de coordinación, sin excesiva fuerza como representación colectiva y los restos de la Primera Internacional, caída en manos de la corriente anarquista, se desintegraban en el terrorismo y luego evolucionaron a varios tipos de sindicalismo revolucionario. En 1866 había aparecido en Alemania un libro espectacular que parecía asumir y sintetizar toda la herencia del positivismo, el materialismo, el determinismo y sobre todo el evolucionismo al que convertía en un nuevo Absoluto: *Fundamentos generales de la ciencia orgánica de la forma, mecánicamente basada en la teoría reformista de la descendencia, de Charles Darwin*, cuyo autor era el investigador naturalista y filósofo Ernst Haeckel (1834-1919) al que pronto siguieron otros como *Los enigmas del Universo* y *Las maravillas de la vida*, traducidos a todos los idiomas con tiradas que a veces superaban los cien mil ejemplares. Era la propuesta de un materialismo monista, un determinismo total y una identificación de la Naturaleza material, espiritual y humana con la evolución incesante cuyo término era la conciencia de la propia Naturaleza a la que quien quisiera podría llamar Dios; aunque Haeckel pretendía apoyarse en Espinosa, en realidad su sistema equivalía a una síntesis de panteísmo y ateísmo, con rechazo total de la metafísica. El alma humana, por ejemplo, no era más que la suma de movimientos del plasma en las células de los ganglios; tales dislates hacían entonces auténtico furor, sirvieron como munición «científica» para el Kulturkampf y exageraron el acomplejamiento de la Iglesia ante la ciencia y la cultura, cuando León XIII intentaba ya colmar el abismo entre la ciencia, la cultura y la fe. Pero si Haeckel excluía la idea de un Dios personal, con lo que Dios y el Hijo de Dios resultaban innecesarios, el mayor ataque contra Dios en todo el siglo XIX —simultáneo al de Marx— vino del pensador a quien hemos calificado como una de las claves del irracionalismo contemporáneo, Friedrich Nietzsche, sobre quien tenemos que volver ahora, pues, aunque parezca imposible, su tesis sobre la muerte de Dios se convirtió, bastantes décadas después de morir el filósofo, en inspiradora de una presunta teología que se puede denominar mucho mejor antiteología.

Ya hemos dicho que este prusiano esquizoide y genial se había entusiasmado en Leipzig con el pesimismo de Schopenhauer y la grandilocuente música de Wagner, con quien luego rompió con parejo entusiasmo cuando enseñaba filología clásica en Basilea. Su tendencia poética y a la vez aniquiladora le impulsaba a «superar» la razón y adoptar una actitud existencial y paradójica. En su primer período, que abarcó hasta la muerte de Pío IX, 1878, se dedicó sobre todo a la crítica de la cultura; sus dos períodos siguientes y definitivos —el de *Humano, demasiado humano* con *La gaya ciencia* y el de *Así habló Zaratustra*— nos revelan a un Nietzsche próximo a los enciclopedistas del XVIII, sumido en el vértigo de la soledad, atraído irresistiblemente por la locura, durante sus estancias en la Universidad de Weimar y su agonía en Neuburg junto a su madre. Pero se reconoce un sentido de unidad sistemática a través de los tres períodos de su pensamiento, que se decide por la victoria de lo dionisiaco (una explosión a la vez vital y desintegradora) frente a la racionalidad y la armonía de lo apolíneo. Este gnóstico cabal (establecía la antítesis universal en torno a dos dioses-símbolo del paganismo) rompió la identificación hegeliana de lo racional y lo real; adoraba a Voltaire pero se oponía a David Strauss y a la cultura burguesa que no se resignaba a vivir en peligro (Ferrater). Trata de descubrir su conjunto de valores nuevos en lucha contra la moral helada y vacía de su época. Para el Nietzsche final los valores de la cultura europea se encarnan en el cristianismo, el socialismo y el igualitarismo democrático; son los tres elementos de una moral que debe descartarse al situarse el hombre por encima del bien y del mal. A estos elementos caducos opone Nietzsche, en pleno arrebató gnóstico, un vitalismo en trance de ascenso irresistible, la voluntad de fuerza y poder. El cristianismo no es en el fondo más que un resentimiento. La presunción de objetividad en que se apoya el hombre de ciencia es falsa. Ante esa falsedad surge la Vida, que es ante todo voluntad de poder y dominio. Al desmoronarse los valores caducos surge el Superhombre, que vive más allá de la moral convencional y rastrera; en la *virtú* del Renacimiento. La vida del Superhombre es lucha, esfuerzo. Posee la moral del señor, contraria a la moral del esclavo y del rebaño, que es la propia de la moral cristiana. El amor al prójimo, la objetividad, la humildad son valores cristianos y serviles.

En la nueva tabla de valores se sustituye a la bondad por la *virtú*, que no denota virtud sino fuerza; la humildad por el orgullo, la satisfacción por el riesgo, la piedad por la crueldad, el amor al prójimo («próximo») por el amor a lo lejano, lo que los hombres vulgares creen inalcanzable. Se hundirá la cultura europea basada en los valores caducos; la voluntad de poder se afirma frente a la sociología y la teoría del conocimiento; la doctrina (gnóstica) del eterno retorno frente a la metafísica y la religión. El Dios cristiano, síntesis y culminación de todos esos valores caducos, ha muerto; resulta inútil para el estadio superior de la humanidad. Ya dijimos que el soñador de estas aberraciones murió loco, abrasado por su irracionalidad sistemática. Este final no resulta difícil de comprender; lo que sí resulta menos creíble es que sobre tal espejismo se fundara en pleno siglo XX esa teología llamada de la Muerte de Dios. Una teología abiertamente gnóstica: Zaratustra es otro nombre de Zoroastro. el gran inspirador de Mani para la creación de la gnosis irania.

UN LIBERALISMO SOCIAL Y EQUÍVOCO: LA SOCIEDAD FABIANA

Mientras el gran portavoz del irracionalismo caminaba así por el despropósito trascendental, una nueva escuela de liberalismo anglosajón daba pasos importantes tras las correcciones liberal-sociales de John Stuart Mill y trataba, en el último cuarto del siglo XIX, de humanizar y racionalizar todavía más al liberalismo. Eran los idealistas de Oxford, encabezados por Thomas Hill Green, que deseaban ampliar la participación de todos en la sociedad, declaraban la guerra a la miseria, impregnaban al liberalismo de sentido social y aun religioso y postulaban que la libertad moral debe ser el fundamento del liberalismo político; la educación, por ejemplo, habría de considerarse como función social de primera importancia. Como indica el profesor Sabine la revisión liberal de Green limó las aristas entre liberalismo e intervencionismo. El Estado puede y debe intervenir en favor de la educación pública obligatoria. Y en los campos de la sanidad, la vivienda y el trabajo. Esta humanización del liberalismo fue aceptada también por los conservadores que seguían fieles a Burke; el idealismo de Green, que consideraba al hombre como un ser social, influyó en la humanización del conservadurismo y en la configuración de un socialismo liberal que excluía la lucha de clases y se apartaba por ello de la tradición marxista, como ya habían hecho frente al propio Marx las Trade Unions del sindicalismo británico. El liberalismo humanista de Green discurría aparentemente próximo al grupo juvenil que organizó la Sociedad Fabiana en 1883; tanto la escuela neoliberal de Oxford como los fabianos defendían independientemente sus postulados como una derivación social del liberalismo y pueden considerarse como inspiradores del movimiento y el partido laborista, que sustituiría al partido liberal a partir de la segunda década del siglo XX como alternativa política al partido conservador en el Reino Unido.

Sin embargo conviene distinguir profundamente el liberalismo idealista y humanitario de Green y el liberalismo social, o mejor el socialismo liberal de la Sociedad Fabiana, que tiene un signo político mucho más izquierdista y una influencia más o menos secreta en el siglo XX. La Sociedad Fabiana, que se presentaba como un club intelectual pero que constituyó desde el principio una auténtica secta de poder con objetivos de orientación y dominio mundial, ha sido estudiada por el joven investigador Manuel Bonilla Sauras en el libro de 1991 *La trama oculta del PSOE*, al que antepuse un breve prólogo; y por la Fundación Veritas, formada por un grupo de antiguos alumnos de Harvard, en el libro, realmente sobrecogedor, *Keynes en Harvard*, publicado en 1981 en versiones inglesa y española, ésta en el Centro de Estudios para la Libertad, Buenos Aires 1982. Las conclusiones de estos estudios me parecen trascendentales; además están probadas convincentemente y aclaran alguno de los grandes misterios de la izquierda económica, política y cultural en nuestro siglo.

La Sociedad Fabiana fue creada por un americano nacido en Escocia, Thomas Davidson, junto con su amigo Edward R. Pease, miembro de la Bolsa de valores de Londres. Su primer fin fue estudiar los problemas del espiritismo y sobre todo profundizar y propagar una idea universal de socialismo afin al marxismo que iba a

alumbrar la Segunda Internacional por medio de Engels, pero sin identificarse orgánicamente con ella. Pronto se sumó al proyecto el sexólogo Havelock Ellis, calificado inmediatamente de pornógrafo. Uno de los miembros propuso para la sociedad naciente el nombre de Quinto Fabio Máximo «Cunctator», el dictador romano que utilizaba tácticas dilatorias para desesperar al gran enemigo de Roma hasta que llegara el momento de asestarle el golpe decisivo. Se trataba, por tanto, de un intento de penetración en la sociedad por medio de ideas demoleedoras y con-figuradoras; un proyecto paralelo al que década después organizaría Antonio Gramsci desde un impulso marxista-leninista y con el mismo objetivo: controlar la sociedad por medio de la conquista social y política del poder. Por testimonio interno sabemos que la Sociedad Fabiana abominó desde sus inicios contra el capitalismo, lo que no impidió a muchos de sus miembros aprovecharse del capitalismo para crearse fortunas personales.

Muy pronto se incorporaron a la Sociedad Fabiana miembros importantísimos, entre ellos el dramaturgo George Bernard Shaw y su amigo Sidney Webb, funcionario entonces del Departamento de Colonias; uno y otro se convirtieron pronto en inspiradores principales del fabianismo durante los siguientes cuarenta años. Webb se casó con la multimillonaria Beatrice Potter, frustrada pretendiente de Joseph Chamberlain, heredera del ferrocarril canadiense Grand Truck e inagotable caja de caudales para la expansión del fabianismo, que facilitó además múltiples conexiones con altos medios financieros del Reino Unido y Norteamérica. Los fabianos, entre cuyos líderes figuraban varios ateos conspicuos, ejercieron una influencia decisiva en la creación del Partido Laborista y en la orientación de su línea de izquierdas. Se les agregaron conocidos aristócratas en Inglaterra, como lord Bertrand Russell y lord Kimberley. Desde su consolidación los fabianos, y la izquierda política e intelectual del laborismo que con ellos se identificaba, sintonizaron con todas las causas de la izquierda revolucionaria en el mundo; hospedaron y animaron a Lenin y a los bolcheviques cuando acudieron en 1907 a la Conferencia de Londres, empeño en que se distinguió el dirigente fabiano Ramsay MacDonald, luego primer ministro laborista; la relación se facilitó porque Lenin había traducido ya admirativamente en 1897 la obra de Webb sobre la historia de las Trade Unions. La Sociedad Fabiana mantuvo un estrecho contacto funcional con la Segunda Internacional socialista y marxista, se relacionaron con León Trotski, promovieron la Sociedad de Naciones antes de la Gran Guerra y luego dominaron la Organización Internacional del Trabajo y diversos órganos de las Naciones Unidas tras la segunda guerra mundial, como la UNESCO.

Sin embargo la actividad más decisiva de los fabianos en la orientación de la política y la sociedad a escala mundial fue el dominio que lograron sobre las grandes Universidades anglosajonas (Oxford y Cambridge en Inglaterra, Harvard en los Estados Unidos) así como en los grandes medios de comunicación. El primer periódico del mundo, el *New York Times* es un diario eminentemente fabiano, y lo mismo puede decirse de la cadena informativa por él presidida y orientada; el *Washington Post*, el *Excelsior* de México, *El País* de Madrid, *Le Monde* en París, *The Independent* en Londres, *La Repubblica* en Roma. Las grandes cadenas de televisión en todo Occidente, a partir de las cuatro de los Estados Unidos –NBC, ABC, CBS, CNN– la BBC británica, Televisa de México, Televisión Española y

sus afines en el resto del mundo responden a la misma orientación fabiana fundamental, lo que comporta en sus órganos de orientación fuertes improntas de medios masónicos y vinculaciones diversas con medios judíos. Volveré en el segundo libro sobre este resumen pero convenía adelantarlo ahora para resaltar la influencia decisiva del fabianismo.

Apenas creado en la Inglaterra victoriana de los años ochenta en el siglo XIX, el movimiento fabiano saltó, con las mismas características, el Atlántico y se implantó con fuerza expansiva irresistible en los Estados Unidos. El centro de implantación, una auténtica cabeza de puente intelectual, fue la más importante e influyente Universidad norteamericana, la de Harvard, donde gracias a James Robinson existe ya un irreversible foco fabiano en 1887. Los líderes fabianos Sidney Webb y Edward R. Pease desembarcaron en Norteamérica en 1888. Además de Harvard otras Universidades crearon muy pronto centros fabianos de gran actividad, como Princeton, Columbia, Barnard, las Universidades de Nueva York y Pensilvania. Reclutas fabianos de primer orden como el gran comunicador Walter Lippmann y el jurista judío Félix Frankfurter se agregaron al equipo del entonces secretario de Marina, Franklin Delano Roosevelt en 1917 y luego se convirtieron en pilares de la presidencia rooseveltiana, que adquirió un indeleble tinte fabiano. Desde entonces los fabianos de los Estados Unidos, que eran socialistas y socialdemócratas muy proclives, en ocasiones, al comunismo soviético (como en el caso de sus primos ingleses) se conocieron como *liberals*, término voluntariamente equívoco, porque eran socialistas e intervencionistas, todo lo contrario del liberalismo originario y auténtico. Para entonces ya se había convertido en pontífice máximo del fabianismo en Inglaterra, Estados Unidos y todo Occidente, el creador de la Nueva Economía, profesor John Maynard Keynes.

Hasta la vigorosa reacción del auténtico liberalismo económico en nuestros días, guiado por Hayek y von Mises, el «liberalismo» fabiano de Keynes dominó el pensamiento económico (y buena parte del político) a uno y otro lado del Atlántico desde la primera guerra mundial hasta bien entrada la postguerra de la segunda. Las grandes Universidades de Inglaterra y los Estados Unidos, las grandes Fundaciones norteamericanas (Ford, Carnegie, Guggenheim) se han volcado durante décadas en la propagación del keynesianismo, es decir del socialismo democrático intervencionista que se presentaba como salvador del capitalismo cuando realmente vivía al borde de la hostilidad contra el capitalismo. Keynes aprendió de su padre, profesor en Cambridge, el recelo contra el liberalismo clásico y se relacionó con los fabianos desde los 19 años. Profesor en Cambridge desde 1908 su identificación con los fabianos fue cada día más completa, así como su oposición al concepto de libre empresa. Se mostró desbordantemente comprensivo con los bestiales excesos de Stalin que atribuía a la brutalidad del carácter ruso más que a la esencia tiránica del comunismo. Cuando MacDonald accedió al cargo de primer ministro en 1929 los fabianos, con Keynes a la cabeza, coparon numerosos puestos de la administración económica inglesa. Fusionó en 1931 su periódico *The Nation* con el órgano fabiano radical izquierdista *New Statesman*, fundado en 1913 por los Webb y Bernard Shaw. Acrecentó su influencia en la orientación de la política económica norteamericana, sobre todo al sobrevenir la gran crisis mundial de 1929. Desde entonces el partido demócrata de los Estados Unidos, el

mundo político de los *liberals* y sus portavoces en la prensa —el *New York Times*— y en los demás medios viven postrados ante John Maynard Keynes y sus colegas de signo fabiano, como Schumpeter y John Kenneth Galbraith. Ninguno de ellos se ha confesado abiertamente marxista pero gracias a ellos y a los demás fabianos el marxismo ha penetrado profundamente en las Universidades de los Estados Unidos y de todo el mundo occidental, y se mantiene absurdamente incluso después de la caída del Muro de Berlín en 1989. El carácter fundamentalmente totalitario sobre el que se basa la doctrina fabiana se ha revelado cuando dirigentes fascistas como el británico Mosley (antiguo miembro de la Sociedad Fabiana) y el Duce italiano Mussolini han manifestado, ya como fascistas, su adoración por Keynes. La Fundación Veritas (Harvard. Buenos Aires, 1981) ha revelado la trama del fabianismo en el fundamental estudio *Keynes en Harvard*.

Por otra parte los *liberals*, sus promotores fabianos y sus entornos socialistas se han relacionado amplia y profundamente con las diversas especies de movimientos mundialistas que también exhiben fuertes improntas de sectores masónicos y judíos. A estas alturas ya no cabe despreciar olímpicamente estas relaciones como forjadas en los delirios de la extrema derecha. Atención al peculiar *principio del nuevo equilibrio mundial* que emerge por todas partes cuando pretendemos analizar de cerca las doctrinas fabianas, *liberals* y mundialistas. Las doctrinas y las actuaciones.

A partir de 1905 la cultura y el gran periodismo español tienen la suerte (no demasiado valorada hoy) de contar en el corazón intelectual de Londres con un observador y partícipe de excepción, Ramiro de Maeztu, un miembro excelso de la generación del 98 de quien Ortega diría que era el hombre más culto de España. Los quince años de su estancia en Londres (entreverados por frecuentes visitas a España) han sido magistralmente estudiados por el profesor Fraga Iribarne⁸⁸. Fraga describe cómo Maeztu se relacionó con el grupo de la revista *New Age* (denominación que ofrece una sospechosa coincidencia con la secta del mismo nombre, revelada por entonces, relacionada con algunos rincones del fabianismo y muy extendida en nuestros días) y con todo el hervidero del liberalismo inglés y sus corrientes de corrección social, entre las que destacaba la misma Sociedad Fabiana, descrita con tintes demasiado idílicos por Sabine. Maeztu, que llegó a ser figura en la vida intelectual de esos grupos ingleses, evolucionó con varios amigos ilustres, como Hilaire Belloc, hacia posiciones organicistas y conservadoras, mientras el matrimonio Webb y otros amigos derivaban a la izquierda, fundaban, como vimos, la revista *The New Statesman* y se aproximarían, andando los años, al comunismo soviético hacia el que mostraron una desmesurada comprensión. Por su parte Manuel Bonilla Sauras, que ha estudiado con profundidad y originalidad los orígenes y desarrollo del mundialismo, se refiere a la Sociedad Fabiana y al laborismo de izquierdas que de ella emanó con fundado recelo crítico, al detectar —según acabamos de ver— las relaciones del fabianismo con los orígenes de lo que hoy llamamos mundialismo⁸⁹. El mismo autor nos informa sobre la adscripción al grupo Webb de extraños personajes como la teósofa y ocultista Annie Besant, profetisa

⁸⁸ M. Fraga Iribarne Cánovas, *Maeztu y otros discursos de la Segunda Restauración*, Madrid, Sala Editorial, 1976, p. 31s.

⁸⁹ M. Bonilla Sauras, *La trama oculta del PSOE* Huesca, 1991 p. 43s.

del nuevo gnosticismo, a quien encontraremos como fundadora del movimiento secreto y sectario también llamado New Age al que aludía el Papa en su reciente libro. Todas estas implicaciones nos obligan a valorar con suma precaución las pretensiones de Sabine sobre la humanización del liberalismo a fines del siglo XIX y principios del XX; el esfuerzo de humanización era en parte auténtico pero muchas veces se complicaba con interferencias de movimientos extraños y sociedades secretas, como explica sugestivamente Bonilla Sauras. A principios del siglo XX se estaba gestando, pero aún no aparecía con claridad, la gran lucha de la Iglesia contra la Nueva Modernidad y la Nueva Revolución; el socialismo marxista parecía aún una esperanza y el partido laborista británico no se ha despojado de sus raíces marxistas expresamente hasta las semanas en que se escriben estas líneas, poco antes de abrirse la primavera de 1995. Todas las grandes confrontaciones del siglo XX estaban, en su primera década, apenas planteadas.

En resolución, la doctrina liberal, identificada cada vez más con el ideal democrático en su aspecto político, a lo largo del siglo XIX, y con el sistema de mercado libre o capitalismo en el plano económico, distaba de ser en los comienzos del siglo XX, pese a su confusión, un credo antisocial e inhumano. De hecho, mientras en Europa el término *liberal* mantiene aun hoy su significado primigenio, (doctrina contraria al intervencionismo del Estado) en los Estados Unidos hoy *liberal* equivale a «socialdemócrata» una vez que este término se ha despojado (no sé si del todo) de su marxismo originario. La alianza actual de liberales y socialdemócratas en el Reino Unido, por ejemplo, reconoce como su raíz al liberalismo humanista de la escuela de Oxford. La crítica, muy común en medios de la Iglesia y en la doctrina pontificia, del capitalismo y el liberalismo como doctrinas antisociales dictadas por el egoísmo de clase dominante resulta hoy, ante la práctica liberal y capitalista del siglo XX en las naciones más progresivas, cuando menos anacrónica, como han aclarado pensadores de la talla de Jean-François Revel y Michael Novak o entre nosotros Federico Jiménez Losantos.

UN ACONTECIMIENTO TRASCENDENTAL: LA QUIEBRA DE LA CIENCIA ABSOLUTA

Pero ni la cultura liberal-radical a fines del siglo XIX y comienzos del XX, ni los nuevos filósofos del vitalismo y el irracionalismo, ni los marxistas que se estaban ya dividiendo en revolucionarios bolcheviques y revisionistas humanistas, ni los epígonos del positivismo y el evolucionismo dogmático al estilo de Haeckel, ni los nuevos gnósticos arropados por la Masonería, ni por supuesto los idólatras, que eran legión, de la Ciencia Absoluta en nombre de la cual se proferían tantos apriorismos, ni los observadores más penetrantes que analizaban las corrientes de la cultura con perspectiva católica, ni los renovadores neoescolásticos advirtieron hasta ya bien entrado el siglo XX un fenómeno cultural de primerísima magnitud, tan

importante como la creación de la ciencia moderna y el racionalismo en el siglo XVII: me refiero al hundimiento de la Ciencia Absoluta entre la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX, el destronamiento de Newton como criterio de certeza infalible y espejo de la filosofía moderna. Pese a la trascendencia de este fenómeno hay todavía numerosas personas cultas, en los campos del pensamiento, la filosofía, la literatura y del derecho, entre otros, que no lo han captado ni menos asimilado; conviene resumir ahora sus principales perspectivas sin las que no se puede comprender una palabra de los planteamientos culturales profundos del siglo XX, que forman el marco para nuestra investigación⁹⁰. El conjunto bibliográfico que acabo de ofrecer en la nota 90 es revelador y hubiera sido impensable antes de 1970; hoy es sencillamente imprescindible. El último coletazo del ateísmo cosmológico, *El azar y la necesidad* de Jacques Monod queda abrumado y sepultado por ese conjunto, escrito desde la ciencia en dirección a la fe. Para que se hayan podido escribir esos libros era necesario el hundimiento de la Ciencia Absoluta que se enmarca históricamente, para nosotros, entre los pontificados de León XIII y Pío X aunque ninguno de los dos Papas, como la inmensa mayoría de los observadores de la Filosofía y de la Ciencia, lo advirtió entonces.

Así resume el profesor Taylor las conclusiones de su capítulo *La vieja Física* en la que por supuesto incluye a Newton:

En conjunto (a fines del siglo XIX) el mundo material parecía un lugar muy lógico y comprensible, y a fines del siglo pasado se juzgaban conocidas sus leyes básicas. Un físico famoso de aquella época aconsejaba a sus alumnos que no se dedicaran a la Física, ya que había quedado convertida en un simple problema de obtener las soluciones de una serie de ecuaciones conocidas; no quedaba —decía— sino calcular la sexta cifra decimal. La historia de la evolución de la Física nos enseña lo peligroso que resulta, en cualquier época, hacer una afirmación como la anterior. El error fue mucho mayor por el momento en que se produjo: en el transcurso de muy pocos años, los fundamentos de la ciencia, que hasta entonces parecían tan firmes, habrían de quedar arrasados, iban a desaparecer las leyes de Newton, el espacio y el tiempo e incluso la certidumbre... Y desde luego iba a quedar desterrada la certidumbre que expresaban las palabras indignas de aquel famoso físico. A partir de aquel momento nada en la Física podría considerarse sacrosanto⁹¹.

El primer ariete contra la Ciencia Absoluta vino del descubrimiento de los rayos X en 1895 por el profesor Roentgen, que comportaba ya la caída de un dogma clásico: la indivisibilidad del átomo. A poco el físico francés Henri Becquerel dio el paso siguiente al descubrir la radiactividad, que implicaba la emisión de radiaciones consistentes en partículas subatómicas cargadas y otras de naturaleza diferente. Después, ya en 1913, el físico danés Bohr demostró que los electrones violaban las leyes de la Física clásica en su giro estable, y en coinciden-

⁹⁰ Cfr. algunas obras muy claras: John G. Taylor, *La nueva física*, Madrid, Alianza ed. 1974; R. Penrose, *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Mondadori, 1991; Jean Guitton *Dieu et la science*, París, Grasset, 1991; Paul Davies, *La mente de Dios*, Madrid, MacGraw Hill, 1993; y el importantísimo estudio —entre la Física y la Historia— de Antonio F. Rañada, *Los científicos y Dios*, Oviedo, Nobel, 1994.

⁹¹ Taylor, op. cit., p. 45.

cia con las investigaciones anteriores (1900) del físico alemán Max Planck que con su hipótesis de la emisión discontinua de energía, los *quanta*, había predeterminado también la demolición de la Física clásica, tanto las ecuaciones de Newton sobre la dinámica como las de Maxwell para interpretar el electromagnetismo. En 1905 Albert Einstein propuso la teoría especial de la relatividad, que terminó con los conceptos clásicos del espacio y el tiempo; así mostró que carece de sentido hablar de movimiento absoluto y de referencias absolutas para el movimiento de los cuerpos. Era el final de la Ciencia Absoluta, convertida en Relativa. Por último y ya en la segunda década del siglo XX el físico alemán Werner Heisenberg formuló su principio de indeterminación, por el que se descartaba la aproximación objetiva e indefinida a los fenómenos observables y la Ciencia Exacta se convertía fatalmente en aproximación estadística.

Desde entonces quedaba eliminada la Ciencia Absoluta, la ciencia que se había vuelto prepotente y orgullosa más por la interpretación de los filósofos, desde la Ilustración al positivismo, que por las pretensiones de los propios científicos. La filosofía o mejor, un sector de ella, que había considerado a la ciencia como sustitutivo absoluto de la teología desde el siglo XVIII, se quedaba sin modelo; los axiomas de Descartes, de Kant, de Hegel, de Marx y sobre todo de los positivistas de diversos pelajes, la idolatría científica de los enciclopedistas y los ilustrados quedaban asentados en el vacío (¡y después del experimento de Michelson-Morley ni siquiera existía el éter para llenar ese vacío!) ante una Nueva Ciencia mucho más real, y por ello mucho más humilde. ¿Qué soluciones quedaban a los adoradores de la Ciencia Absoluta?. Solamente dos: sumergirse en el irracionalismo y su variante el existencialismo, para pensar sobre la angustia del hombre radicalmente desarraigado y desorientado; o retornar a la religión y a la teología, abandonadas desde el siglo XVIII. Por eso el siglo XX es el siglo de la angustia existencial y el siglo de un significativo despertar teológico como no se había producido desde el siglo XVII. Claro que esta consideración fundamental no ha calado aún del todo en la opinión pública culta, no digamos en la vulgar; ni tampoco en las corrientes teológicas y culturales de la Iglesia católica. Pero se trata de un vuelco real, demostrable y dramáticamente confirmado por las explosiones nucleares a partir de 1945, por la revolución de la tecnología en electrónica y en informática, por el salto del hombre y sus instrumentos exploradores al sistema solar y fuera de él, por el colosal desarrollo de una ciencia ficción que tal vez no sea más que una anticipación, como sucedió con las novelas de Julio Verne; por los progresos que parecían inalcanzables de la química, de la biología, de la investigación sobre el átomo, de la ingeniería genética, de la medicina, todos ellos ya privados del orgullo fáustico y nietzscheano que exigía para muchos la previa proclamación de la muerte de Dios. En el siglo XX, tras el hundimiento de la Ciencia Absoluta desde fines del XIX, ha sido la propia Ciencia real quien ha prescindido de los anteriores dogmatismos y ha insinuado el retorno a la divino como única referencia absoluta de un hombre y un mundo totalmente relativizados. Astrofísicos eminentes como Hubble, el profesor Fred Hoyle y Robert Jastrow⁹² han encontrado o reencontrado a Dios en medio de polvo de estrellas; la hipótesis del *Big Bang* —la explosión que

⁹² Hubble era un sacerdote católico; ver R. Jastrow, *God and the astronomers*, Warner Books 1978; y el bestseller de Hoyle *The intelligent universe*.

inauguró al Mundo y al Tiempo— llevó a un Papa del siglo XX (Pío XII) a sugerir una novísima vía hacia la existencia de Dios desde el creacionismo de la astrofísica moderna; y la espléndida reflexión de Hawking, *Historia del tiempo*, bestseller mundial en estos años, consiste, en el fondo, en una meditación sobre la posibilidad, la incertidumbre y el vacío de Dios en medio de los agujeros negros. Este es de hecho el marco de la Nueva Ciencia en que va a moverse la consideración histórica de la Iglesia durante el resto del siglo XX, campo principal de este libro. Aunque un amplio sector de la opinión pública general de la Iglesia y de la teología aún no se haya enterado.

LA ENCÍCLICA «AETERNI PATRIS»

Desde su perspectiva de lucha y acoso el Papa León XIII, que era un excelente observador de la cultura contemporánea, se ocupó, recién llegado a la Santa Sede, de revitalizar el sentido y la acción cultural de los católicos y de proponer una alternativa general de pensamiento para los intelectuales y docentes de la Iglesia en medio de la confusión contemporánea. No atendió, para ello, a las corrientes y esfuerzos aislados del pensamiento cristiano que, como creo haber mostrado en las páginas anteriores, merecían ser tenidas muy en cuenta para tan alto propósito, pero cuya benemérita proximidad al resto de la filosofía moderna les hacía sospechosas y nada ejemplares ante la observación de Roma, adherida aún a los anatemas del *Syllabus*. Preocupaba mucho al Papa la evidente ventaja de la teología protestante en cuanto al análisis histórico y filológico de los textos bíblicos y la sucesión de los dogmas, que pronto alcanzaría nuevas cumbres con las obras de Alfredo Harnack *Historia de la Iglesia alemana* (desde 1892), *Manual de historia de los dogmas* (1885-89). Para Harnack, y desde una perspectiva historicista y racionalista, la dogmática cristiana es una infusión del espíritu helenístico sobre la trama del Evangelio; el dogma resulta así tributario de la Historia. La historia de los dogmas acaba para Harnack en el siglo XVI; lo que sucede después es historia de la teología por confesiones. El dogma es válido sólo por su mediación histórica; lo que supone una perversión de la tradición, que para la Iglesia católica, antes y después de la Reforma protestante, es una fuente de fe.

El 4 de agosto de 1879 León XIII publicó una de sus grandes encíclicas, la *Aeterni Patris*, «sobre la filosofía cristiana según la mente de Santo Tomás», documento breve y claro al que siempre se atuvo para la orientación cultural de la Iglesia⁹³. Las causas de los males en la vida pública y privada son, según el Papa, «unos criterios erróneos sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace ya tiempo de ciertas escuelas filosóficas, que han penetrado en todos los órdenes de la sociedad y han sido aceptados servilmente por una gran mayoría». Contra esa penetración disolvente, la filosofía de Santo Tomás de Aquino, por su racionalidad

⁹³ En 1979 Ediciones de la Universidad de Navarra publicaron las contribuciones a un importante symposium, *Fe, Razón y Teología*, en el centenario de la encíclica.

y su cabal defensa de la fe, representa la máxima cumbre y el faro todavía vigente para el pensamiento cristiano. Pero la escolástica, que recibió de él su máximo impulso, fue descartada y sustituida. La multiplicidad degeneró en la duda «y desde la duda...; qué fácilmente se desliza hacia el error el entendimiento humano»!. Tras este revés a Descartes, el Papa advierte que las ciencias físicas han de ser cultivadas y apoyadas; que no existe contradicción entre la ciencia moderna y la escolástica. Y recomienda la *sabiduría* de Tomás, no las posteriores desviaciones de la Escuela. Más aún, la auténtica filosofía cristiana está en armonía «no sólo con la ciencia sino con las bellas artes y las artes libres». Santo Tomás es la cumbre de la «filosofía perenne». El borrador de la encíclica se había encargado al profesor jesuita Joseph Kleutgen.

Para orientar a los católicos en medio de la dramática confusión de las ideas modernas, León XIII absolutiza la filosofía de Santo Tomás, que era y es un legado inestimable pero dentro de su contexto histórico; y difícilmente podía responder a los problemas contemporáneos desde sus posiciones de Cristiandad medieval en el siglo XIII. Es verdad que el Papa distinguía siempre entre la investigación filosófico-teológica y la docencia, a la que principalmente se refería en su documento. Pero su talante resultaba más especulativo que positivo y la teología neotomista marginó bastante a la fundamentación bíblica y sobre todo a la historia eclesiástica profunda y más aún a la llamada teología positiva y a los contactos con la cultura moderna entre la que había vetas muy aprovechables. Además de los nombres citados afloraban ya a la historia del pensamiento en la época de la encíclica los del círculo, luego heterodoxo, de Loisy, los del dominico Lagrange, fundador de la escuela bíblica de Jerusalén y las contribuciones a la historia eclesiástica por parte de la Universidad católica de Lovaina. Desde principios del siglo XIX se intentaba una revitalización del tomismo que recibió un impulso enorme con la encíclica. El cardenal de Malinas, monseñor Mercier (+1926) fundador del Instituto filosófico de Lovaina, dio al neotomismo una apertura al pensamiento moderno de la que surgieron el padre Sertillanges, el influyente publicista y filósofo cristiano converso Jacques Maritain, el jesuita Billot y el también jesuita Maréchal, que trató de verter el tomismo en moldes kantianos y diseñó el llamado tomismo trascendental que llegaría a su apogeo (y a su gran desviación) con Karl Rahner. El padre Billot, en cambio, profesor de la Universidad Gregoriana, (magisterio desde 1885 a 1911) fue un neotomista puro opuesto al evolucionismo teológico y a la dimensión histórica de la teología. Los franciscanos siguieron la estela de Duns Escoto después de la encíclica y por lo general los jesuitas interpretaron el tomismo según los avances de Francisco Suárez, pero gracias a los trabajos de los padres Libetatore y Mazzella habían contribuido al impulso neotomista de la encíclica como precursores. La tradición augustiniana, tan fecunda en la escolástica primitiva, configuró inicialmente –fuera ya de la escolástica y sobre todo del neotomismo– al pensamiento de Maurice Blondel, el gran filósofo católico que alcanzó gran fama con su *Lettre sus les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896). En torno a Blondel se formó una escuela de pensamiento católico abierto a la cultura moderna, paralela al círculo de Henri Bergson, el evolucionista de la intuición y el impulso vital que acampó junto a las fronteras del catolicismo. La nueva escolástica consiguió modernizar en cierto modo el pensamiento tomasiano

y fomentar el retorno al realismo crítico, pero su posición generalmente ahistórica la confinó en un aislamiento poco atractivo. Sin embargo todos los Papas posteriores a León XIII, así como el Concilio Vaticano II persistieron en su recomendación de la doctrina de Santo Tomás como valor permanente, si bien cada vez menos excluyente; el importante documento conciliar *Optatam totius*, al hablar de los estudios filosóficos en la Iglesia, ya no impone exclusivamente a Santo Tomás pero a él se refiere cuando habla de «patrimonio filosófico perennemente válido; más o menos, si se me perdona la irreverencia, como los socialistas modernizados de nuestro tiempo se siguen declarando discípulos a distancia de Carlos Marx . No así León XIII, que tomó muy en serio sus orientaciones neotomistas (las cuales, por lo demás, persistieron en la enseñanza de los seminarios y casas religiosas de formación hasta entrados los años cincuenta de siglo XX, cada vez con mayor dosis de anacronismo, por lo que la ruptura posterior resultó traumática) y, por ejemplo, en 1879 ordenó que se privase de su cátedra en la Gregoriana al jesuita ecléctico Palmieri, interesante crítico del hilemorfismo, la doctrina aristotélico-tomista de la materia prima y la forma sustancial, muy cómoda para altas aplicaciones teológicas pero insostenible como base para la interpretación de la realidad cosmológica y psicológica en el siglo XX.

Sin embargo el ímpetu cultural del Papa Pecci no se agotó en la propuesta neotomista. Además de abrir, como dijimos, el archivo del Vaticano a la investigación histórica, apoyó la gran empresa de Ludwig Pastor para trazar la historia de los Papas desde la Edad Media, obra magna ya iniciada en tiempos de Pío IX; aprobó, no sin recelos, el proyecto orientalista e histórico-crítico del padre Lagrange; creó en 1902 la Comisión Bíblica, aunque más para vigilancia que para fomento de una exegesis abierta de los libros sagrados; y en definitiva puso en marcha, todavía sin acabar con los complejos del siglo XIX, un nuevo impulso cultural de la Iglesia católica, con la sólida formación de numerosos maestros relevantes de las ciencias sagradas y una mejoría, aún insuficiente, en la enseñanza religiosa. Inició por tanto, con reticencias y pasos atrás, el gran proceso de reconciliación entre la ciencia y la fe que puede considerarse concluido, si tales proyectos pueden concluir alguna vez, con el pontificado de Juan Pablo II, el Papa estudioso de la mística española y de la filosofía centroeuropea moderna.

LEÓN XIII ANTE LA POLÍTICA

Junto a la revitalización cultural del catolicismo el Papa León XIII abordó otros problemas capitales de la Iglesia en el mundo, con parecida decisión y seriedad; las relaciones de la Iglesia con la política y la toma de posición de la Iglesia ante la cuestión social. Para analizar brevemente el primer tema diremos primero algo sobre las orientaciones generales del Papa en el terreno político y concretaremos después la actuación de la Santa Sede ante los problemas políticos de algunas naciones importantes. No sin advertir que la especialísima situación del Pontífice

recluido en el Vaticano tras la que consideraba, como su predecesor, usurpación del Estado pontificio por el reino de Italia siguió condicionando, aunque menos virulentamente que en tiempos de Pío IX, la orientación pontificia ante los movimientos y las ideas políticas del tiempo.

Cuando la Iglesia católica y la Santa Sede empezaban a levantar cabeza después de las tormentas y los traumas del pontificado anterior, León XIII se hallaba, para sus orientaciones políticas, ante un situación personal delicadísima y en cierto modo contradictoria; había formado su personalidad pastoral en las ideas del pontificado anterior pero también se había asomado al mundo moderno y tendía naturalmente hacia una mayor tolerancia, un vez perdidos irreparablemente los Estados pontificios, aunque nunca dejó de protestar contra el despojo ni levantó la excomunión a la Casa de Saboya. El Papa se encontraba ante una monarquía autoritaria en plena regresión (Austria, Rusia) una democracia en consolidación y avance (Estados Unidos, Reino Unido) un liberalismo anticlerical y masónico (Francia, Italia) un liberalismo moderado (España) o autoritario (Alemania) y el ya mencionado cruce de imperialismos de diverso signo que atenazaban al mundo colonial (Africa, sur y sureste de Asia) o semicolonial (Iberoamérica, que se debatía entre regímenes inestables, de talante militarista, liberal o conservador, pero todos ellos sometidos al imperialismo económico anglosajón). Ese mundo de tendencias políticas variables aceptaba de grado o por fuerza al sistema capitalista e incluso se identificaba con él, aunque daba paso cada vez más a un socialismo en ascenso, apenas recién distinguido del anarquismo e identificado para muchos observadores con el comunismo, la Revolución y el marxismo ateo; un socialismo que, como acabamos de analizar, no procedía solamente de la herencia marxista sino que apuntaba a la izquierda desde los mismos países dominados por el capitalismo, gracias al laborismo y a la doctrina fabiana. Toda esta compleja convivencia de corrientes políticas en medio del equilibrio impuesto por Bismarck y el imperialismo británico se resumía ante la mirada del Papa en tres posibilidades: la monarquía autoritaria superviviente del Antiguo Régimen, caso de Austria; la democracia liberal y capitalista, con sus diversos matices; y el socialismo marxista. En una encíclica publicada el mismo año de su elección, *Quod apostolici muneris* (28 de diciembre de 1878) comienza el Papa a deslindar el campo de las opciones políticas en relación con el mundo de las ideas. El problema inmediato de la sociedad, dice, es la puesta en discusión de toda autoridad. Las desviaciones actuales más graves son el socialismo, el comunismo y el nihilismo. La causa remota está en las «venenosas doctrinas de las novedades» que brotan de la Reforma protestante en el siglo XVI. En la encíclica *Diuturnum illud* (29 de junio de 1881) abre sus consideraciones sobre la democracia. Cree perniciosa la doctrina de la soberanía popular; afirma que la forma de Estado ideal es la Monarquía paternalista, patriarcal, como en tiempos del Sacro Imperio; pero acepta que «en determinados casos las cabezas del poder público puedan ser elegidas conforme a la voluntad y juicio de la multitud». Para un observador moderno esta doctrina papal parecerá puro anacronismo. Pero si bien el Papa continuaba sentimentalmente apegado al Antiguo régimen, vigente en los Estados pontificios hasta ocho años antes, expresaba por vez primera la tolerancia hacia la idea democrática y aceptaba nada menos que el concepto de voluntad general como posiblemente legítimo. El paso era enorme; los monár-

quicos juanistas de España, con don Juan a la cabeza, no lo habían dado aún en 1958, como demuestra el libro de Luis María Anson editado en ese mismo año por la Editorial Círculo. El paso era decisivo y se confirmó en la encíclica *Inmortale Dei* sobre la constitución cristiana del Estado (11 de noviembre de 1885). Existen dos sociedades, regidas por dos poderes: la sociedad civil y la Iglesia, que deben relacionarse mutuamente como el cuerpo y el alma. Son el orden espiritual y el temporal, Dios y el César. Los católicos deben participar en la vida pública, tanto municipal como estatal; salvo alguna excepción, que naturalmente es el caso de Italia para la que sigue vigente —en cuanto a política estatal— el *Non expedit* de Pío IX, que ordenaba el retraimiento de los católicos en vista de la usurpación del Estado pontificio. Pero la toma de posición de León XIII ante la política en general llega a su momento más importante con la encíclica *Libertas* —la primera palabra, que según costumbre da nombre al documento, estaba escogida con clara intención— de 20 de junio de 1888, sobre la libertad y el liberalismo. «La Iglesia, defensora más firme de la libertad» es su primera tesis. Pero los liberales de la época «entienden por libertad lo que es una pura y absurda licencia». El Papa acepta la libertad pero recela, e incluso repudia al liberalismo. Identifica al liberalismo con el naturalismo y el racionalismo de la primera Ilustración; el liberalismo que niega la autoridad divina. Pero introduce una distinción con el liberalismo mitigado, que sí admite a Dios pero no a la Revelación y no considera relación alguna entre la Iglesia y el Estado. Esta separación es falsa. Hay una nueva distinción: la de un liberalismo «de tercer grado» que acepta la religión pero sólo en la vida privada, con separación de la Iglesia y el Estado; tampoco lo acepta el Papa, que rechaza la libertad de cultos y sólo admite la libertad de expresión para la verdad y el bien. Cree que los intelectuales depravados son más peligrosos que muchos delincuentes pero acepta el derecho de la Iglesia a la libertad de enseñanza. La Iglesia admite la tolerancia para el bien común; pero hay una tolerancia que puede ser ilícita. La razón moral del liberalismo es la rebelión del hombre contra Dios. Pero después de haber descrito los tres primeros grados de liberalismo —el radical, el mitigado y el suave— León XIII da un nuevo paso importante y define a un liberalismo de cuarto grado que no exige la separación del Estado y la Iglesia, pero considera que la Iglesia debe amoldarse a los tiempos. Si con eso se pide que la Iglesia asuma por el bien común una actitud de tolerancia, el Papa acepta ese liberalismo. Si lo que se pide es condescendencia, no. Aún más: es justo defender la libertad nacional y la liberación de la tiranía si se hace con justicia. Dentro del marco esbozado es lícito y recomendable el fomento y desarrollo de las libertades políticas modernas.

El paso, aun con reticencias un tanto anacrónicas por pasados y todavía recientes traumas, es, sin embargo, importante. La Iglesia católica admite (no solamente tolera) una forma de liberalismo como por ejemplo la que se daba entonces en el mundo anglosajón o la que había proclamado en España la Restaración de 1874 aunque el Papa no cita casos concretos; la tolerancia se impone ya sobre el veto cerrado. Hemos visto que por entonces el liberalismo, en medio de sus equívocos, había desarrollado doctrinas humanitarias; de las que existían ya en varias naciones ejemplos prácticos palpables. Desde el Vaticano se ha prestado siempre mayor atención a la evolución de Francia que a la de Inglaterra o los Estados Unidos y León XIII parecía convencido de que la democracia y el liberalismo se identifica-

ban e: ... revolución francesa pero en todo caso, y desde su temprana intervención orientadora en política, *Quod apostolici muneris* (1878) había descartado todo alzamiento contra el poder constituido (salvo caso de tiranía) sin ofrecer otra salida que la paciencia y la oración. Así en *Libertas* desaprueba la subversión católica irlandesa, aunque afirma la licitud de «aspirar a otra constitución del Estado» sin concretar cómo. Esta norma general del acatamiento al poder constituido será aceptada por las organizaciones católicas de todo el mundo y alcanzará decisivo influjo en España.

El 10 de enero de 1890 la encíclica *Sapientia christiana* rechaza toda identificación de la Iglesia con un partido político, aun si está formado mayoritariamente por católicos. Nuevamente en una alocución de 8 de octubre de 1898 el Papa Pecci acepta la democracia si ésta se inspira en la razón iluminada por la fe y reconoce la diferencia de clases⁹⁴.

LEÓN XIII 1884: «ARRANCAR A LOS MASONES SU MÁSCARA»

El liberalismo radical y enemigo de la Iglesia, que pese a su tolerancia para el liberalismo de grado tercero y cuarto estuvo siempre en el punto de mira de León XIII, se identificaba para él, teórica y prácticamente, con la Masonería especulativa de los siglos XVIII y XIX. Esa identificación no se formula solamente por el Papa sino por relevantes historiadores universitarios (no sólo por publicistas de combate) como el profesor Vicente de la Fuente a fines del siglo XIX y el profesor Joseph Lortz en nuestros días, que nada tienen de sectarios. «El compacto liberalismo anticlerical, aliado con una masonería extraordinariamente fuerte» es la expresión de Lortz para describir la situación que estudiamos⁹⁵ a propósito del festival, más cerca de lo ridículo que de lo sublime, que organizaron liberales y masones para desagrar a Giordano Bruno en 1889, con el fin de fastidiar al Vaticano. «Cuando parecía existir una lucha de la República francesa con el Vaticano (al volver el siglo) se desarrollaba en realidad una lucha de la Masonería contra el catolicismo por personas interpuestas», dice una fuente fiable, Alec Mellor⁹⁶. Véase una tesis de la misma fuente: «Todo el siglo XX, hasta bien comenzada la guerra mundial, es en Francia sectarismo; nada alejado por cierto del que hostigaba a la Iglesia en España». Y por supuesto en Italia, donde la ofensiva masónica contra la Iglesia, iniciada en el siglo XVIII, había vertebrado la lucha contra el Estado pontificio en lo temporal y contra la Iglesia católica en lo espiritual. Estos hechos innegables, aunque los jesuitas masómanos prefieren pasar por ellos como gato sobre ascuas, motivaron que León XIII haya sido el Papa que mas documentos ha dedicado contra la Masonería en toda la historia de la Iglesia. Pero es que los mismos autores

⁹⁴ Cfr. H. Jedin, op. cit. VIII p. 149.

⁹⁵ J. Lortz., op. cit., II p. 412.

⁹⁶ Apud *Documentos colectivos* op. cit. p. 93; la obra de Mellor es *Histoire de l'anticlericalisme français.*, ed. Mame 1966).

serios y testigos veraces de la masonería coinciden en esta tesis; ver por ejemplo al citado Jacques Mitterrand, cuando tras la identificación de Masonería y liberalismo radical que ya hemos reproducido para la primera mitad del siglo XIX, concreta admirablemente la de la segunda mitad y comienzos del siglo XX⁹⁷. Por lo pronto demuestra la conjunción de las logias masónicas y la Comuna revolucionaria de París en 1871. En el manifiesto de 5 de mayo de ese año los masones de Francia dicen: «París, a la cabeza del progreso humano, en una crisis suprema, hace su llamada a la Masonería Universal, a los Compañeros de todas las Corporaciones y grita: 'A mí, los Hijos de la Viuda'. ¡Viva la República!. ¡Vivan las Comunas de Francia federadas con las de París!». En 1903, a imitación de Voltaire, la heroína de la Comuna Louise Michel ingresó en la Logia del Derecho humano. El masón Gambetta murió en 1882, el año en que el masón Jules Ferry desataba su ofensiva contra la Iglesia en el campo de la enseñanza. Pero antes, en 1877, el Gran Oriente de Francia rompió con la Gran Logia de Inglaterra, que se mantenía fiel al deísmo de sus fundadores, y se declaró fuera de la creencia en un Dios como Gran Arquitecto del Universo. Es decir que por vez primera una obediencia masónica importante se declara compatible con el ateísmo y anula el ya mortecino brillo gnóstico del Dios lejano. Sin embargo la ruptura no ha sido total y de forma misteriosa, que nada tiene ya que ver con la creencia común en el Dios Incognoscible, la unidad de las obediencias masónicas –gnósticas y agnósticas– se mantiene en todo el mundo⁹⁸. Las pruebas, aducidas por Mitterrand, sobre la identificación de la Masonería con la campaña anticlerical que llevó a Francia, pese a los esfuerzos de comprensión por parte del Papa, a la tremenda ruptura con la Iglesia durante la última década del siglo XIX y la primera del XX son abrumadoras y coinciden, por parte masónica, con la tesis de Lortz que acabo de citar. Los liberales-radicales y masones de Italia habían consumado en 1870 su agresión contra la Santa Sede; esta ofensiva masónica de Francia tomó el relevo y no paró hasta conseguir la violenta separación de la Iglesia y el Estado que Napoleón había impedido con su Concordato un siglo antes. La Iglesia de Francia, firmemente adherida a la de Roma, aguantó esta segunda agresión masónica del siglo XIX con entereza y espíritu de fe. El partido radical de Francia, nacido en 1901, fue un nidal masónico pero los Hijos de la Viuda estaban también presentes en otros. «De 1899 a 1905 –dice Mitterrand– el Bloque gobierna Francia; republicanos y masones están en el poder»⁹⁹.

Nada tiene de extraño que ante ese ambiente, que se venía gestando desde muchos años antes, el Papa León XIII concentrara su defensa de la Iglesia contra la secta masónica en su formidable encíclica de 1884, *Humanum genus*. En ella reitera las condenas pontificias contra la secta, fulminadas desde 1738. La Masonería, dice el Papa, «ha comenzado a tener tanto poder que casi parece dueña de los Estados». Insiste en el secreto masónico, que los masones (como hacen hoy sus portavoces jesuitas) minimizan y ridiculizan; y en el castigo de muerte a quienes lo violan. Y adelanta este dictamen: «El último y principal de los intentos

⁹⁷ Cfr. J. Mitterrand., op. cit. p. 79s.

⁹⁸ Cfr. Jacques Mitterrand op. cit., p.59. La ruptura del Gran Oriente con la idea de Dios está admirablemente reflejada en la obra del profesor Chevalier.

⁹⁹ Mitterrand., op. cit. p 80.

masónicos es la destrucción radical de todo el orden civil establecido por el cristianismo». El objetivo masónico es la secularización total: «arrebatar a la Iglesia todo su poder e influencia». El Papa lanza a los católicos una consigna: «Lo primero que debemos pensar es arrancar a los masones su máscara». Y reitera la prohibición total de inscribirse en la Masonería para los católicos. ¿Es que los masones y sus acólitos piensan que León XIII era un ultramontano y procedía tan enérgica y reiteradamente sin información?. No era así, desde luego. Es cierto que desde entonces la Iglesia y la Masonería han evolucionado, como iremos viendo a lo largo de este libro. Pero es firme opinión del autor que la Masonería no ha celebrado su Concilio Vaticano II y no ha variado en su estrategia fundamental de secularización absoluta, aunque haya introducido, ante la grosería de sus métodos anteriores, notables variaciones de táctica y de imagen. Pero como ya he indicado León XIII acierta con lo esencial de la Masonería al denunciarla en esta encíclica como reviviscencia del paganismo, es decir como manifestación moderna de la gnosis. Esa es la clave que sitúa irremisiblemente a la Masonería en el campo dominado por el poder de las tinieblas. Aunque cuente en nuestro propio campo con una inconcebible quinta columna de católicos e incluso de jesuitas más o menos alucinados que se empeñan en no ver lo que ven, tal vez porque se trata de lo que llaman los masones oscuridad visible.

Con estas consideraciones sobre orientación política general de León XIII y sus criterios sobre la Masonería podremos comprender mejor su acción para el gobierno de la Iglesia en varios países significativos. Y ante todo, Italia.

LEÓN XIII Y LA DEMOCRACIA CRISTIANA

Después de la conquista de Roma y la conversión de la Ciudad Eterna en capital del Reino de Italia, el gobierno liberal del rey Víctor Manuel II ofreció a la Santa Sede, en son de paz, como sabemos, una ley de garantías para salvaguardar la independencia del Papado, al que se reconocían algunos enclaves territoriales además del recinto del Vaticano y un serie de compensaciones económicas. Este esquema de «Iglesia libre en el Estado libre» que ya habían proclamado los católicos liberales de Francia fue ignorado por Pío IX que se constituyó prisionero en el Vaticano; y rechazado también por León XIII. El Papa Mastai se había cerrado en banda a la participación de los católicos en la política del Reino de Italia con su *Non expedit*, que León XIII mantuvo; los católicos no debían ser electores ni elegidos en el sistema político de aquella casa real excomulgada. Sin embargo ante la irreversibilidad de la usurpación muchos católicos y buena parte del clero creían que el retraimiento resultaba perjudicial para la propia Iglesia al dejar toda la política en manos de sus enemigos. Muchos católicos, además, estaban de acuerdo con la consumación de la unidad italiana y con la nueva capitalidad de Roma.

Así las cosas León XIII, que fomentaba la participación de los católicos en la vida pública dentro de sistemas liberales cada vez más democráticos, como los de Francia y España, y aceptaba esa participación en los países anglosajones, no podía

mantener mucho tiempo, sin contradicción, la excepción italiana. Por lo pronto permitió sin reservas la intervención de los católicos italianos en la vida política local. El Estado italiano amplió el derecho de sufragio, restringido hasta entonces de hecho al dos por ciento de la población (como sucedía en otras partes por ejemplo en España, gracias a esquemas censitarios) hasta un diez por ciento. Se creó en 1886 la Sociedad de la Juventud Católica italiana, germen de todos los futuros movimientos cívicos; se extendieron los comités católicos parroquiales, cuna de la Acción Católica; y los Círculos Universitarios católicos, vivero de dirigentes. La acción apostólica y cívica se inclinaba cada vez más a la participación política.

Desde 1874 funcionaba un centro de movilización de masas, la Opera dei Congressi, y el trabajo de los católicos en la sociedad, sobre todo en el Norte que se industrializaba rápidamente, se manifestó en la creación de bancos, editoriales, sociedades de todo tipo y escuelas profesionales. El 1891 se fundó el Partido Socialista Italiano, adherido a la Segunda Internacional marxista de Engels; un partido de profesión marxista y anticlerical e incluso antirreligiosa, lo que estimuló a los católicos del Norte a dar el salto a la política desde sus plataformas de acción social; por ejemplo en el centro católico de Brescia, animado por Giorgio Montini, padre del futuro Papa Pablo VI.

León XIII aprobaba la actividad social de los católicos italianos pero recelaba de su vocación política fuera de los ámbitos locales. En 1898 don Rómulo Murri, sacerdote universitario y creador de círculos para la actividad social, propuso una Democracia Cristiana autónoma, que la Santa Sede desaprobó. Al año siguiente la fundación en Milán de un Fascio Democrático Cristiano alarmó a León XIII y le decidió a plantear el problema de la Democracia Cristiana en una encíclica, es decir un documento universal: *Graves de communi*, (16 de enero de 1901) que, muy significativamente, los católicos de la política española no incluyen en su selección de documentos pontificios políticos publicados en la BAC (en el año 1958) sino en la antología de documentos sociales. El Papa cerraba el camino político a la Democracia Cristiana y le ordenaba que se limitase al campo social y benéfico. Además insistía en el carácter jerárquico de la agrupación, que debía vivir enteramente subordinada al Papa y a los obispos¹⁰⁰. Nótese que la Democracia Cristiana era entonces la sección político-social de la Opera dei Congressi. Los jóvenes activistas católicos no hicieron caso al Papa, quizás porque se sentían respaldados por importantes personalidades de la Curia, como el secretario de Estado, cardenal Rampolla, el futuro Papa monseñor Della Chiesa y el futuro artífice de los pactos de Letrán, Gasparri. Pero también éstos hubieron de someterse a la decisión del Papa. El 27 de enero de 1902 en la instrucción *Nessuno ignora*, firmada por el cardenal Rampolla, la Santa Sede insistía contra la politización de la Democracia Cristiana y en la plena subordinación del grupo a la jerarquía. Al acabar el pontificado de León XIII las espadas seguían en alto y la Democracia Cristiana mantenía su decisión de convertirse en agrupación política de carácter autónomo.

Este episodio me parece revelador. Muchas veces, en nuestro tiempo, la Iglesia impulsa a los católicos a lanzarse a la vida pública. Pero cuando lo hacen dentro de

¹⁰⁰ Cfr. H. Jedin, op. cit. VIII, p. 160.

instituciones e medios controlados por la Iglesia (universidades, medios de comunicación, asociaciones oficiosas) la Iglesia les mantiene a raya y sometidos a un duro control clerical que impide a la larga cualquier colaboración fecunda de esos católicos si no se convierten en lo que en España se describe con expresión cáustica, «meapilas». Muchos católicos hemos experimentado este control clerical, y nos hemos sentido como sospechosos e incluso como traicionados por la Iglesia al expresar libremente nuestras opiniones críticas. El hecho de que un hortera descreído como el vicepresidente del gobierno socialista Alfonso Guerra exigiera con éxito al secretario de la Conferencia Episcopal en los años ochenta la eliminación del espléndido programa «La Espuela» en la COPE, emisora de la Iglesia, o que el muy creyente, pero no menos antidemocrático presidente del gobierno Leopoldo Calvo Sotelo reclamase algo antes mi propia eliminación como columnista del diario católico «YA» son pruebas palpables, en nuestra propia carne, de que los católicos independientes debemos hacer poco caso de las invitaciones clericales a la participación pública. E intentar esa participación en medios donde se respete más nuestra libertad, nuestra profesionalidad e incluso nuestro sentido católico de la vida.

LA TERCERA REPÚBLICA FRANCESA ROMPE CON LA IGLESIA

El país a cuya evolución política prestó mayor atención León XIII fue, junto con Italia, Francia, que después de la tremenda derrota de 1870 frente a Prusia y las convulsiones de la Comuna de París en 1871 vivía en el régimen confuso y masónico de la Tercera República liberal y radical, pero sometida a fuertes tirones conservadores en favor de una restauración monárquica, deseada por una gran mayoría de católicos aunque no cuajó por la falta de sentido político y la intransigencia de los monárquicos legitimistas. Los republicanos identificaron su causa con el anticlericalismo y la secularización masónica y a partir de 1877 su esfuerzo de «republicanización» se dirigió simultáneamente contra la restauración monárquica y contra el influjo de la Iglesia en la sociedad. Precisamente en ese año 1877 la Masonería francesa había prescindido, como sabemos, incluso de la lejana mención de Dios y había confirmado su talante liberal-burgués tras el dramático fracaso de sus anteriores tendencias anarquizantes y revolucionarias en la Comuna. Todas las fuentes históricas, incluidas las masónicas, respaldan estas identificaciones y este viraje. Pero la Masonería republicana se encontraba ahora frente a una Iglesia socialmente muy fuerte, completamente repuesta de las persecuciones de la Gran Revolución, dirigida por un Episcopado y un clero muy numeroso, ilustrado y firme; a fines del siglo los religiosos rebasaban los treinta mil de los que más de la décima parte, 3.500, pertenecían a la Compañía de Jesús cada vez más influyente. Las religiosas, muchas de ellas adscritas a las jóvenes congregaciones francesas, llegaban a las 128.000. Se habían recuperado y desbordado los efectivos religiosos anteriores a la Gran Revolución¹⁰¹.

¹⁰¹ Cfr. G. Cholvy, Y: M: Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, vol I, Toulouse, d. Privat, 1986.

Con el pretexto (no enteramente exagerado) de la identificación de católicos y monárquicos –los enemigos natos de la República– el ministro Jules Ferry, masón reconocido, asestó el primer golpe a la Iglesia con su proyecto de 1879 por el que se prohibía la enseñanza a los religiosos, seguido por la ritual expulsión de los jesuitas en 1880 y por la prohibición de nuevas congregaciones decretada en ese mismo año. Eran los tiempos del Kulturkampf en el Imperio alemán y la lucha principal de la República contra la Iglesia católica en Francia se libró en torno a la enseñanza y la familia; si dejamos aparte las motivaciones políticas esa lucha no se puede interpretar más que como una agresión masónica en regla, con objetivo supremo en la secularización total de la sociedad. La ley del divorcio fue aprobada en 1884. El objetivo político de la campaña era la ruptura completa entre el Estado y la Iglesia y por tanto la denuncia del Concordato napoleónico que había permitido la restauración y el florecimiento de la Iglesia. Por eso hay quien llama «discordato» al período entre 1884 y 1914. La torre Eiffel, símbolo del progresismo laico, se alzaba desde poco antes frente a Nôtre Dame de París.

Ante el fracaso de la restauración monárquica, que se frustró en la Asamblea por escasísimo margen, la mayoría de los católicos franceses empezaron a creer en la irreversibilidad del régimen republicano, que consiguió entroncar política e históricamente con la tradición revolucionaria de 1789 gracias a una intensa campaña de manipulación y deformación histórica difundida por los numerosos y decididos efectivos republicanos en el profesorado de todos los niveles. Hoy ese trabajo de manipulación ha sido superado por historiadores críticos mucho más serios pero las huellas de la deformación persisten tenazmente dentro y fuera de Francia, como hemos insinuado. León XIII intentó inútilmente una política de conciliación con la República francesa desde su mismo acceso al Pontificado. Ante las elecciones de 1885 se opuso a la creación de un partido político específicamente católico. Al final de la década de los ochenta apuntaba ya un movimiento de intelectuales en favor del catolicismo. Triunfaban el escritor católico Paul Bourget y el famoso filósofo vitalista Henri Bergson, cada vez más próximo al catolicismo. Reverdecía el sector liberal de los católicos franceses y en 1890 el arzobispo de Argel, cardenal Lavigerie, brindaba con los marinos de la Escuadra por la reconciliación de la República y la Iglesia. Este movimiento de aproximación se llamó *Ralliement* y afectaba también a los tenaces demócrata-cristianos de Italia respecto de la Monarquía liberal italiana así como a los católicos españoles. También en Francia el *ralliement* tomó forma y denominación de «democracia cristiana». En su importante documento de 16 de febrero de 1892, *Au milieu des sollicitudes*, León XIII respondió positivamente al llamamiento de Lavigerie si bien no ignoraba la hostilidad de la República: «Una extensa conjuración pretende aniquilar al cristianismo en Francia». Insiste en su idea de que los ciudadanos deben obedecer a los regímenes constituidos y declara que se puede aceptar el régimen de la República francesa aunque se combata su legislación. A partir de 1894 el asunto Dreyfus lo envenena todo; este capitán judío del Ejército francés fue falsamente convicto de traición, depurado y condenado injustamente, y dividió a Francia entre sus partidarios (las izquierdas) y sus enemigos (las derechas y los católicos), La presencia católica en la Asamblea resultaba insuficiente tras las elecciones de 1893; sólo unos treinta diputados, ante la división de los católicos por motivos políticos. El número

aumentó mucho en las elecciones de 1898 (76 diputados) pero no conseguía imponerse al vendaval de hostilidad contra la Iglesia desencadenado por los partidos de izquierda y la Masonería. El nuevo diario católico, *La Croix*, se mostraba netamente *antidreyfusard*. En 1898 se había fundado la Acción Francesa, movimiento nacionalista, monárquico e integrista bajo la inspiración de Charles Maurras (que no era personalmente católico) autor de una famosa *Encuesta sobre la Monarquía* en 1900. Maurras se declaraba también positivista y contribuyó a la desorientación general de la derecha y los católicos.

Waldeck-Rousseau y su sucesor Emile Combes van a desencadenar la ofensiva final de la Tercera República contra la Iglesia de Francia. El *ralliement*, atacado dentro y fuera del catolicismo, fracasa y abre paso a la separación. Las elecciones de abril de 1902 dan mayoría (339 diputados) al Bloque de izquierdas dentro del cual dominan los doscientos diputados de la burguesía anticlerical y masónica. Era el triunfo del neojacobinismo. Combes, exseminarista, apóstata y médico, apoyado en una prensa brutal y sectaria, vinculada a las logias, expulsa entre 1903 y 1904 a veinte mil religiosos, aplica inexorablemente el proyecto de Waldeck-Rousseau contra las Ordenes y congregaciones, cierra en 1902 doce mil escuelas de la Iglesia y por la ley de 1904 prohíbe totalmente la enseñanza religiosa. Los 74 obispos de Francia firman una durísima protesta en 1902; el gobierno responde con sanciones económicas. En 1904 se produce la ruptura de relaciones entre la Santa Sede y la Tercera República francesa. Combes dejó el gobierno en enero de 1905 pero su gran objetivo, la ley de separación con la cancelación del Concordato, se promulgó en julio del mismo año. El Estado no atenderá ya al clero. Los edificios religiosos fueron declarados propiedad del Estado. Sin embargo esta ofensiva masónica no alcanzó, ni mucho menos, los efectos de la persecución revolucionaria posterior a 1789. La Iglesia de Francia era mucho más fuerte y estaba mucho más unida. Sufrió dolorosas depredaciones, expulsiones y vejaciones pero no se registraron crímenes. Los excesos legislativos eran tan claros y escandalosos que las leyes persecutorias se aplicaron mitigadamente y hacia 1914 el clima interior había mejorado mucho cuando los católicos, el clero y los obispos de Francia se incorporaron con espíritu nacional y patriótico a la Gran Guerra. El terrible rebrote del nuevo jacobinismo francés influyó, sin embargo, poderosamente en la exacerbación anticlerical de sus imitadores, los liberales-progresistas de España, de Portugal, de Iberoamérica. En España se desató una persecución jacobina contra la Iglesia, inspirada en la francesa, desde la proclamación de la segunda República en 1931 pero la furia anticlerical que la alimentaba a distancia provenía del contagio francés visible ya en España desde fines del siglo anterior.

En la Monarquía plurinacional de Austria-Hungría se produjo también un brote anticlerical entre 1868 y 1874 pero la aplicación de un jacobinismo mitigado fue tibia y tolerante; la paz religiosa no se perturbó seriamente en el imperio danubiano que se mantenía teóricamente como bastión de la Iglesia hasta la Gran Guerra. Desde 1889 la apertura de León XIII en el campo político favoreció la creación de un partido social-cristiano no bien mirado por los obispos del Imperio que continuaban adscritos a la autocracia de Viena, como resabio del Antiguo régimen. Floreció el asociacionismo católico y el gobierno miraba con creciente aprensión el poco disimulado apoyo del Vaticano a los movimientos nacionalistas que harían

explosión tras la derrota de Austria-Hungría en la guerra de 1914. Por ello el gobierno imperial de Viena se declaró enemigo jurado del cardenal Rampolla, secretario de Estado, a quien cerró el camino del Pontificado cuando murió el Papa León XIII.

LEÓN XIII Y LA RESTAURACIÓN ALFONSINA EN ESPAÑA

El Papa Pecci prestó una intensa y lúcida atención a los problemas de España, donde el episcopado, el clero, los católicos y el régimen monárquico de la Restauración le correspondieron con gratitud y devoción incondicional. Al caer Isabel II en la Revolución de Septiembre de 1868 se había instaurado un régimen liberal-radical, condicionado por la Masonería y los llamados «demócratas de cátedra» (profesores Salmerón y Castelar, entre otros) con notable presencia e influjo de los liberales-krausistas, una secta gnóstica con ambiciones de monopolio cultural; pese a que varios generales y políticos de la antigua Unión Liberal, que habían traicionado a su Reina, de la que uno de ellos fue amante, trataban de equilibrar políticamente al heterogéneo conjunto. Pero los elementos moderados abandonaron la orientación ideológica a los liberales radicales, adversarios de la Iglesia, e incluso permitieron que fuese llamado a la Corona de España un príncipe de la Casa de Saboya, Amadeo I, duque de Aosta, primer y único rey de España perteneciente a la Masonería desde el usurpador José I Bonaparte. Muchos católicos se incorporaron entonces al campo carlista que mantenía el ideal religioso del Antiguo Régimen y, gracias a la juventud y el atractivo de un nuevo Pretendiente, don Carlos (VII) tuvo serias posibilidades de vencer en la tercera guerra dinástica, desencadenada como reacción ante el triunfo revolucionario. El Ejército, sin embargo, que como la Marina era adicto al liberalismo, impidió la victoria carlista y luego se fue incorporando cada vez más al proyecto de restauración borbónica que dirigía magistralmente Antonio Cánovas del Castillo, un político liberal templado de convicciones profundamente católicas pero no clericales. El régimen revolucionario degeneró en una República cantonal y caótica desde febrero de 1873, que trajo la desintegración nacional hasta que el Ejército terminó con ella a mano airada al comenzar el año 1874. A fines de ese mismo año, cuando el movimiento de opinión desencadenado y articulado por Cánovas imponía ya la urgencia de la Restauración, el general Martínez Campos liquidó el confuso régimen vigente con su golpe militar de Sagunto al que se incorporaron las fuerzas armadas en bloque. Cánovas se instaló en el poder y llamó urgentemente al príncipe Alfonso, en quien había abdicado, por imposición del propio Cánovas, su desordenada madre Isabel II en el exilio. En un famoso Manifiesto preparado por Cánovas el príncipe Alfonso se había declarado español, católico y, como hombre del siglo, liberal.

Hasta 1885, año en que murió prematuramente el joven Rey y luego durante la Regencia de su esposa María Cristina de Austria, Cánovas dominó enteramente la

vida política española, en la que su partido liberal-conservador alternó con el liberal-progresista de Sagasta. Cánovas había desempeñado un puesto diplomático en Roma y suscitaba ciertos recelos en la Curia por su abierta confesión liberal y sus simpatías hacia el reino de Italia pero León XIII confiaba plenamente en el acendrado catolicismo del gran estadista español y decidió, desde su ascenso al solio pontificio un par de años después de la Restauración española, apoyar al régimen de Cánovas e impulsar a los católicos españoles a que se sumasen a su partido. El partido de Sagasta era anticlerical por tradición pero ya estaba desprovisto de sectarismo agudo; su actitud ante el poder social de la Iglesia era de recelo y de freno pero no de agresividad persecutoria ni mucho menos. El régimen de la Restauración, que se prolongó durante la Regencia hasta 1902 y durante todo el reinado de Alfonso XIII hasta el advenimiento de la República en 1931, fue un gran período de paz y prosperidad para la Iglesia católica en España, con gran avance de las órdenes y congregaciones religiosas que lograron una decisiva presencia en el campo de la enseñanza primaria, media y profesional aunque no establecieron cabezas de puente universitarias hasta los primeros años del siglo XX y vivían con cierto acomplejamiento ante la Universidad y ante el mundo intelectual. También desplegó la Iglesia tanto en sus parroquias y obras episcopales como a través de las órdenes y congregaciones religiosas una labor asistencial, de beneficencia y de enseñanza entre las capas medias y humildes de la sociedad que muchos observadores de izquierdas, increíblemente, no se han dignado comprobar ni menos estudiar pero que fue una contribución extensísima, generosa e ingente. Importantes grupos católicos de la derecha política, como la Unión Católica y una parte de antiguos carlistas se incorporaron al régimen de la Restauración a través del partido de Cánovas (que no era confesional) por expresas recomendaciones personales del Papa León XIII. El brote neojacobino de Francia inspiró algunos ramalazos anticlericales a los liberal-progresistas españoles que pretendían reducir el influjo social de la Iglesia sobre todo en la enseñanza; y tanto los anarquistas como el joven partido socialista-marxista se declaraban abierta y agresivamente anticlericales. Pero el Papa velaba por el régimen canovista y le protegió eficazmente contra los desvíos de la extrema derecha y contra las ambiciones imperialistas de Bismarck en torno a las lejanas islas españolas del Pacífico. También reprimió León XIII, en correspondencia directa con la reina Regente María Cristina, las inclinaciones carlistas de muchos religiosos españoles, sobre todo los afincados en las provincias Vascongadas y Navarra¹⁰².

El 8 de diciembre de 1882 León XIII, apoyado siempre con gran firmeza por el episcopado español, dirigió a los católicos de España un importante documento, *Cum multa*, en que les pidió no identificar a la religión con un determinado partido político, como siempre aconsejaba en todas partes. El 6 de enero de 1883 los obispos de España se solidarizaban en documento colectivo con la Santa Sede después que una turba a sueldo hubiese pretendido arrojar al Tíber el cadáver de Pío IX cuando se le trasladaba desde el Vaticano a San Lorenzo Extramuros. El 8 de diciembre de 1886 los obispos de España protestan nuevamente por los desafueros del anticlericalismo romano contra León XIII. En 1887 falla un intento de

¹⁰² He visto en el Archivo de Palacio una interesante correspondencia de la Reina con el Papa y con el general de los jesuitas, padre Luis Martín, sobre ese problema.

aclimatar en España la «Opera dei congressi» y en esa misma década un importante grupo católico, dirigido por el periodista y político Ramón Nocedal, se distancia del carlismo para crear la disidencia integrista, que desde su órgano, *El Siglo Futuro* se mostraba irreductible enemiga de todo liberalismo y se comportaba como más papista que el Papa, quien hubo de reprenderles con caridad y energía. En 1888 los obispos de España se adhieren a la encíclica *Libertas* y protestan nuevamente por el despojo de Roma, aferrados a la tesis de que «el poder temporal es medio convenientísimo para el libre ejercicio del ministerio»¹⁰³. El 22 de julio de 1889 los obispos españoles protestaron por la estatua de Giordano Bruno erigida en Roma como desafío contra el Papado, en cuya inauguración había desfilado un cortejo tras una bandera tragicómica: roja por la República, negra por Satán (sic) y verde por la Masonería, que siempre ha sentido una curiosa nostalgia por los rituales de la Iglesia, sin deslindar a veces lo ridículo de lo sublime. En ese mismo año se notaba cada vez más la desunión de los católicos españoles por motivos políticos. León XIII fomentaba en España el desarrollo del partido (católico) liberal-conservador. El arzobispo de Valladolid, cardenal Cascajares, muy relacionado con la Corte y con medios militares, asumió el proyecto de crear un partido formalmente católico (al que el Papa miraba con recelo) pero nunca consiguió que cuajase; los españoles han sentido siempre una extraña aversión a los partidos confesionales, excepto en medio de la persecución desatada por la República desde 1931.

Pese a la paz religiosa de España los obispos españoles protestaban ante la opinión pública cuando advertían deslices que consideraban intolerables en la legislación. Así el 13 de enero de 1893 se quejaban de una interpretación constitucional benévola para los protestantes y por el creciente anticlericalismo de las cátedras. Y sobre todo por «la propaganda irreligiosa y antiespañola de la Masonería, en cuyas logias se han elaborado todas las insurrecciones separatistas» (del Caribe y Filipinas). No hablaban aún de los separatismos que unas décadas después fomentarían la Iglesia vasca y la Iglesia catalana contra España; nadie lo podía imaginar entonces.

Hacia fines del siglo XIX los católicos españoles habían logrado una presencia importante, e incluso dominante, en el campo de la cultura, sin excluir la Universidad, aunque no consiguieron que cuajara, como estaba a punto de suceder en Francia, un auténtico movimiento cultural católico. En parte porque los intelectuales anticatólicos, herederos o epígonos de los krausistas y los demócratas de cátedra, articularon desde los años setenta anteriores una eficaz red de relaciones públicas (entonces se llamaba de «bombos mutuos») que pronto reivindicaría absurdamente el monopolio de la vida cultural con ayuda de una prensa ultraliberal adicta y sectaria. El hecho es importante porque se viene repitiendo hasta nuestros días e incluso agravándose en los últimos tiempos gracias a la deserción de algunos medios comunicativos presuntamente católicos y derechistas que se han pasado culturalmente al enemigo. Pronto la llamada generación del 98 irrumpiría en la vida cultural española con fuerza torrencial y los católicos que formaban parte de ella (Azorín, Machado, Unamuno, Maeztu) fueron mucho más jaleados cuando

¹⁰³ Cfr. para los documentos episcopales la op. cit., *Documentos colectivos...* p. 72s.

actuaban en su juventud con cierto espíritu demoledor que cuando viraron a posiciones conservadoras. En la Unión Católica de Pidal y en los grupos neocatólicos anteriores militaban algunos intelectuales de primerísimo orden, algunos de los cuales se incorporaron después al partido liberal-conservador de Cánovas, entre ellos el profesor Marcelino Menéndez y Pelayo, un titán de las letras y de la Historia respetado por toda la nación, ante la que descubrió el flanco deleznable de los krausistas y revisó la ciencia, la literatura y la historia de las ideas en España con erudición, profundidad y magisterio todavía muy válido hoy, y dentro de un acendrado catolicismo mal comprendido en círculos integristas y tomistas, de los que recibió inconcebibles ataques por la espalda que minaron su vida. Acompañaban a Pidal y a Menéndez Pelayo desde la Unión Católica al partido de Cánovas varios profesores e intelectuales insignes, como el catedrático de Madrid Vicente de la Fuente, notable historiador de la Iglesia y de las sociedades secretas, injustísimamente olvidado hoy. En la misma línea de fidelidad católica se situaban el dramaturgo Tamayo, el escritor y periodista Selgas, los humanistas Rubió y Ors, Milá y Fontanals, el inspirador de Menéndez y Pelayo, Laverde.... El creador de la derecha moderna en España, Antonio Cánovas, antiguo liberal «puritano» es decir, centrista, era tan sincero católico como estimable historiador, gran orador y nada clerical; García Escudero ha delimitado cabalmente sus posiciones hacia la religión, a la que trató con todo respeto pero con plena independencia política, dentro de las directrices de León XIII sobre el liberalismo aceptable¹⁰⁴. Dentro del movimiento para la restauración del tomismo en España brilló el cardenal Ceferino González O.P. muerto en 1894. Los intelectuales católicos reconocían su prestigio y su magisterio. Enseñó un neotomismo abierto y dialogante, con expresa aceptación de la ciencia moderna y la teología positiva, la Escritura y la patrística, y fue un precursor de las directrices leoninas.

Nada tiene de extraño que la encíclica *Aeterni Patris* suscitara una amplia adhesión en España. Por desgracia la desviación y la intolerancia de los integristas lastró demasiado a la intelectualidad católica que no pudo ofrecer un frente abierto y eficaz contra la alianza cultural de los liberales radicales y los krausistas, empeñados en reivindicar (como hacen hasta hoy sus sucesores) un monopolio intelectual y cultural arbitrario y escorado a posiciones anticlericales y proclives a la izquierda. Hacia el cambio de siglo los dos campos se radicalizaron lamentablemente, Tras la catástrofe nacional de 1898, provocada por la agresión del joven imperialismo norteamericano a la España de ultramar, advino el gobierno liberal-conservador y católico de Francisco Silvela (con el general Polavieja como figura militar) y se hizo notar cada vez más el influjo del brutal anticlericalismo de Francia entre los liberales españoles; la derecha regionalista y católica de Cataluña, que en el País Vasco asumía herencias teocráticas, viró al separatismo tenaz (con importante colaboración de las iglesias locales) y el liberalismo progresista se quedó casi sin más bandera que el anticlericalismo rampante, apoyado por la continuidad del proyecto masónico secularizador. Contribuyó a la exacerbación del anticlericalismo liberal el proyecto del cardenal Cascajares sobre la creación de un partido formalmente católico y la batalla ideológica entre católicos y liberales radicales se planteó desde la primera década

¹⁰⁴ J:M: García Escudero, *Cánovas*, Madrid, BAC., 1989.

del siglo XX en el campo de la enseñanza, con el partido socialista y la Institución Libre, de raíz krausista, empeñados también en el logro de la secularización total. En 1901 el estreno del drama anticlerical *Electra* del gran novelista Benito Pérez Galdós, que ya viraba al republicanismo, concitó el entusiasmo anticlerical, alentado por la nueva generación cultural dominante, la llamada del 98. Como en Francia, la ofensiva laicista en la enseñanza se concentró en la hostilidad contra las órdenes y congregaciones religiosas, atacadas por una prensa de izquierdas injusta y muchas veces soez; y por el empeño del partido liberal en coartar el influjo religioso mediante la aprobación de la llamada Ley del Candado, que al final no consiguió sus objetivos, pese a lo cual estas agrias polémicas dejaron rescoldos de odio contra la Iglesia que provocarían el incendio salvaje del anticlericalismo en la República y la guerra civil. Los liberal- conservadores contrarrestaban esa campaña y respondían, según sus mejores tradiciones, con un serio proyecto de política social (Eduardo Dato) y con la espléndida administración de Antonio Maura en su Gobierno Largo de 1907-1909 pero la Semana Trágica de ese mismo año acabó con ese gran gobierno y el régimen de la Restauración entró en una sucesión de crisis que desembocarían fatalmente en los enfrentamientos sociales, culturales y políticos –siempre con la cuestión religiosa al fondo– que condujeron a la dictadura militar de 1923, a la segunda República de 1931 (dominada inicialmente por los jacobinos del liberalismo) y tras la victoriosa reacción de la derecha católica, al Frente Popular y a la guerra civil de 1936.

LEÓN XIII Y LAS AMÉRICAS

La finalidad específica de este libro nos impulsa ahora a ocuparnos de la situación de la Iglesia católica en América durante este período; comencemos por los Estados Unidos, donde como ya hemos dicho se había registrado durante el siglo XIX el crecimiento más espectacular de toda la Iglesia universal, que en 1800 no significaba casi nada en ese mundo protestante y en 1900, gracias a la incorporación de vastísimos territorios con población católica, pertenecientes antes a la Nueva España más Florida y a una intensa emigración desde la Europa católica se había convertido en una fuerza religiosa decisiva dentro de la Unión. Los obispos norteamericanos comprendieron desde el principio que el futuro de la Iglesia católica dependía allí de la enseñanza más que en parte alguna; y las doscientas escuelas católicas primarias de 1840 se elevaron a casi cuatro mil en 1900. Los jesuitas promovieron, a gran altura, la enseñanza media y superior y, gracias en buena parte a ellos, la Iglesia católica ha contado en los Estados Unidos, desde comienzos del siglo XIX hasta hoy, con una red universitaria que no tiene parangón en otra parte del mundo: Notre Dame, Saint Louis, Fordham, la Catholic University of America en Washington... Quizás por ello la ofensiva demoledora contra el catolicismo tradicional se ha concentrado recientemente en el frente universitario, desde antes del Concilio Vaticano II.

El vigor de la Iglesia norteamericana y su fidelidad a Roma quedaron claros en el primer concilio plenario, celebrado en Baltimore el año 1866. En 1882 de 32 obispos sólo habían nacido ocho en los Estados Unidos; en 1884, 25 de 72, quince de ellos de origen irlandés¹⁰⁵. León XIII erigió en los Estados Unidos 23 diócesis. En el concilio plenario de 1884, celebrado también en Baltimore, se debatió la actitud de la Iglesia frente a la Masonería pero León XIII, que se opuso totalmente a la secta, como sabemos, en su encíclica *Humanum genus*, dejó libertad a los obispos de Norteamérica ante un problema que allí se plantea desde supuestos diferentes. En un importante documento, *Longinqua Oceani*, el 6 de enero de 1895, León XIII impulsaba la enseñanza católica en los Estados Unidos y pedía ayuda a los católicos para el Colegio Norteamericano erigido en Roma por Pío IX.

El 22 de enero de 1889 en su carta *Testem benevolentiae* León XIII condenaba al *americanismo*, conjunto de desviaciones que reverdeció en 1897 ante la versión francesa de la biografía de W. Elliott sobre el fundador de los paulistas Isaac Hecker (+ 1888) en cuyo prólogo se presentaba como modelo el *sistema americano de catolicismo*, con intentos de conjunción entre católicos franceses y norteamericanos para una apertura a la Modernidad democrática de inspiración revolucionaria. Los jesuitas y los que, como ellos, se adscribían entonces a los medios tradicionales de la Iglesia, se opusieron al americanismo, condenado nuevamente por León XIII en una carta de 1899 en la que rechazaba los principales elementos de esa doctrina: la marginación de los dogmas incomprensibles, la crítica al autoritarismo del Magisterio, la preferencia de la acción sobre la contemplación, el rechazo a los votos religiosos y otros puntos que los cardenales norteamericanos declararon no haber sido nunca defendidos allí seriamente en medios eclesiásticos. Como vamos a ver, el americanismo, que consistió en un brote más que una tendencia organizada, representó una anticipación del modernismo y de rebeldías posteriores que lamentamos hoy; y coincidió con el vigoroso y prepotente despertar de los Estados Unidos como poder mundial consciente. Ese primer brote fue descuajado por la vigilancia de Roma y la fidelidad de la Iglesia norteamericana, que siguió demostrando en la práctica la plena compatibilidad de catolicismo y democracia.

En el complejo mundo iberoamericano al sur de Río Grande la población, de inmensa mayoría católica, había dado un enorme salto en el siglo XIX y rebasaba ya en 1900 los sesenta millones de habitantes, pero muy dispersos en sus 21 millones de kilómetros cuadrados. A la dispersión se añade el analfabetismo; en 1900 sólo el cuatro por ciento de la población sabía leer y escribir. Para elevar el nivel, generalmente bajísimo, del clero y nutrir las sedes episcopales Pío IX había creado en 1858 el colegio Pío Latino Americano en Roma. Los imperialismos económicos inglés y norteamericano, sustitutorios del imperio español paternalista, no se preocuparon por el desarrollo de aquellas naciones sometidas durante los siglos XIX, tras la independencia, y XX a traumas políticos permanentes, entre gobiernos conservadores partidarios de la Iglesia y gobiernos liberales perseguidores; con frecuentísima interposición de dictaduras militares arbitrarias. Las clases dirigentes de casi todos los países se mostraron ineficaces, egoístas y poco dignas de su

¹⁰⁵ Cfr. H. Jedin, op. cit. VIII p. 240.

misión, con el consiguiente abandono y retraso de una población que conservaba la fe católica pero que se veía asediada por los estragos de la secularización liberal, los embates de la Masonería (mucho más semejante aquí a la europea que a la norteamericana) y, hacia finales de siglo, del espiritismo, el esfuerzo misional de los protestantes norteamericanos y toda una proliferación de sectas de muy diversos pelajes cuyo influjo no ha hecho más que aumentar hasta hoy. Los intelectuales católicos, a veces de relevancia excepcional, cedieron el terreno a la intelectualidad masónica y anticlerical por todas partes. La inmigración, muy intensa, provino principal, aunque no exclusivamente, de países católicos europeos, sobre todo España e Italia y fecundó positivamente la vida económica y social de aquellas naciones.

El designio brutalmente imperialista de los Estados Unidos sobre Iberoamérica quedó de manifiesto, por ejemplo, en la ocupación de los inmensos territorios mexicanos al norte del Río Grande, de Tejas a California; en la colonización casi esclavizadora de Centroamérica por la United Fruit, descrita por testimonios irrefutables emanados de los altos directivos de esa empresa; la imposición anglo-norteamericana de los ferrocarriles, las nuevas industrias, la minería y las redes comerciales¹⁰⁶. La influencia norteamericana fue sustituyendo a la europea, incluso a la británica, a lo largo del siglo XX y se afianzó gracias a invasiones militares y fomento de golpes de estado en las diversas naciones dependientes, hasta que se ha hecho voz común en los Estados Unidos considerar a las naciones de Iberoamérica como «el patio trasero» de la gran potencia imperial del Norte. El conjunto de esta estrategia quedó de manifiesto en 1889-1890 con motivo de la celebración de la I Conferencia Interamericana en Washington por iniciativa del gobierno de los Estados Unidos. El presidente Theodore Roosevelt, que perpetró personalmente el intervencionismo más grosero, se atrevió a afirmar: «La absorción de América Latina será muy difícil mientras esos países sean católicos»¹⁰⁷. León XIII, para asociarse al IV Centenario del Descubrimiento de América convocó (con algún retraso) en 1898 (año de la catástrofe española frente a la agresión norteamericana en Ultramar) el Primer Concilio Plenario de América Latina, celebrado en Roma del 28 de mayo al 9 de julio de 1899 por iniciativa del arzobispo de Santiago de Chile. Nadie podía imaginarse entonces que a finales del siglo que iba a nacer la mitad de todos los católicos del mundo viviría en América y que la minoría hispana se iba a convertir en la primera, por número de población, dentro de los Estados Unidos.

Asistieron al Concilio Plenario 13 arzobispos y 40 obispos. La Iglesia de España, creadora de la Iglesia de América, influyó notablemente en las sesiones por medio del arzobispo y cardenal capuchino español José Vives y Tutó, de talante tradicional y próximo al ultramontanismo. El concilio reveló tristemente la deplorable situación de la Iglesia iberoamericana, estancada después del proceso que el propio Concilio reconoció como «la gloria de la civilización ibérica». El concilio adoptó una actitud antiliberal, asumió una doctrina tradicional en teología y eclesiología, reconoció con temor los avances del positivismo y la Masonería, la ausencia de clases medias y la deserción laicista de las clases dominantes en gran

¹⁰⁶ He descrito esa colonización en el segundo tomo de mi libro *La Gran Historia de América*, publicado por la revista *Epoca* en 1992.

¹⁰⁷ Cfr. H. Jedin, op. cit., VIII p. 512.

parte. Recomendó sin embargo a lo católicos que participaran en la vida pública y trataran de defender a la Iglesia en los puestos de mando, pero sin aludir a la creación de partidos cristianos. Sin embargo el Concilio estableció una conexión continental entre las Iglesias nacionales que ya no se interrumpirá en el futuro y sería vital para el catolicismo en Iberoamérica.

VITALIDAD ESPIRITUAL Y DOCTRINA SOCIAL

Como venía sucediendo desde la derrota de la Revolución Francesa, también la época de León XIII, al margen de los avatares políticos y los combates ideológicos, registró notables avances en el campo de la vitalidad religiosa. El magisterio de la Santa Sede parecía más prestigiado y respetado cada vez en todo el mundo. La pérdida definitiva del Estado de la Iglesia repercutió favorablemente en la espiritualización del gobierno de la Iglesia sin equívocos. León XIII creó en todo el mundo 238 nuevas diócesis. Las Ordenes religiosas tradicionales se expandieron y se crearon por todas partes nuevas congregaciones de acuerdo con el tono de los tiempos; numerosos santos, canonizados después, florecieron en esta época. Los franciscanos no cuajaron la reunificación de sus familias que ya había intentado Pío IX pero sus Ordenes Terceras, impregnando al pueblo cristiano, crecieron hasta contar con dos millones y medio de miembros. Los benedictinos impulsaron desde la abadía de Solesmes una espléndida renovación litúrgica y aceptaron, si no la reunificación de sus ramas, sí la confederación. Los jesuitas, fortalecidos y confirmados por las incesantes persecuciones del liberalismo radical y masónico, se mantuvieron en todo momento fieles a la Santa Sede aplicando en alguna ocasión la obediencia ciega que les había enseñado su fundador; entraron en el siglo XX lanzados a recuperar la primacía cultural dentro de la Iglesia y dentro del mundo docente y científico que habían abandonado al ser suprimidos absurdamente por Clemente XIV a fines del siglo XVIII. En 1872 una congregación general en Loyola eligió prepósito general al español Luis Martín, al que sucedió en 1906 el alemán Francisco Javier Wernz. Las órdenes y congregaciones se dedicaron primordialmente a la enseñanza de la infancia y la juventud sin excluir el apostolado social que tanto recomendó León XIII ni la atención, notabilísima y abnegada, a las clases humildes y abandonadas de la sociedad; la visión de una Iglesia clasista que algunos han prodigado en bloque no pasa de infundio. Los institutos religiosos se concentraron en Roma en cuanto a sus órganos supremos y así contribuyeron a la romanización y centralización de la Iglesia que fue una de sus características en el siglo XIX y se acentuó en el XX. Se registró una revitalización colosal del asociacionismo católico y de la presencia pública de los cristianos en la sociedad, frente a la ofensiva liberal-masónica de secularización absoluta. En 1881 se celebraba en Lille el primero de los congresos eucarísticos bajo el lema del «reinado social de Jesucristo». La Adoración Perpetua se creó en Roma en 1883 y pronto se extendió a todo el mundo. León XIII consagró el mundo al corazón de Jesús en

1899 y la devoción, fomentada por los jesuitas, se divulgó amplísimamente, como el rezo del Rosario, que fue recomendado por el Papa en una encíclica. Los jesuitas propagaron la obra de las congregaciones marianas que representaba una gran convocatoria de espiritualidad y acción juvenil. Toda esta vitalidad católica se teñía inevitablemente con colores de cruzada ante los planteamientos agresivos del anticlericalismo liberal-radical y masónico, pero contenía vetas muy positivas que se acreditaron como auténticas en las grandes persecuciones del siglo XX contra la Iglesia, como en los casos de México, España, Alemania y Ucrania. Por supuesto que la vitalidad interna de la Iglesia es algo demasiado importante para dejar el comentario (despectivo, además) en manos exclusivas de la ignorancia anticlerical.

En medio de esta renovada vitalidad de la religión bajo León XIII hay que conceder una importancia de primer orden a sus orientaciones en materia social. Como ha reconocido Max Weber, la Iglesia católica fue siempre doctrinalmente fiel a la incompatibilidad evangélica entre Dios y Mamón, el ejemplo de Cristo pobre y la riqueza divinizada; la pobreza fue, desde los orígenes de la Iglesia, una característica del estado de perfección. Desde la Edad Media la Iglesia se opuso vivamente a los abusos de la usura y por eso, aunque no pocos eclesiásticos resultaron, hasta nuestros días, indignos del mensaje, miró con mucho recelo a la extensión del mercantilismo y luego a las consecuencias sociales del capitalismo. Siguiendo también ejemplos evangélicos la Iglesia no se opuso nunca por principio y sin matices a la riqueza cuando ésta se utilizaba de acuerdo con la caridad y la solidaridad. Pero hubo que buscar en otra parte —en el calvinismo concretamente, según Max Weber— la teología del capitalismo y la justificación por la riqueza y el éxito material. El recelo subsiste hasta hoy, como ha mostrado recientemente el Papa Juan Pablo II en su viaje de mayo de 1990 a México, donde junto a su habitual condena del comunismo ha reiterado sus críticas a los posibles aspectos inhumanos del capitalismo.

Debo confesar, desde la fe católica y el respeto por la Santa Sede, que en la llamada doctrina social de la Iglesia, conjunto de ideas y orientaciones en el campo social propuesto primeramente por León XIII y ampliado por todos los Papas siguientes, noto una tendencia simplificadora que presenta al liberalismo capitalista, demasiadas veces, como una caricatura; quizás por ser eso, liberalismo, doctrina general que, según hemos visto, la Iglesia consideró como bestia negra, a veces con poco motivo, durante el siglo XIX. Por ejemplo, León XIII o sus sucesores no valoraron apenas la intensa presencia cristiana en los orígenes del movimiento obrero, de la que sí se dio cuenta Carlos Marx, a propósito del socialismo utópico, en el mismísimo Manifiesto Comunista; ni las raíces parcialmente cristianas del movimiento sindicalista británico, las Trade Unions; ni la humanización, también parcial, pero tampoco ajena a las motivaciones religiosas, del liberalismo inicial en el siglo XIX y el liberalismo maduro a mediados de esa centuria; ni las correcciones sociales que ha ido introduciendo en sus prácticas de gobierno el liberalismo democrático, al que la Iglesia ha confundido casi siempre con las líneas brutales de un *laissez faire* en estado puro¹⁰⁸. Tampoco voy a negar, sin embargo, los abusos del capitalismo y los gravísimos pecados sociales y clasistas de la industrializa-

¹⁰⁸ Cfr. Q Aldea et. al., *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX* Madrid, CSIC, 1987 p. Lvs.

ción, que provocaron, explicablemente, las reivindicaciones del movimiento obrero, manipuladas luego por los revolucionarios profesionales, desde Marx a Lenin, para desviarlo a finalidades políticas que han provocado, hasta el hundimiento del comunismo en nuestros días, tantas catástrofes. León XIII no fue el inventor de la doctrina moderna social de la Iglesia sino el coordinador clarividente de muchos impulsos sociales presentes en los movimientos citados y en algunos insignes católicos, precursores de la sistematización leonina. Ya antes de 1848 los obispos de Francia denunciaron las aberraciones sociales del capitalismo desmandado bajo el reinado de Luis Felipe. El arzobispo de Maguncia Ketteler es el gran precursor europeo de la doctrina social católica, desde sus famosos sermones de 1848. Los cardenales Manning y Gibbons adoptaron una clara línea social en Inglaterra y en los Estados Unidos. Federico Ozanam (+1853), ya lo dijimos, realizó en Francia sus ideas de solidaridad social en las Conferencias de San Vicente de Paúl además de defenderlas como difundido publicista. En el campo protestante fue Adolfo Stocker (1835-1909) el pensador social más conocido. El asociacionismo social y político de los católicos alemanes prestó, gracias a inspiraciones como la de Ketteler, intensa atención teórica y práctica a los problemas del mundo laboral.

León XIII, desde su experiencia belga, sintonizó apostólicamente con estos precursores y percibió el adelantamiento de los proyectos revolucionarios, concretados en las dos primeras Internacionales, en la preocupación y la acción social. Liberada ya a Iglesia, desde la caída de Roma, de la obsesión política por el mantenimiento de los Estados pontificios, el Papa Pecci concedió prioridad, en sus instrucciones generales, a la revitalización de los estudios y la cultura eclesiástica y católica; y al fomento de los deberes de los católicos en la vida pública. Su grave preocupación por el problema social, muy agudizado por el desarrollo de la Revolución industrial, se expresó desde el primer año de su pontificado; recordemos la encíclica *Quod apostolici muneris* del 28 de diciembre de 1878, en la que, al oponerse a los «comunistas, socialistas y nihilistas» unidos a «una inicua asociación» (la Masonería) estableció que «la verdadera igualdad ante Dios debía buscarse en la familia y la propiedad». No debe extrañar la insistencia de León XIII y la doctrina social de la Iglesia en el derecho de propiedad, que socialistas y comunistas querían entonces demoler aunque han terminado recuperándolo en vista de su fracaso; porque como los marxistas han terminado por reconocer, tardíamente, la propiedad es la salvaguardia de la libertad y ningún régimen que la haya negado ha sido libre. En fin, asentadas ya las demás bases doctrinales del nuevo pontificado, León XIII decidió escribir *Sobre la situación de los obreros* la más famosa de sus encíclicas, *Rerum novarum*, el 15 de mayo de 1891, una vez que ya estaban en marcha, según dijimos, importantes movimientos católicos de signo social en Europa y América.

Se ha motejado a esta encíclica, sacándola de su contexto real, como reaccionaria y tardía. Con escasa razón. Para su tiempo la *Rerum novarum* es audaz y progresista, y suscitó muchos recelos en medios católicos de derecha dura. Por otra parte las críticas al comunismo y al socialismo que contiene se refieren al comunismo y el socialismo de entonces (que se identificaban) no suficientemente distinguidos del anarquismo terrorista, portavoces de la lucha de clases, el ateísmo militante, el marxismo puro y duro (Marx había muerto en 1883, Engels

le continuaba con igual virulencia) la aniquilación de la Iglesia y la religión y la dictadura del proletariado, como puede verse en cualquier programa de los partidos «socialdemócratas» recién integrados en la Segunda Internacional marxista como el PSOE. Nunca insistiremos bastante en que León XIII hablaba del liberalismo radical y el socialismo de su tiempo, no del nuestro.

Pero la primera crítica de la *Rerum novarum* se refiere a los excesos del capitalismo, al que denomina con el nombre clásico de la tradición doctrinal cristiana desde la Edad Media, la *usura*; la «voraz usura reiteradamente condenada por la Iglesia» a cuya inspiración, por cierto, se dedicó toda una serie de instituciones de crédito popular, los Montes de Piedad y las Cajas de Ahorro, florecientes desde el siglo XVIII. Insiste en la misma línea: «No sólo la contratación del trabajo sino también las relaciones comerciales de toda índole se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios». La descripción del Papa es durísima y tal vez insuficientemente matizada; pero afecta a muchos casos reales de su tiempo.

Frente a este problema la característica esencial del socialismo según León XIII es el objetivo de terminar con la propiedad privada y una igualdad de desmoche (que los socialistas conservan hasta hoy como ideal y como práctica, pero que no se aplican a ellos) que el Papa desapruueba: «No se puede igualar en la sociedad lo alto con lo bajo». Niega también el principio marxista fundamental de la lucha de clases porque no son naturalmente enemigas; y además de los derechos insiste en los deberes de los obreros y los patronos. Combate la opresión de los obreros; y encomienda al Estado (contra las normas del liberalismo puro) velar por la aplicación de la justicia distributiva. Se declara partidario de las sociedades obreras de socorro mutual y también de las que denomina sociedades de obreros con lo que abría las puertas al asociacionismo católico. Insiste en que el Estado no debe coartar la creación y funcionamiento de estas sociedades. Estos son los puntos esenciales de la *Rerum novarum* que no debe descalificarse desde perspectivas diferentes. Y que representa un enorme acierto histórico; porque constituye el primer golpe frontal a los disparates utópicos del comunismo y de lo que luego se llamaría «socialismo real», que se hundieron en 1989 con el Muro de Berlín después de haber sumido a la humanidad en sus aberraciones y sus catástrofes. Y que hoy permanecen en el comunismo chino, en los partidos comunistas disfrazados de Occidente y coleean en los tenaces estertores revolucionarios del liberacionismo.

La recepción de la encíclica fue muy positiva en todo el mundo católico, donde numerosos apóstoles sociales incrementaron sus trabajos de organización, que con frecuencia fracasaron no por la incomprensión de la Iglesia sino por los recelos de los Estados liberales y el reaccionarismo de las clases pudientes, sobre todo en Iberoamérica. Maurice Rigoux enumera 1.516 documentos episcopales en todo el mundo (de ellos 96 en España) sobre problemas sociales durante los cuarenta años siguientes a la llamada social de la *Rerum novarum*¹⁰⁹.

¹⁰⁹ M. Rigoux, *La hiérarchie catholique et le problème social* París, Spes, 1931.

La Asociación Internacional de los Trabajadores o Primera Internacional, creada en Londres (1864) bajo la inspiración de Carlos Marx, los grupos anarquistas europeos y los elementos extremos de la Masonería revolucionaria, se dividió pronto en dos grandes agrupaciones; la libertaria, de signo anarquista, dirigida por el ruso Bakunin, que degeneró en el terrorismo contra el Estado y las instituciones de la sociedad; y la autoritaria (menos numerosa) que seguía las directrices totalitarias de Marx y se concretó en un conjunto de partidos socialistas revolucionarios llamados también socialdemócratas, a quienes poco después de la muerte de Marx agrupó el colaborador de Marx, Friedrich Engels, en la Segunda Internacional, precursora de la actual Internacional Socialista. El PSI de Italia y sobre todo, el SPD alemán, que era el más importante de todos, figuraba en esa Internacional, a la que se incorporaron otros partidos del mismo signo como el Partido Socialista Obrero Español y el partido socialdemócrata de Rusia. Mientras la Primera Internacional, entregada al nihilismo anarquista, sembraba el terror en toda Europa, con predilección por abatir a las testas coronadas y a los políticos más relevantes (entre sus víctimas se cuenta la emperatriz Sissi de Austria-Hungría y los estadistas liberales españoles Cánovas del Castillo en el siglo XIX y Eduardo Dato en el XX) el socialismo revolucionario fue evolucionando también en dos sentidos divergentes: el *revisionismo* humanista, que se iba inclinando a la Reforma más que a la Revolución y el *marxismo duro* que se incubó en los partidos socialdemócratas de Alemania y de Rusia, con gravísimas consecuencias para la historia de Europa y el mundo en el siglo XX.

El Partido Obrero Socialdemócrata ruso se fundó en Minsk, marzo de 1898, a partir de varias organizaciones locales –Petersburgo, Moscú, Kiev– por el acuerdo de nueve delegados entre los que figuraban los del Bund o Unión General de Trabajadores judíos de toda Rusia y Polonia, que estaba en gran parte bajo dominio ruso. El nuevo partido era de talante marxista como los demás integrados en la Segunda Internacional y aceptaba las dos etapas para la toma del poder, la de cooperación con los demócratas o burgueses radicales y luego la socialista revolucionaria. Exigía –como su homólogo el PSOE español, fundado por Pablo Iglesias– la abolición de la propiedad, insistía en la lucha de clases junto a la abolición de las fuerzas armadas y la supresión de la Iglesia cristiana, y expresaba la convicción de que, ante la debilidad de la burguesía en Rusia, que por entonces iniciaba su industrialización sin eliminar el sistema feudal en la distribución de la tierra, la tarea revolucionaria recaería fatalmente sobre el proletariado militante articulado por el Partido.

La evolución del socialismo ruso tiene importancia primordial a la hora de evaluar las configuraciones y crisis futuras del marxismo. Durante toda la etapa anterior el protagonismo revolucionario en Rusia había recaído en los *narodniks*, partidarios de la revolución campesina por métodos de nihilismo, anarquismo y terrorismo; no se olvide que Bakunin, raptor de la Primera Internacional, era un aristócrata revolucionario ruso. Al fin de la década de los setenta del siglo XIX Plejánov rompió con los *narodniks*, se convirtió al marxismo y fundó en el exilio suizo de

1883 el grupo «Emancipación del trabajo». Junto a Axelrod y Vera Zasúlich luchó contra los *naródniks* para centrar el proyecto de revolución social sobre un previo desarrollo capitalista, de acuerdo con la estrategia de Marx. Proliferaron gracias a su ejemplo los grupúsculos marxistas en toda Rusia; en 1895 se fundó una «Liga por la emancipación de la clase obrera» en la que pronto se distinguió un joven discípulo de Plejánov, Vladimir Ilich Ulianov llamado Lenin, nacido en 1870 en Simbirsk, hijo de un funcionario subalterno, que vio ejecutar a su hermano por haber participado en una conjura contra el zar. El soviétólogo español Angel Maestro ha detectado documentadamente los complejos orígenes del pensamiento y la estrategia revolucionaria de Lenin, que no se formó exclusivamente en el marxismo sino que dependía intensamente de la tradición autóctona revolucionaria de Rusia en el siglo XIX¹¹⁰. Convertido al marxismo, combate Lenin a los *naródniks* y por dedicarse a la propaganda revolucionaria entre los obreros sufrió deportación en 1895 a Siberia hasta 1900. Allí profundiza en los debates teóricos del socialismo y acuerda con Plejánov la fundación de un periódico popular, *Iskra* (La Chispa) y otro teórico, *Zaria* (La Aurora), asume el sobrenombre de Lenin desde 1901 y ya en el exilio ginebrino publica en 1902 su primera obra política importante, *Qué hacer*, sobre estrategia y organización de la actividad revolucionaria. A la muerte de León XIII en 1903 estaba a punto de plantearse el cisma dentro del socialismo ruso con inconmensurables consecuencias para toda la humanidad en el siglo XX; entre la dirección radical revolucionaria de Lenin y la actitud marxista ortodoxa, pero más moderada, de Plejánov, como en su momento veremos¹¹¹.

La segunda dirección del socialismo, asumida precisamente por Plejánov, es la que provenía de Marx a través de Engels y desde el partido director de la Segunda Internacional, la socialdemocracia alemana SPD, que albergaba, como hemos indicado, un reducto revolucionario explosivo hasta la Primera Guerra mundial pero que en su mayoría evolucionaba antes de acabar el siglo en sentido reformista y revisionista. Los ideólogos de esta tendencia, Kautsky y Bernstein, habían llegado al marxismo a través del *Anti-Dühring* de Engels, manual de marxismo para la segunda generación. Este marxismo alemán es positivista e insiste en su entronque científico. Pero adopta el darwinismo y las posiciones radicales de Haeckel, lo que difumina su raigambre hegeliana y acentúa el divorcio marxista entre socialismo y cristianismo en pleno auge de la Kulturkampf. El programa socialista de Erfurt en 1891 relegó la religión exclusivamente a la esfera privada; Kautsky, el nuevo teórico del socialismo marxista para el siglo XX, decretó en sus *Fundamentos del cristianismo* que Jesús de Nazaret era un revolucionario y que su organización subversiva fue la clave para el desarrollo posterior del cristianismo. El cristianismo primitivo había sido de carácter proletario; Cristo, un rebelde. (No debe extrañarnos que Kautsky sea considerado como un precursor para los teólogos de la liberación, que han reeditado cordialmente su libro)¹¹². La arbitrariedad de las fuentes y la exégesis de Kautsky, destruidas por la investigación bíblica posterior, no resisten el

¹¹⁰ Angel Maestro, *Antecedentes no marxistas de Lenin: Los orígenes del comunismo ruso* Verbo 271-272 (1989) 187s.

¹¹¹ La mejor introducción histórica a los orígenes del socialismo ruso en su contexto puede verse en E. H. Carr *La revolución bolchevique*, I., Madrid, Alianza ed. 1950.

¹¹² En Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974.

más leve análisis. Sin embargo a medida que el socialismo se adentraba en el siglo XX, su proyecto revolucionario inicial se iba diluyendo en un reformismo humanista, sin empacho en colaborar con gobiernos burgueses; según las directrices del ideólogo reformista y revisionista Eduard Bernstein (1850-1932) que se había enfrentado a la ofensiva antisocialista de Bismarck y propuso desde los primeros años del siglo XX un socialismo gradual, influido por la ética neokantiana, con lo que la Revolución quedaba relegada a la utopía y el socialismo, o mejor la socialdemocracia, sería capaz de convivir con los partidos de la burguesía y alternar con ellos en el poder. Ciertamente que Kautsky se opuso al revisionismo de Bernstein en nombre del marxismo revolucionario, pero al triunfar el bolchevismo en Rusia se enfrentó a él y mereció de Lenin la calificación de revisionista, remachada por la pretensión de Kautsky sobre la moral: de la que no eximía, (en términos kantianos) ni siquiera a la lucha revolucionaria. La relativa aproximación del neomarxismo revisionista a la religión por obra de Kautsky y por tolerancia de Bernstein se acentuó por el influjo del *austromarxismo*, en autores como Otto Bauer y Max Adler, que juzgaron positiva desde 1901 la realidad religiosa y trataron también de incorporar al marxismo los postulados de la razón práctica kantiana, que incluían la necesidad de Dios. El socialismo –ya moderado– de la Segunda Internacional iba situando representantes elegidos democráticamente en los municipios y los parlamentos europeos y concentró sus esfuerzos, desde principios de siglo hasta 1914, en evitar la guerra mundial mediante la invocación a la solidaridad del proletariado contra la confrontación de los imperialismos burgueses; el dramático fracaso de esa ofensiva pacifista desmanteló a la Segunda Internacional y abrió paso a la Tercera, la Internacional Comunista creada por Lenin en 1919 sobre las ruinas de la Segunda. Sin embargo el sistema socialista-marxista para la coordinación de los partidos nacionales, creado por Engels, no desapareció con la Gran Guerra aunque quedó maltrecho y marginado; ya seguiremos sus oscuros avatares hasta su resurrección en forma de Internacional Socialista después de la Segunda Guerra Mundial.

EL TESTAMENTO DE LEÓN XIII

Sobre la recepción de la encíclica *Rerum novarum* en España se han proferido algunas interpretaciones despectivas con escaso fundamento y sobra de anacronismo. Notabilísimos apóstoles sociales, como el jesuita Antonio Vicent (n.1837) y el marqués de Comillas, Claudio López Bru (1853-1925) crearon toda una escuela de seguidores inspirados como Severino Aznar, Pedro Gerard O.P., el jesuita Sisinio Nevares y el creador de instituciones docentes y sociales Angel Herrera, futuro inspirador de la derecha católica y luego cardenal de la Iglesia. Gracias a ellos la Iglesia realizó en España, desde la creación del primer círculo de obreros en Alcoy el año 1872 hasta el advenimiento de la segunda República en 1931, mucha más labor social que el Estado, imbuido de principios liberales, donde por

cierto la actividad de política social más interesante y efectiva corrió a cargo de los liberal-conservadores mucho más que de los liberales-progresistas, relativamente refractarios a la acción social. José Andrés Gallego en su estudio *La política religiosa en España 1889-1911*¹¹³ Quintín Aldea y colaboradores en su libro ya citado y Carlos Seco Serrano en su contribución al libro *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*¹¹⁴ pueden ofrecer una visión profunda y objetiva, bastante mejor que la de D. Benavides en su aireada obra *El fracaso social del catolicismo español*¹¹⁵—escrita desde una perspectiva de izquierda radical— sobre las realidades, logros y frustraciones del catolicismo social contemporáneo, que sobre todo en los campos de Castilla, León y Aragón ejerció desde comienzos de siglo una acción profunda que luego resultó decisiva para la gestación de fuertes bloques regionales de derecha católica, como se reveló en la República y la guerra civil. Aunque también es cierto, como muestran los autores citados, que la Iglesia no acertó a mantener plenamente su presencia entre los hombres y mujeres desarraigados del campo a través de las grandes emigraciones industriales de siglo XX; y que los católicos españoles, con excepciones, no atendieron más que muy tibiamente a las llamadas clarividentes de León XIII y de los apóstoles sociales. La crítica simultánea propuesta por León XIII al socialismo marxista y al liberalismo capitalista insinuaba ya el patrocinio de la Santa Sede a una vía media, ni capitalista ni comunista, hacia el planteamiento justo y cristiano de la convivencia social. Centró su atención la Iglesia, para ello, en las clases medias donde concitaba mayor adhesión y trató de protegerlas a lo largo del siglo XX. Un tratadista social belga, Charles Périn (+1905) adelantó ya la idea de *propiedad cristiana en la riqueza moderada* como objetivo de las clases medias y a lo largo del nuevo siglo la Iglesia favoreció primero las soluciones corporativistas que insensiblemente se acercaron al fascismo; hasta que después de la segunda guerra mundial y la decisiva derrota del fascismo ante el capitalismo occidental y el comunismo soviético, esa vía media se centró en la promoción de la Democracia Cristiana, rechazada antes formalmente como vía política por León XIII y Pío X. Ya en nuestros días, en vista de la evolución menos parcial) del socialismo reformista hacia el abierto anticomunismo y hacia la convivencia y el respeto (relativo) por la religión, la Iglesia tolera e incluso fomenta soluciones de tipo socialdemócrata. Es lo que han procurado las alas izquierdas de la Democracia Cristiana, figuras relevantes como el cardenal Angel Herrera (al final de su vida) y el cardenal político Vicente Enrique y Tarancón y el sector dominante de los jesuitas desde 1965, aunque tal sector se ha inclinado todavía más a la izquierda e incluso al marxismo. Ya profundizaremos en estos puntos; debíamos sin embargo ahora señalarlos en origen.

Durante los primeros años del siglo XX y de forma especial en 1902 León XIII había dejado atrás un fecundo pontificado pero su ancianidad, lúcida hasta el fin, renovaba sus amarguras ante la tormenta contra la Iglesia en Francia, imitada por los liberales-radicales y por los masones de todo el mundo cristiano. A ello se agregaban las primeras ráfagas de una nueva amenaza interior, que por los años finales del Papa Pecci se empezaba a considerar como una peligrosísima herejía, *el*

¹¹³ Madrid, Editora Nacional, 1975.

¹¹⁴ El Escorial 1991.

¹¹⁵ Barcelona, Nova Terra, 1973.

modernismo. Por ello León XIII decidió publicar su testamento pontificio en forma de la más triste, pero también la más firme de sus encíclicas, *Annum ingressi* (sobre la guerra de hoy contra la Iglesia) el 19 de marzo de 1902. Es un documento estremecedor este canto de cisne de un Papa que había dedicado su vida y su misión a reconciliar a la Iglesia con la cultura y con el mundo moderno y si bien insistía en esa actitud contemplaba cómo el mundo moderno declaraba a la Iglesia una «guerra total». No de ahora; era la última de una larga serie desde el Imperio romano, la sucesión de las herejías, la presión de los bárbaros, el asalto del Islam, las intromisiones del cesarismo, las corrupciones medievales, las deserciones de la Reforma, la ofensiva de los filósofos ilustrados en el siglo XIX, el naturalismo y el materialismo. Para la situación del mundo el liberalismo ofrece un mal remedio. La solución, para el Vicario de Cristo, es el retorno al cristianismo. La Iglesia, contra lo que dicen sus adversarios, no es enemiga de la ciencia, ni de la cultura, ni de la libertad.

El culpable mayor de esta guerra —dice el Papa— es la Masonería, promotora del despojo del poder temporal de la Iglesia y gran peligro para toda la humanidad. Si por tantas actuaciones parece admirable León XIII este toque de rebato final, en plena coherencia con su ejecutoria, con su apertura, con su lucha, resulta realmente dramático y grandioso. Por esa llamada final contra el gnosticismo masónico paganzante, cuando la Nueva Modernidad —el modernismo— ya se había infiltrado en el seno de la Iglesia, cuando estaba a punto de nacer el terrible enemigo exterior de Dios, de la Iglesia y de Occidente, el bolchevismo de Lenin, la Nueva Revolución.

Aquel aristócrata y asceta del pensamiento y la preocupación pastoral murió el 20 de julio de 1903 y su figura se agiganta ante nuestra perspectiva. En la elección de su sucesor y ante el inmenso prestigio acumulado por León XIII para la Santa Sede se movilizó el interés de las potencias católicas, del pueblo cristiano y de todos los observadores mundiales mucho más que para el cónclave que le había elegido en 1878.

LA ELECCIÓN DE UN SANTO: PÍO X

A la muerte de León XIII el cardenal que parecía favorito del Cónclave era el secretario de Estado monseñor Rampolla del Tindaro. Francia y España, a través de sus cardenales, apoyaban la elección de Rampolla; por última vez las «grandes potencias católicas» se permitían una fuerte presión oficiosa en favor de «sus» candidatos. Esta era una posición evidentemente anacrónica; una intromisión política grosera que, sin embargo, fue tenida en cuenta. Austria, con su ejecutoria de Imperio católico y defensor del Estado pontificio, se oponía cerradamente a Rampolla por la política pro-rusa y anti-polaca que se atribuía, no sin razón, al cardenal-secretario, contra quien se alzaba la implacable hostilidad de la Polonia católica y sojuzgada por el Imperio ruso. Fue precisamente el arzobispo de Cracovia quien formuló en pleno Cónclave el veto formal de Austria, ante 34 cardenales ita-

lianos y 24 no italianos. (La Europa tradicional mantenía su poder abrumador en el más alto círculo de la Iglesia católica, cuando ya estaba perdiendo a chorros, aunque sin enterarse, su hegemonía universal de los últimos siglos). Los cardenales se sintieron obligados a aceptar el veto austriaco aunque, para guardar las formas, otorgaron en la votación siguiente un voto más a Rampolla; pero al fin eligieron al patriarca de Venecia, cardenal Giuseppe Sarto, que quiso llamarse Pío X «en nombre de los Papas que durante el siglo XIX lucharon contra las sectas y los errores». Adoptó el lema *Instaurare omnia in Christo* y en su inmediata instrucción, *Commisum nobis*, anuló formalmente el presunto derecho de veto para la elección papal que seguían invocando Francia y España además de Austria. La cancelación surtió efecto; el veto se había ejercido por última vez en ese cónclave de 1903.

En contraste con la figura aristocrática y el aire intelectual de León XIII, su sucesor era un Papa pastor, sin gusto por las sutilezas diplomáticas, empeñado en la profundización religiosa, autoritario e indomable, que demostró una elevada santidad personal, reconocida por la Iglesia al beatificarle en 1951 y canonizarle tres años después; el primer Papa oficialmente santo en la Edad Contemporánea. Nunca había salido de su Véneto natal; mantuvo siempre una actitud irreductible ante la usurpación del Estado pontificio por el Reino de Italia; y un recelo, sin los matices necesarios, ante las innovaciones doctrinales que desde el primer momento le asaltaron con la eclosión del modernismo. Pastoralmente fue un Papa reformador y hondamente religioso; culturalmente se encerró en una fortaleza reaccionaria y lo demostró desde los primeros momentos, en su encíclica *Supremi apostolatus* del 4 de octubre de 1903 frente al «funesto ataque que ahora en todo el mundo se promueve y se fomenta contra Dios». Así entroncaba con las visiones apocalípticas que marcaron el final del pontificado de León XIII pero conviene calibrar la perspectiva de aquel terrible inicio del siglo XX con la resaca del positivismo, la pleamar del ateísmo en cultura y en pensamiento social —el marxismo estaba ya a punto de dar el salto al poder mundial— y la ofensiva masónica y anticlerical que rampaba en Francia, en Italia, en Iberoamérica y en España. En esa primera comunicación, puramente defensiva, se le nota muy preocupado e incluso abrumado al nuevo Papa que no propone, como había intentado León XIII, soluciones concretas en el campo cultural ni tampoco supo detectar, en el horizonte cerrado, los claros de esperanza y de sintonía cristiana en muchos sectores de que luego hablaremos. Casi toda la culpa de esa cerrazón debe atribuirse al equipo de colaboradores principales del Papa, en cuyo descargo conviene también anotar la dureza de la ofensiva anticatólica, que no es ninguna exageración aunque tampoco alcanzó el carácter universal y exclusivo que ellos pensaban. Ahora, desde luego, es mucho más fácil comprenderlo que en medio de aquel combate.

Tres cardenales, entre ellos dos españoles, fueron los consejeros de más alto nivel para el Papa Sarto: José Vives y Tutó, OFMcap (+1913), miembro de la Curia desde 1884 a quien hemos visto ya como primer inspirador del primer concilio iberoamericano; Gaetano de Lai (+1928) prefecto de la Congregación consistorial y Rafael Merry del Val (1865-1930) hijo de un aristócrata y diplomático español, secretario de Estado a los 37 años, que se mantuvo en el cargo durante todo el pontificado y tuvo como sustituto a monseñor della Chiesa (futuro Benedicto XV) que había desempeñado la misma función en el equipo del carde-

nal Rampolla. Junto a los tres cardenales el grupo papal de asesores se ampliaba a cuatro influyentes secretarios, que acentuaban más el reaccionarismo; y todo el conjunto se apoyaba en los jesuitas de Roma, totalmente dedicados entonces a la defensa de la Santa Sede sin discusiones ni fisuras. Y si León XIII había tratado de ofrecer a los católicos opciones culturales, sociales y aun políticas ante la ofensiva de la sociedad moderna, Pío X, reafirmando en los supuestos doctrinales de su predecesor, prefirió concentrarse en la renovación estrictamente religiosa que, por lo demás, era precisamente lo que los católicos pedían a su pastor supremo.

El pontificado de Pío X coincidió cronológicamente con la llamada «época de las crisis» hasta el estallido de la primera guerra mundial en 1914; una sucesión de convulsiones en todos los planos de la vida humana. Dos grandes potencias extra-europeas, los Estados Unidos y el Japón, entraban en el juego de la hegemonía mundial, detentada aparentemente por el Imperio británico, en clara pugna económica y estratégica con la Alemania post-bismarckiana del Segundo Reich. Los Balcanes eran el avispero de Europa desde el asesinato del rey Alejandro de Serbia en 1903 hasta la ocupación austriaca de Bosnia y Herzegovina en 1908, que encontró la inevitable hostilidad de Austria y Serbia de la que surgiría el pretexto final para la guerra europea, tras la victoria de Serbia (siempre respaldada por Rusia) en la guerra balcánica de 1912-1913. El principio de las nacionalidades y su autodeterminación política, fundada en diferencias culturales, amenazaba con reventar al imperio danubiano de Austria y al imperio turco en Oriente Próximo, que incluía a los países árabes. El Imperio autocrático de Rusia, gracias a estadistas clarividentes como Stolypin, parecía ir sentando las bases para su modernización pero la revolución bolchevique se aprestaba al asalto del poder desde el inmenso desprestigio del zarismo en la guerra contra Japón, que acabó con la flota y el orgullo ruso en Extremo Oriente el año 1905. El mundo colonizado por los imperialismos seguía aparentemente dormido pero ya se notaban los primeros síntomas de un despertar que se retrasaría, a trancas y barrancas, hasta la segunda guerra mundial. En varios momentos del pontificado de Pío X parecía llegar ya la guerra general, como tras el incidente francoalemán de Agadir (Marruecos, 1911) en medio del choque imperialista de las dos potencias en Africa; y lo más grave para la Santa Sede era que los católicos de cada nación en pugna mostraban un gran entusiasmo patriótico para seguir los ímpetus belicistas de sus gobernantes, por ejemplo en Francia, donde el compromiso de los católicos con su gobierno republicano había apaciguado ya la guerra interior religiosa en vísperas de 1914; o en Austria donde el partido socialcristiano y los obispos se alinearon decididamente con el veterano emperador Francisco José. Algo semejante cabría decir de Italia donde los católicos se sentían cada vez más italianos.

Como si adivinase que la ciega marcha del mundo hacia la guerra general escapaba de todo control, Pío X insistió, según decimos, en su impulso pastoral de religiosidad y a esa luz ha de enjuiciarse su pontificado. Entre 1905 y 1907 intervino públicamente doce veces en favor de la comunión frecuente, que amplió, contra las restricciones hasta entonces vigentes, a los niños. Acometió la primera reforma litúrgica importante desde el Concilio de Trento, gracias a la concertación de un grupo de abadías benedictinas que sembraron ideas y estudios para esa reforma a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX; reformó el misal y el breviario, recomendó el canto

gregoriano y la polifonía religiosa. Renovó los seminarios, bastante decaídos y dictó nuevas normativas para el sacerdocio. Propuso un nuevo catecismo y fundó la Acción Católica en 1905 como centro del apostolado seglar, si bien como prolongación poco autónoma de la actividad clerical. Planteó la reforma de la Curia (que no se hacía desde los tiempos de Sixto V) compuesta hasta entonces por casi cuarenta organismos confusos y vinculados todavía a la estructura del poder temporal desaparecido. Potenció a la Secretaría de Estado, revitalizó al tribunal de la Rota y en su constitución de 1906 distribuyó a los funcionarios de la Curia en once congregaciones, tres tribunales y cinco oficios, con inmediatas consecuencias positivas en el gobierno de la Iglesia. Encomendó a un canonista experto, Pietro Gasparri, la reforma del Código de Derecho canónico; el joven monseñor Eugenio Pacelli actuó como secretario de Gasparri. Se completaba así el proceso de centralización romana de la Iglesia católica tan visible a lo largo de todo el siglo XIX. En el campo de la cultura teológica Pío X confirmó las directrices tomistas de León XIII y fundó, en colaboración con los jesuitas, el Pontificio Instituto Bíblico en 1909, destinado a convertirse para los tiempos siguientes en foco de investigación histórica y exegética con prestigio universal.

LA EXPLOSIÓN DEL MODERNISMO

Sin embargo esta serie de actuaciones religiosas y positivas de Pío Décimo siguen hoy oscurecidas (injustamente) ante las tremendas polémicas doctrinales que suscitó la explosión del modernismo y la consiguiente reacción del integrista, muy apoyada por el equipo de asesores pontificios. El *modernismo* se llamó así desde 1904; había surgido al volver el siglo con el nombre de Nuevo Catolicismo y claro entronque con el liberalismo católico alumbrado por Lamennais. Los modernistas pretendían algo muy positivo: verter la doctrina católica en moldes de cultura moderna¹¹⁶, como los liberales católicos habían intentado en el campo de la política. Desgraciadamente los deslices modernistas y la durísima reacción de la Santa Sede les condujo a un encastillamiento de tipo gnóstico; un alejamiento, casi inevitable, de la Iglesia como ya había sucedido en el caso de Lamennais. Ahora le tocaba a la Iglesia católica experimentar la crisis cultural interna que había afectado medio siglo antes al protestantismo a impulsos de su ala liberal y de la exegesis positivista-racionalista del Nuevo Testamento. Los avances de la crítica bíblica fuera del catolicismo afectaron profundamente a los modernistas para sus planteamientos. Para nosotros, en este libro, el modernismo de principios de siglo alcanza un interés grandísimo; porque ese impulso neoprottestante se nos aparece desde nuestra perspectiva como un claro precursor de modas teológicas y comportamientos político-religiosos que se desataron después de la segunda guerra mundial y en gran parte perduran hoy¹¹⁷.

¹¹⁶ Cfr. J. Lortz., op. cit. II p. 451.

¹¹⁷ Además de la bibliografía que se contiene en las historias de la Iglesia que nos vienen sirviendo de guía (H: Jedin, J. Lortz) debe consultarse el estudio monográfico de Ramón García de Haro *Historia Teológica del modernismo* Pamplona, Edics. univ. de Navarra 1972.

El iniciador del movimiento modernista fue Alfred Loisy (1857-1940) discípulo del exegeta bíblico Duchesne. Ante el movimiento crítico suscitado en Francia por el propio Duchesne y el padre Lagrange, fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén en 1890, León XIII había expresado ya sus reservas y en la Curia romana se hablaba de «anarquía intelectual» de algunos círculos selectos del clero francés¹¹⁸. Alfred Loisy, tan inteligente como brillante, dotado de garra expresiva que para el clero joven de su tiempo resultaba irresistible, quedó muy impresionado ante la traducción francesa (1902) de la obra del exegeta racionalista alemán Harnack *La esencia del cristianismo* y publicó muy poco después *L'Évangile et l'Église* que obtuvo una enorme resonancia. Para Loisy la evolución histórica del cristianismo permitía reconstruir la figura de Cristo desde una nueva perspectiva histórica, mucho más cerca de la ortodoxia que cuanto había apuntado Harnack. Pero «Jesús anunció la venida del Reino de Dios y lo que vino fue la Iglesia» puede que la herejía modernista –porque en eso acabó– naciera, como tantos otros disparates, de una frase, hay quien se muere por una frase. Loisy cree en la evolución de los dogmas, instituciones, ritos y sacramentos; y relativiza los dogmas concebidos como símbolos más que como realidades objetivas. Pero al introducir así el historicismo en la doctrina católica no quería demoler a la Iglesia sino todo lo contrario: establecer la autenticidad espiritual de su origen. León XIII valoró bien el impacto de Loisy pero no quiso condenarle expresamente.

Después de la elección de Pío X Loisy justificó su libro de 1902 con una breve explicación: *Autour d'un petit livre*. Su intención había sido liberar a la historia del catolicismo de una tutela rígida y anacrónica; y reafirmar la independencia de la crítica bíblica y la especulación teológica. Con ello Loisy planteaba el gran problema personal que iba a afectar a muchos investigadores y a muchos teólogos del siglo XX: combinar la necesaria libertad de pensamiento e investigación con la obediencia al magisterio de la Iglesia como intérprete autorizado –y, en su caso, infalible– de la fe y la ortodoxia. Las múltiples rebeldías teológicas de nuestro tiempo arrancan de ahí.

Loisy no reconocía límite alguno. Rechazaba varios dogmas intangibles para un católico: la Inmaculada Concepción de María e incluso la propia Resurrección de Cristo, a la que San Pablo había descrito como piedra angular de la fe cristiana. Para Loisy el objeto de la historia primordial de la Iglesia no es la vida de Cristo resucitado sino la fe de los discípulos que va evolucionando. El 6 de diciembre de 1903 el Santo Oficio, en reacción fulminante, condenó las tesis y las obras de Loisy que de momento aparentó someterse y continuó sus trabajos exegeticos. Pero después declaró que había perdido la fe en un Dios personal y en la divinidad de Cristo desde 1902. Desde entonces era, por tanto, un hereje, un gnóstico.

De forma prácticamente simultánea un jesuita irlandés, el padre Tyrrell, planteaba el modernismo en los campos de la teología fundamental y la filosofía de la religión. Para Tyrrell «el modernismo es un cristianismo que cree en la posibilidad de la síntesis entre verdades religiosas y verdades de la ciencia moderna» (Jedin). Como en el caso de Loisy, el punto de partida es más que legítimo, si bien Tyrrell no llegó a advertir que la ciencia moderna a que él pretendía referirse dejaba ya de

¹¹⁸ Cfr. H. Jedin, op. cit. VIII p. 602.

ser la Ciencia Absoluta proveniente de la edad de oro newtoniana; y como a Loisy la reacción implacable de la Santa Sede le arrojó a un gnosticismo herético. Jorge Tyrrell (1861-1909) había ejercido como convincente apologeta, hasta que la influencia de su amigo y admirador el barón Friedrich von Hügel, un noble inglés de raíz germánica, humanista católico y enciclopédico, gran popagador del modernismo en Europa, le introdujo en la crítica bíblica y en el neokantismo. Tyrrell, converso desde el anglicanismo, ingresó en la Compañía de Jesús donde chocó con barreras de censura y publicó sus primeros libros modernistas en 1902 y 1903 contra «la autoridad despótica de Roma». Entonces un jesuita no podía decir tales cosas y fue expulsado de su orden en 1906 pero no se sometió; incluso trató de crear una «asociación de excomulgados». Desde Roma, Duchesne y Hëgel extendieron por Europa las doctrinas de su amigo Tyrrell, que como las de Loisy influyeron en el líder de la Democracia Cristiana dentro de la Opera dei Congressi, Romano Murri, por la confluencia de esas doctrinas con las posiciones del liberalismo católico. Tyrrell degeneró en un inmanentismo y un simbolismo muy propios de su nueva condición gnóstica; pero tanto su doctrina como la de Loisy sucumbieron pronto ante la indiferencia con que se las consideró desde Alemania, que ya entonces era (y sobre todo, se sentía) clave cultural del catolicismo contemporáneo; y ante la contraofensiva demoledora que emprendió la Santa Sede cuando el modernismo no había afectado aún al conjunto del pueblo católico sino solamente a círculos reducidos de sacerdotes en Inglaterra, Francia o Italia. Cincuenta años más tarde los promotores del nuevo modernismo –la teología política y la teología de la liberación– mostraron que habían aprendido bien las lecciones del fracaso modernista y lograron un contagio mucho más eficaz y extenso.

LA REACCIÓN ROMANA: EL INTEGRISMO

Ya dijimos que la reacción romana se había iniciado a raíz de la publicación de las obras modernistas fundamentales, en 1903, cuando las de Loisy se perdieron en el Índice. Dos encíclicas de 1904 mantuvieron la oposición y al año siguiente el Papa ordenó varias modificaciones de signo reaccionario en la Comisión Bíblica. Sin embargo la contraofensiva principal tuvo lugar en el año 1907. El 3 de julio apareció el decreto *Lamentabili* por el que se condenan 65 proposiciones modernistas, como la 1^a: «La ley eclesiástica que ordena someter a censura previa las obras que traten de la Sagrada Escritura no afecta a los escritores». O la 57: «La Iglesia se manifiesta enemiga de los progresos en las ciencias naturales y teológicas». El golpe mayor vino, sin embargo, en la tremenda encíclica *Pascendi* de ese mismo año. «El peligro –dice Pío X– se encuentra dentro de las venas y las entrañas de la Iglesia». Los modernistas toman como punto de partida el agnosticismo; tesis tajante que, en el caso de Loisy no anda descaminada, a confesión posterior de parte. «Recluyen –sigue la encíclica– a la razón humana en el ámbito de los fenómenos... es decir, la apariencia... afirmando que la razón no tiene dere-

cho ni facultades para traspasar los límites de la apariencia»; es la crítica a la dimensión neokantiana del modernismo. Como aspecto afirmativo del modernismo, el Papa señala la inmanencia vital, que les hace confundir la fe con el sentimiento. En el campo político los modernistas subordinan de hecho la Iglesia al Estado. Y aplican a la vida de la Iglesia, como clave, la ley de la evolución, al referirse a la fe y a los dogmas.

Señala Pío X que las principales posiciones modernistas ya estaban anticipadamente condenadas en el *Syllabus* y que los modernistas aplican a sus adversarios «la conjura del silencio». Propone, para contrarrestar ese cúmulo de errores, la depuración de las cátedras, la prohibición de libros, la actuación de censores de oficio, la creación de una comisión de vigilancia en cada diócesis.

Después de la *Pascendi* la Iglesia católica se sentía, en frase del propio Pío X, «en estado de sitio». La dura represión incluía abundantes palos de ciego. El 1 de septiembre de 1910 se empezó a exigir a los graduados en facultades eclesiásticas y a los ordenandos un juramento antimodernista que comprendía un nutrido catálogo de errores concretos. Frente al modernismo se propuso lisa y llanamente, desde la Santa Sede, el integrismo con lo que se envenenó para toda una generación el ámbito intelectual y teológico de la Iglesia. Se desató una auténtica caza de brujas entre personas e instituciones; especialmente en la escuela bíblica de Jerusalén, la facultad teológica de Friburgo y el Instituto católico de París. La resaca del integrismo perduró hasta muy dentro del pontificado de Pío X por ejemplo en la enseñanza filosófica y humanística de los jesuitas, pese a que algunos de ellos habían tratado de mantener un mínimo de racionalidad en la investigación de la filosofía y las ciencias sagradas, por ejemplo el padre Léonce de Grandmaison, director de la revista *Etudes* (+1907). Sin embargo el instrumento más contundente y reaccionario del integrismo fue una institución alentada por el Papa, el círculo de asesores y la Curia, el llamado *Sodalitium pianum* fundado por monseñor Umberto Benigni, funcionario de la Secretaría de Estado (1862-1934) una especie de instituto secular más conocido como *La Sapinière* que contaba con unos cincuenta miembros en Europa, todos ellos bien situados en los medios de comunicación (prensa y editoriales); todos ellos bien conectados con centros de poder político e influencia social, en forma de sociedad secreta dedicada a la militancia más arriscada del integrismo y el antimodernismo, sin excluir la fabricación de rumores, denuncias y campañas de toda clase. Tanto el Papa como el cardenal Merry del Val conocían las actividades de Benigni y le apoyaban¹¹⁹ Benigni informaba diariamente a Pío X a través del coordinador del equipo de secretarios y recibía del Papa el encargo expreso de informes y encuestas. El Papa estaba convencido de la absoluta necesidad que justificaba este sistema. «El error que hoy trata de propagarse –dijo en 1911– es todavía más mortífero que el de Lutero». Y como se verá varias décadas más tarde no decía una simple exageración.

El apogeo del contramodernismo integrista llegó en 1912-1913. Lagrange tuvo que dejar su centro de Jerusalén y se sometió ejemplarmente. Varias revistas católi-

¹¹⁹ Cfr. H. Jedin, op. cit. p. 651.

cas se vieron obligadas a cerrar. El espléndido equipo de los Bolandistas, famoso por sus trabajos en la depuración crítica del santoral católico con seriedad irreprochable, se libró de milagro gracias a la clarividencia del cardenal Mercier. La prensa católica moderada tuvo serios problemas y más de una vez fueron apuñalados por la espalda intelectuales católicos de probada fidelidad como Marcelino Menéndez y Pelayo en España, a quien la contraofensiva integrista amargó y acortó la vida; y no digamos Miguel de Unamuno, un católico profundo que todavía hoy lleva, para los epígonos del integrismo actual, el sambenito de hereje que entonces le colgaron. Chocó contra el muro del integrismo el interesante movimiento social de un grupo de jóvenes católicos liberales franceses, Le Sillon, creado por Marc Sagnier (1873-1950) vigente como tal movimiento desde 1899, cuando empezó a intervenir en política y abrirse a católicos, protestantes y masones. El Sodalitium pianum se propuso la demolición del Sillon sobre todo desde 1909. En agosto del año siguiente Pío X condenó al movimiento por su coincidencia con la filosofía enciclopedista, por predicar la autonomía respecto de las autoridades eclesiásticas y por los contenidos modernistas de su doctrina. Mientras atacaba al Sillon el equipo pontificio se mostraba complaciente con la *Action Française* de Charles Maurras, un pensador monárquico e integrista (aunque agnóstico) que incluía entre sus postulados el culto al Estado de versión totalitaria y la instrumentación de lo religioso. En 1910 Pío X llamó a Maurras «buen defensor de la Santa Sede y de la Iglesia». El Santo Oficio, mejor informado después, preparaba en 1914 la condena de Maurras y su movimiento pero Pío X se negó a suscribir esa condena, ya preparada, que vería la luz bajo Pío XI en 1930.

Hacia el final del pontificado de Pío X el modernismo, incapaz de resistir a la ofensiva integrista, se había desmoronado casi por completo aunque alguna de sus raíces, como el neokantismo, la autonomía de la investigación histórica y teológica, la evolución de los dogmas y la conjunción con las presuntas libertades revolucionarias, se mantuvieron en vida latente hasta después de la segunda guerra mundial cuando rebrotaron violentamente en los movimientos contestatarios y concretamente en la teología de la liberación, que tiene al modernismo como a uno de sus más claros antecedentes. Pero mientras se derrumbaba el modernismo se hacía notar también en la Iglesia, hacia 1913, una sana reacción contra los excesos del integrismo. Varios cardenales con Mercier al frente, un sector avanzado de los jesuitas con las revistas *Etudes*, *Stimmen der Zeit* y hasta la oficinosa *Civiltà Cattolica* se mostraban cada vez más disconformes con el integrismo, hasta el punto que Pío X dirigió a los jesuitas una seria admonición en 1914 por esas «desviaciones» y parece que estuvo a punto de destituir al general de la orden, padre Wernz¹²⁰. Pero tanto el Papa Negro como San Pío X murieron muy poco después, casi a la vez.

El modernismo era un intento de Nueva Modernidad en toda regla. Hasta con las reviviscencias gnósticas de la Modernidad clásica. Pío X advirtió perfectamente la importancia demoledora del movimiento al que consiguió ahogar aunque no extinguir. Ya veremos con detalle cómo resucita con fuerza poderosísima, en nuestros mismos días.

¹²⁰ Cfr. Jedin, op. cit. VIII p. 664.

Ya hemos indicado al hablar de León XIII que en el período de transición que enmarca su pontificado y el de Pío X brotaba un fenómeno trascendental, el de la Nueva Ciencia, que durante aquella época se puede considerar también como un fenómeno secreto; porque no caló en la opinión pública ni fue advertido en la cumbre de la Iglesia ni en muchos círculos de la alta cultura aunque sí en algunos ámbitos del pensamiento. Sin embargo esta eclosión de la Nueva Ciencia es tan importante y decisiva para la consideración cultural de la religión que debemos insistir sobre ella sin miedo a reiteraciones.

El endoso casi absoluto del Papa Sarto a la contraofensiva integrista, provocada por el pánico de la Santa Sede al modernismo, ahogó un posible reconocimiento de Roma a las vetas cristianas y católicas del pensamiento moderno, que tanto pudieran haberse aprovechado si el equipo pontificio de asesores hubiera incluido a personas con la preparación amplia y la clarividencia suficiente para comprender que la hostilidad inveterada de un sector de la ciencia y el pensamiento contra la Iglesia (positivismo radical, ateísmo marxista, gnosticismo modernista) no coincidía, ni muchísimo menos, con todo el ámbito de la cultura en las dos primeras décadas del siglo XX. De momento ningún consejero papal prestó atención al hecho de que justamente entonces la Ciencia Absoluta se desmoronaba por todas partes en sentido nada contrario, sino muy favorable a la compatibilidad con la fe y la religión. En el auge del neokantismo la Santa Sede vió un peligro —cierto— de reclusión fenomenológica y no una sana reacción —cierta también— contra el idealismo desbocado y el positivismo; además de un retorno a los postulados de una moral racional en indudable convergencia con la cristiana. Las llamadas «filosofías de la vida» podían encubrir una desviación inmanentista, como sugería la *Pascendi*; pero algunos pensadores rastreaban allí una seria aproximación al catolicismo, sin que la actitud cerrada de la Santa Sede les ayudase mucho en su búsqueda. Todo ello marcaba, en vísperas de la gran convulsión mundial de 1914, una posible gran ocasión perdida para la fe.

El positivismo y el marxismo eran dos filosofías del siglo XIX —esencialmente décimonónicas, por cierto— que pretendían prolongar su vigencia durante el siglo XX y que aparentemente lo han conseguido hasta hoy, pese a que las conexiones de una y otra con la ciencia moderna estaban objetivamente cortadas de raíz ante la crisis de la ciencia moderna, la ciencia newtoniana, que se produjo al cambiar de siglo, aunque ni positivistas ni marxistas se enterasen. Desde entonces había que buscar una nueva relación entre la filosofía y la ciencia, como intentó lúcidamente José Ortega y Gasset al detectar inmediatamente la importancia de la indeterminación formulada por Werner Heisenberg en la segunda década del siglo XX. Desde los golpes de Planck y Einstein, tras los descubrimientos y las interpretaciones de Rutherford y Bohr en el mundo subatómico y los de Hoyle y Hubble en la astrofísica, para no hablar de los fantásticos progresos de la bioquímica, la química orgánica, la electrónica y la informática que han convertido al siglo XX, desde sus inicios, en una permanente revolución científica, la filosofía se ha aproximado cada vez más a la nueva ciencia hasta

transformarse, aunque no exclusivamente, en interpretación profunda de los hechos científicos, formulada muchas veces por los propios teóricos de la ciencia nueva, desde Einstein a Hawking y Penrose. Una actitud absolutista en filosofía como la de Hegel resulta no sólo anacrónica sino impensable en el siglo XX; la filosofía que se despega de la ciencia se pierde en el vacío de la especulación gratuita. Y dentro de la interacción de nueva filosofía y nueva ciencia queda ahora un lugar para la religión y la teología que parecía cegado desde el siglo XVIII. Muchos grandes científicos son creyentes, algunos se asoman a la religión desde sus investigaciones físicas y quienes expresan respetuosamente sus dudas metafísicas, como es el caso de Hawking en su *Breve historia del tiempo*, convierten su presunto vacío religioso en una forma oscura de fe, en una carencia consciente e incluso angustiada de Dios. Además de Ortega, los casos de Brentano y Zubiri muestran hasta qué punto la mejor filosofía del siglo XX penetra en la problemática de la nueva ciencia; los ejemplos, desde Bergson y Blondel, podrían multiplicarse. Todos estos grandes nombres son creyentes positivos excepto Ortega, cuyo tratamiento de la religión descuella por su respeto tanto como por su lejanía; por ejemplo cuando describió nostálgicamente a la filosofía como «llenar el vacío de raíces que deja, al arrancarse, la fe». La Santa Sede y muchos pensadores católicos tardaron demasiado tiempo en comprender las perspectivas esperanzadoras que emanaban de ese nuevo talante de la ciencia hacia la fe; creo que corresponde a Pío XII la gloria de haberlo comprendido cabalmente. Ahora la época de Juan Pablo II cierra en cierto sentido el ciclo abierto por León XIII para la reconciliación de la ciencia y la fe, como lo expresó el propio Papa Wojtyła –compatriota de Copérnico– en su memorable lección magistral de la Universidad de Madrid en 1982, bajo la efigie coherente del cardenal Cisneros. Estas consideraciones, seguramente demasiado esquemáticas, me parecen esenciales para la configuración del marco cultural auténtico de siglo XX, aunque sólo ahora, a fines del siglo, comienzan a calar algo en la opinión pública culta, prendida aún en tantos espejismos anacrónicos.

Y no se trata de un buen deseo, un piadoso *wishful thinking*. Por supuesto que las manifestaciones culturales del hombre alienado y el poder de las tinieblas se han esgrimido muchas veces en nuestro siglo como armas arrojadas contra la Iglesia y la luz de Cristo. Charles Moeller se ha esforzado con inmensa comprensión en exponer y revelar las conexiones, abiertas u ocultas, ente la literatura del siglo XX y el cristianismo pero naturalmente no puede minimizar los ataques culturales contra Dios y la religión. Hay científicos agnósticos que lamentan su incredulidad, lo cual ya es un balbuceo de fe, pero no faltan los que afirman estúpidamente que no encuentran a Dios entre los átomos o en el espacio exterior. Lo que en todo caso ha cambiado es que no puede ya identificarse el alejamiento de Dios como una exigencia científica. Claro que en el neokantismo y en el vitalismo laten peligros y amenazas de gnosticismo; pero por arrancar la cizaña no tenemos por qué empeñarnos en prescindir de la buena siembra. Lo que ya ha cambiado para siempre es la identificación de ciencia y ateísmo, la expulsión de Dios en nombre de la ciencia y la cultura. El siglo XX marca uno de los grandes retornos de Dios a la historia humana. Es el pobre Nietzsche quien ha muerto, no Dios.

Ya vimos cómo desde la segunda mitad del siglo XX aparecía en Alemania una refluoración del kantismo, el neokantismo, como reacción contra los excesos del positivismo e incluso del idealismo hegeliano en sus dos corrientes, derecha absoluta e izquierda marxista. Así cuajó en el siglo XX la escuela de Marburg, con Hermann Cohen (1842-1918) —maestro de Ortega— y Ernst Cassirer (1874-1945). El neokantismo se extendió también por otras escuelas de pensamiento e impresionó vivamente a algunos filósofos católicos entre los que destacan dos jesuitas, Maréchal y Karl Rahner, quienes trataron sucesivamente de interpretar el realismo tomista en categorías de trascendentalismo neokantiano. La enorme influencia de Rahner entre la juventud intelectual de su orden (y en toda una generación de teólogos) a partir de los años cincuenta, su carácter de fuente originaria para la teología política de izquierdas y la teología de la liberación, de lo que hablaremos en su momento y lugar, nos impulsa ahora a adelantar una consideración: la ciencia de que partió el pensamiento de Kant y en la que se apoyaban también los neokantianos (entre los que desde luego incluyo a Maréchal y Rahner) era la Ciencia Absoluta, que estaba ya objetivamente descartada, según hemos mostrado, cuando los dos notables pensadores jesuitas planteaban su reconversión kantiana del tomismo (que en las historias de la Orden se conoce como Tomismo Trascendental). No puedo menos de anticipar un firme convencimiento: la Teología Política del discípulo principal de Rahner, J.B. Metz y la teología de la liberación tan vinculada a ella se fundan, filosóficamente, en un anacronismo formidable del que no fueron conscientes, por insuficiente formación e intuición científica, ni Rahner ni por supuesto Maréchal. Y tal vez uno y otro hubieran debido tener mucho más en cuenta que desde una apoyatura científica mucho más sólida el neokantismo estaba ya superado en origen por el nuevo realismo de Franz Brentano.

Este genial pensador católico, (1831-1917) a quien ya hemos anunciado al hablar de las aproximaciones de la cultura y la fe en el siglo XIX, parece cada vez más imprescindible para centrar una adecuada perspectiva cultural del siglo XX. Sacerdote católico, profesor en Viena, una tragedia íntima le apartó del sacerdocio y la Iglesia, *que faze a sus omes e los gasta*, como sucedía en el caso contemporáneo de Menéndez y Pelayo; pero mantuvo firme su fe hasta el final. Casi todos sus escritos se publicaron póstumamente; y alguien ha dicho que toda la mejor filosofía del siglo XX dimana de él. Es una lástima que muchos católicos se lamenten por el desvío de los intelectuales respecto de la fe y no adviertan que en cierto sentido nada exagerado el siglo XX puede considerarse, en el campo del pensamiento profundo, como el siglo de Brentano.

Sus obras son poco extensas pero de calidad hondísima. Parte, naturalmente, de la ciencia, que conoce directa y profundamente, como Dilthey, otro gran abanderado de la filosofía actual; mientras Dilthey pretendía convertirlo todo en historia, Brentano se situó conscientemente en una ampliada «filosofía perenne» proveniente de Leibniz y Descartes, pero también de Tomás de Aquino y Aristóteles. Una de sus obras capitales es *Psicología desde el punto de vista empírico*, de la

que se deriva toda la corriente fenomenológica, que no expondrá siempre la clara distinción de Brentano entre el plano trascendental y el realismo crítico que él renovó y propuso. Renovó también la ética desde su referencia a Aristóteles. Rechazó como un extravío el desbordamiento idealista desde Kant a Hegel. Brentano es un pensador empírico pero no empirista, ni menos positivista. Ante su pensamiento se comprende mejor que con cualquier explicación el significado de la filosofía perenne.

En su tiempo y bajo el impacto positivista se pretendía reducir la psicología a la física materialista, pretensión ridícula para Brentano que distingue cabalmente los dos ámbitos: el acto psíquico es intencional, es decir, apunta a un objeto, real o no pero no se identifica sin más con ese objeto. Al describir la esencia de los fenómenos estamos ya ante un precursor de Husserl. Brentano clasifica los fenómenos psíquicos en representaciones, juicios y emociones. La percepción puede ser interna si se refiere a los propios fenómenos psíquicos y externa si se refiere al mundo exterior. En el caso de la ética Brentano supera a Kant; objetiva el mundo real que no depende solamente de nuestra valoración y aceptación. De esta ética objetiva de Brentano ha surgido la filosofía de los valores.

Brentano representa el retorno a la metafísica, una vez superados los escollos del idealismo y el positivismo. Acepta las pruebas a posteriori, como Santo Tomás, para la existencia de Dios: la teleológica, desde una perspectiva científica; la fundada en el movimiento hacia el Primer Móvil, de cuño aristotélico; la psicológica, por la naturaleza del alma humana, con resonancias que vienen de la profunda poesía intelectual de Platón en el *Fedón*. Brentano es el retorno a la esencia y el apoyo en la evidencia para el pensar filosófico.

Junto a Brentano, Wilhelm Dilthey (1833-1911) puede considerarse como una segunda fuente para la filosofía del siglo XX. Pero en sentido muy diverso. Si Brentano era el retorno a la metafísica, la revitalización del realismo crítico, el ansia de objetivación para huir de la arbitrariedad, Dilthey (que también fue un gran humanista, cultivador de la historia literaria y la psicología, conocedor cabal de todo el despliegue histórico de la Humanidad desde sus orígenes hasta hoy) introduce enérgicamente la historicidad en el pensamiento filosófico en cuyo centro sitúa la idea de la vida. Para Dilthey la conciencia histórica impone la superación del positivismo grosero a través de la crítica vital operada por la razón histórica. La filosofía es la ciencia del espíritu para el análisis de lo humano –la vida ante todo– en la historia. Profesor en varias cátedras entre Basilea y Berlín, Dilthey no participa de la sana cura de objetividad y realismo propuesta por Brentano para la formación del pensamiento contemporáneo sino que incide –reincide, mejor– en el relativismo filosófico que la Nueva Ciencia estaba descubriendo. Niega, según la tradición kantiana, la posibilidad de un conocimiento metafísico y no desmiente su entronque hegeliano a través de Windelband y Rickert. Pretende completar, más que superar a Kant a través de una «crítica de la razón histórica». Introduce la separación metodológica entre las ciencias de la Naturaleza (que se nos dan mediante una serie de conexiones interiores) y las ciencias del Espíritu a las que accedemos de forma inmediata. Las ciencias del espíritu tienen prioridad respecto de las ciencias de la naturaleza y en cierto sentido las comprenden, porque éstas poseen también carácter histórico. Sin embargo Dilthey propone una psicología

que no identifica su método con el de las ciencias naturales sino que capta al hombre en su totalidad como entidad histórica. El objeto del análisis histórico es la captación de la vida misma. La metafísica es a la vez inevitable e imposible; los filósofos trascendentales no utilizaron el análisis histórico, no captaron la corriente de la vida. Considerada como hecho histórico, la filosofía se transforma en «filosofía de la filosofía».

La tendencia antimetafísica de Dilthey es importante para la formación del sustrato teológico liberacionista; por su relativismo, su no superación del idealismo —con su consiguiente carga de inmanentismo— y su vitalismo que excluye toda necesidad de lo divino. El hombre no es un ser permanente para Dilthey sino un despliegue vital. La vida es la razón última de todas las concepciones pero es a la vez el fundamento no racional del mundo. Entre la vida y la historia se establece una relación dialéctica incesante. Así la inteligencia es un proceso que se desarrolla en la especie humana y que al adquirir la plenitud ofrece, como aspectos de su realidad, la religión, la metafísica y lo incondicionado: una desembocadura netamente hegeliana para todo el impulso del pensamiento de Dilthey.

De manera prácticamente simultánea otros filósofos del vitalismo penetraban en el siglo XX impulsados también por el ímpetu de la teoría evolutiva darwiniana, elevada quizás con demasiado apresuramiento a dogma intangible de la Nueva Modernidad. Georg Simmel (1858-1918) profesor en Berlín, reflexionaba sobre la vida y sobre el tiempo. Y en cierto sentido, aunque no exclusivo, se le considera como el introductor del tiempo en la filosofía actual, justo cuando el tiempo físico clásico entraba en su crisis irreversible dentro de los mundos subatómico y astrofísico. En Francia investigaba también los misterios de la evolución y del tiempo otro gran filósofo de la vida, Henri Bergson (1859-1941) en sus dos obras capitales, *Matière et mémoire* y *L'évolution créatrice* en pos del concepto básico de *élan vital* captado por la intuición, mientras la inteligencia congela y cuadrícula, al enfocarle e interpretarle, el proceso de la vida. Contraponen Bergson el tiempo «espacial» exterior al tiempo interno, el tiempo de la vida; y establece con hondura las contraposiciones de espacio y tiempo, materia y memoria, cuerpo y alma, pensamiento e intuición, concepción estática y dinámica de lo real. Un elemento de irracionalidad se insinúa por estas contraposiciones, como por toda la filosofía vitalista. Pero Bergson, en su búsqueda de la vida, no se acercaba solamente a las intuiciones trascendentales de Dilthey sino también a un catolicismo vital junto al que desembocó su originalísimo pensamiento. No muy lejos un notable pensador católico no bien comprendido por el catolicismo oficial, Maurice Blondel (1861-1949) sorprendió al mundo filosófico europeo con su libro de 1893, *L'Action*, emanado de una brillantísima tesis doctoral, en el que trata de describir la acción, el dinamismo, como clave de la vida, ya que en ella se encuentra el sentido y el destino de lo vital. Desde posiciones anti-estáticas y abiertamente anti-escolásticas Blondel propone sin embargo que la filosofía debe «preparar y justificar los caminos de la fe». La acción engloba al propio pensamiento; la filosofía de la acción es la crítica de la vida. La filosofía de la acción confluye mediante la contemplación activa en la intuición de Dios. Siempre identificó Blondel su pensamiento con la ortodoxia católica consciente. La filosofía lleva al hombre hasta la aceptación de la vida divina. Desde la intransigencia católica (mediante la confusión de fe y

escolástica) se quiso acusar a Blondel, muy superficialmente, de inmanencia sin advertir las raíces positivas de la inmanencia, nada confundidas con el panteísmo, que pueden detectarse en el pensamiento y la mística cristiana a través de la Historia. A través de la intuición profunda en el propio espíritu, es decir la profundización en una inmanencia que no se agota en sí misma, se puede alcanzar la trascendencia sin contradicción alguna.

Dejamos la descripción de otras corrientes y otros pensadores del siglo XX – así como de la gran literatura y el arte nuevo que distingue la primera mitad del siglo XX– para el siguiente capítulo, ya que si bien algunos grandes nombres actuaban ya, en algunos casos, durante las primeras décadas del siglo, su despliegue y su influencia conocieron un apogeo posterior. Pero debemos cerrar este epígrafe con una breve consideración sobre el pragmatismo.

Que puede considerarse en cierto sentido como una reacción contra los excesos del idealismo y del propio positivismo; como un deseo de acoplar la filosofía a los problemas humanos y sociales suscitados desde la realidad. Los pragmatistas, que florecieron sobre todo en el ámbito norteamericano, llegaron precedidos por los trascendentalistas Ralph Waldo Emerson (1803-1882) y Henry David Thoreau (1817-1862) en Nueva Inglaterra, que ya habían expresado su reacción contra el positivismo y el materialismo europeo. Pero la edad adulta del pensamiento norteamericano se debe a los maestros del pragmatismo. Fue el primero Charles Sanders Peirce (1839-1914) profesor de Harvard, creador del movimiento pragmático, para quien la filosofía es una rama de la ciencia teórica; el objeto de la filosofía es anticipar, clasificar y depurar las ideas y métodos de la ciencia. Las concepciones intelectuales no se valoran por su claridad (Peirce es oscurísimo) sino en función de sus consecuencias prácticas con lo que, al menos en el ámbito de la actuación privada, el austero pensador descalifica a una buena parte del estamento intelectual, como ha hecho Paul Johnson, con toda razón y mucha mayor claridad, en nuestros días.

Todavía alcanzó mayor fama internacional William James (1842-1910) también profesor de Harvard, psicólogo, moralista y estudioso de la religión, que demostró interés por la metafísica, interpretó los fenómenos de la psicología dentro de un flujo de la conciencia y se mostró anti-intelectualista e irracionalista en sus concepciones. Abandonó la especulación y el culto a los sistemas para centrarse en lo concreto, los hechos, la acción, el poder. Las teorías deben ser solamente un instrumento para el cambio. Las ideas son verdaderas en cuanto que sirven; verdad es lo que sale bien. James ha influido, y sigue influyendo, en la configuración de la mentalidad norteamericana de forma incalculable. Su irracionalismo utilitario –sin sombra de metafísica– forma parte de la *american way of thinking*, hasta hoy.

PÍO X ANTE FRANCIA, ITALIA Y ALEMANIA

Ya es hora de volver al pensamiento y la acción de Pío X ante las realidades concretas de su tiempo, ahora en una consideración por naciones. Pío X destiló en

su encíclica *Veneremur vobis*, el 11 de febrero de 1906, toda la amargura de la ofensiva republicano-masónica contra la Iglesia en Francia, después que el gobierno rompiera las relaciones con la Santa Sede a fines de julio de 1904 y el Parlamento aprobase la ley de separación a fines de 1905. Ya vimos cómo tras un período de comprensión el Papa se vio obligado a condenar a los liberales católicos del *Sillon*, lo que equivalía a un repudio de la democracia por parte de la Iglesia; aunque el rechazo provenía de que Sagnier y sus adeptos sólo veían una posible acomodación política del catolicismo dentro de un marco de ese carácter, con exclusión de otros esquemas¹²¹. Impulsos semejantes guiaron a la Santa Sede en sus recelos contra la Democracia Cristiana en Italia. Poco después de su elección Pío X ordenó a los jóvenes activistas de la Opera dei Congressi que se atuvieran estrictamente a las directrices de León XIII y no interpretasen la democracia cristiana en sentido político sino sólo benéfico y social bajo la dependencia total de la jerarquía. No le hicieron caso y a fines de julio de 1904 la asamblea de la Democracia Cristiana acordó apoyar los proyectos políticos que proponía don Murri, pese a que la Santa Sede había disuelto poco antes la Opera dei Congressi. Persistía el Papa al año siguiente, 1905, en la prohibición política; pero el padre Murri se mantuvo firme y pretendió transformar la Democracia Cristiana en una liga democrática para la reforma del Estado y de la propia Iglesia. Fue suspendido *a divinis* en 1907 y excomulgado dos años después¹²². Varios seguidores de Murri, que le consideraron modernista (como la Santa Sede) crearon en 1911, en torno al sacerdote siciliano don Luigi Sturzo, una nueva Liga Democrática Cristiana que pronto dio origen al Partido Popular. Ante la marginación social y económica del Sur, el atrasado *Mezzogiorno*, de donde venía don Sturzo, el sacerdote político se sentía ajeno al liberalismo, lo cual suponía un punto a favor suyo en el Vaticano. El nuevo movimiento, que reconocía un horizonte político al fondo, penetró seriamente en los ámbitos culturales gracias a profesores como el de derecho Contardo Ferrini (hoy en los altares) y el biólogo converso Agostino Gemelli OFM, fundador de la universidad católica de Milán. La Democracia Cristiana reconoce su origen en el Partido popular de don Sturzo y a él ha retornado después de su crisis corrupta e implosiva en los años noventa del siglo XX. El proyecto político-corporativo del fascismo interfirió agresivamente con el Partido Popular en los años veinte. Los restos de la Opera dei Congressi se refugiaron, tras someterse de nuevo a Roma, en una vigorosa Acción Católica Italiana que en su momento —tras la derrota en la segunda guerra mundial— nutriría los cuadros del renovado Partido Popular y de la nueva Democracia Cristiana, el gran partido anticomunista de la postguerra.

Gracias a la excelente formación del clero alemán en la segunda mitad del siglo XIX apenas prendió en sus filas la fiebre modernista. Durante la paz que siguió a los conflictos del Kulturkampf hasta la primera guerra mundial no hubo serios problemas entre la Iglesia y el Estado en el Segundo Reich. Los círculos intelectuales católicos evolucionaron hacia un liberalismo reformista que tomaba distancias del autoritarismo prusiano pero se mostraba compatible con el patriotismo nacional alemán. Una gran asociación social católica, el *Volkverein für das katholischen Deutschland*, templada en las luchas bismarckianas, penetraba profun-

¹²¹ Pío X *Nôtre charge apostólique*, carta al episcopado de Francia 25.8.1910.

¹²² Cfr. H. Jedin, op. cit. VII p. 610.

damente en la sociedad y se oponía efectivamente a las pretensiones de la socialdemocracia marxista pero sin espíritu reaccionario; en 1914 contaba con más de ochocientos mil miembros y un poder social considerable. De forma relacionada y paralela, pero enteramente autónoma, el partido cristiano del Zentrum, de mayoría católica, suscitaba ciertos recelos de Pío X por su independencia respecto de la jerarquía, pero como León XIII le había tolerado, el Papa Sarto dejó discurrir las cosas de igual forma. Basten estos apuntes para anticipar que los dos grandes partidos católicos europeos de la segunda postguerra mundial, la Democracia Cristiana en Italia y la CDU alemana, no fueron una improvisación sino una resurrección del Partito Popolare y el Zentrum, anteriores a la primera Gran Guerra y recuperados después de los turbiones y las ruinas del fascismo y el nacional-socialismo.

PÍO X Y ESPAÑA HASTA 1914

Insisto en que la especial atención que presto a España (y a los Estados Unidos) lo mismo que a Roma e Italia a lo largo de este libro, sin descuidar por ello a otros escenarios europeos (sobre todo Rusia, Francia y Alemania) se debe a que para el asalto y la defensa de la Roca frente a la Modernidad y la Revolución, que es objeto principal de este libro, los grandes combates del siglo XX no se pueden comprender en toda su amplitud y virulencia sin todo ese conjunto de localizaciones, desde las que se va a proyectar después la lucha de la luz y las tinieblas sobre el mundo iberoamericano. A lo largo de la sucesión de capítulos irá comprendiendo el lector la necesidad de estos estudios de ámbito nacional sin los que no puede entenderse el origen y la coordinación de las líneas y fronteras de lucha que luego confluirán en América y en la Europa del Este, sin que por ello descuidemos algunas significativas acciones de expansión y de flanqueo en otros continente, todos los demás sin excepción porque se trata de un conflicto ecuménico, universal.

Las relaciones entre la Iglesia católica española, la sociedad y la política durante el pontificado de Pío X, que coincidió con los primeros años del reinado efectivo del joven Alfonso XIII (jurado Rey en 1902) resultaban muy poco claras. El Rey estuvo siempre muy supeditado a su madre, la Reina ex-Regente María Cristina de Austria, que había conseguido preservar la unidad y la dignidad del Estado y la nación después del trágico asesinato de Antonio Cánovas del Castillo (1897) y la desastrosa guerra colonial por agresión imperialista de los Estados Unidos, que arrebataron a la decadente corona hispánica Cuba, Puerto Rico, las Filipinas y las demás islas españolas del Pacífico. Desde la muerte de Cánovas el Estado español vivía una profunda crisis; el sistema liberal de partidos turnantes (liberal y conservador) se alejaba cada vez más del país real y el impacto del anticlericalismo masónico francés hizo estragos en España al ser imitado servilmente (aunque no tan destructivamente) por el partido liberal-progresista. Sin embargo primero Francisco Silvela y luego Antonio Maura aparecieron al frente de los libe-

ral-conservadores como dignos sucesores de Cánovas y contribuyeron a la regeneración de España después del Desastre de 1898. El gobierno largo de Maura en 1907-1909 fue un bienio de paz, reconstrucción, sentido social y progreso dentro de la mejor tradición moderada en España, aunque terminó abruptamente por la hostilidad de las izquierdas (muy cargada de anticlericalismo) en la Semana Trágica de Barcelona a fines de julio de 1909. A la caída de Maura tomó el poder una situación liberal que se empeñó en remedar las leyes anticlericales de Francia e hizo aprobar (pero no logró cumplir) la llamada Ley del Candado, que pretendía quebrar el influjo social y sobre todo educativo de las órdenes y congregaciones religiosas, que era determinante. Su promotor, el liberal José Canalejas, era sin embargo un católico practicante que procuró a España una nueva época de serenidad y esperanza, interrumpida por su asesinato a manos de un anarquista en 1912. Desde entonces el sistema político de la Restauración entró en barrena, se complicó por la sangrienta e intermitente guerra colonial en el protectorado de Marruecos (que se fue arrastrando hasta su final en 1927) y caminaba inexorablemente hacia la insolidaridad política y el enfrentamiento nacional, como un prólogo para la todavía lejana, pero cada vez más presentida guerra civil de 1936. La Semana Trágica de Barcelona, explosión anticlerical con quema de muchos conventos y asesinatos de religiosos marcó un apogeo de la propaganda contra la Iglesia alimentada tenazmente por la extrema izquierda; mientras los liberales se quedaban sin más bandera política que el anticlericalismo y la secularización. La campaña de la izquierda contra la Iglesia era falsa y absurda, se fundaba en mentiras flagrantes y para nada tenía en cuenta la profunda y amplísima labor social que ejercían las órdenes y congregaciones religiosas en la enseñanza y la asistencia social de las clases humildes. Contra ese desbordamiento de caridad, atemperado, eso sí, con el egoísmo y el desinterés social de las clases ricas, se abatía en las cuatro primeras décadas del siglo XX un auténtico alud de mentiras y odios, calumnias y vilezas, aireadas por una prensa infame y soez que contrastaba con la objetividad y maestría de una nueva gran prensa católica cuyo abanderado fue el gran diario *El Debate*, fundado por la Asociación Católica Nacional de Propagandistas en 1911.

Los liberal-conservadores, que nunca fueron clericales, gobernaron en sus turnos de poder con criterios muy favorables a la Iglesia que de momento no fomentó, tras la muerte del cardenal Cascajares, la creación de un partido político específicamente católico porque no hacía falta alguna. Los partidos de la derecha católica, regionalista y autonomista, tanto en el País Vasco (PNV) como en Cataluña (Lliga Regionalista) reptaban hacia el separatismo por reacción antientralista, alentada por buena parte de su clero. Uno y otro se habían configurado a fines de siglo aprovechando el deshielo del carlismo y los nuevos impulsos de una cultura autóctona basada en una lengua regional; la condición que había propuesto Mazzini en la lucha por Italia del siglo XIX para formular su famoso principio de las nacionalidades, una reivindicación muy viva en el seno de los Imperios multinacionales austrohúngaro y otomano en los tiempos que precedieron a la Gran Guerra de 1914.

Como había sucedido a lo largo del siglo XIX, las diversas obediencias de la Masonería española se alineaban, durante las primeras décadas del siglo XX, junto

al liberalismo radical y anticlerical y promovían con cerrado sectarismo la secularización absoluta, aunque el actual masonólogo jesuita Ferrer Benimeli se empeñe en negar la evidencia¹²³. Los hombres clave de la Revolución de 1898, de Prim para abajo, eran masones; como el propio rey Amadeo y los dirigentes de la Primera República. El directivo masónico principal al cambiar el siglo fue Miguel Morayta, que logró en 1888, ya en la Restauración, la unificación de obediencias en el Gran Oriente Nacional de España, pronto surcado de nuevas fisuras y escisiones que sin embargo mantenían la unidad fundamental con la masonería genérica europea. Hacia 1914 la otra gran rama masónica española, la Gran Logia catalano-baleares, se había reintegrado a la unidad masónica mediante un pacto de amistad con el Gran Oriente. Historiadores de indudable envergadura como el profesor Pabón insisten en la importancia de la acción masónica (por ejemplo en el caso del político liberal Segismundo Moret) y dejan entrever la distinción, en la que no nos cansaremos de insistir, entre masonería oficial, más o menos ritual y estrambótica, y masonería real, por cuyas conexiones circulaban los impulsos secularizadores que constituyeron, desde la creación de la Masonería especulativa al comenzar el siglo XVIII, la característica principal de la que sus adeptos llaman Orden o Arte Real. Durante el pontificado de Pío X y concretamente en el ámbito español e iberoamericano la acción masónica se mantuvo dentro de los mismos parámetros que durante la época de León XIII y mereció de la Iglesia católica la misma repulsa. Es inútil encontrar en las disquisiciones de Ferrer las causas de esa repulsa; las huellas reales de la ofensiva masónica contra la Iglesia en la política y en la enseñanza.

Durante ese confuso período el Episcopado español, seleccionado con el mismo rigor pastoral que en la época de San Antonio María Claret, formaba un cuerpo ejemplar y compacto sin una vacilación en torno al Papa, y secundaba las orientaciones pontificias unánimemente. La colección de documentos colectivos del Episcopado (que ya hemos citado) ofrece continuas pruebas. El 15 de enero de 1904 el cardenal primado monseñor Sancha, en nombre de todos los obispos, protestó ante el gobierno por las injurias vertidas contra monseñor Nozaleda, ex-arzobispo de Manila propuesto ahora para la sede de Valencia donde al fin le impusieron los liberal-conservadores cuando llegaron al poder. El 10 de febrero de 1905 los obispos protestaron ante el Rey contra el proyecto de ley de tribunales que ofendía a la Iglesia. El 20 de diciembre de 1906 vuelven a protestar ante la Corona contra el proyecto liberal de ley de Asociaciones, que restringía la libertad para el establecimiento de órdenes y congregaciones en España (ésta es la Ley del Candado) y advierten que su cumplimiento acarrearía a los responsables el pecado mortal y la excomunión por coartar la libertad de la Iglesia, en contra del vigente Concordato. El 26 de noviembre de 1909 los obispos escriben al presidente del Consejo, don Antonio Maura, ya a punto de ser expulsado del poder, contra la proliferación de escuelas laicas después de la Semana Trágica de Barcelona (que los obispos condenan abiertamente) en cuya trama había figurado el anarquista y masón, fundador de la Escuela Nueva, Francisco Ferrer Guardia por cuya ejecución, decretada legalmente en consejo de guerra, la izquierda europea y la maso-

¹²³ Mucho mejor orientado está el libro de la profesora Gómez Molleda *La Masonería en la crisis española del siglo XX* (Madrid, Taurus, 1986) donde se presta especial atención a los aspectos políticos de la secta y a su proyecto secularizador de la enseñanza.

nería habían **descadenado** una estentórea e inicua campaña contra el gobierno liberal-conservador, que sería pronto exonerado por Alfonso XIII. «Así como de la neutralidad **escolar** —decían los obispos al Rey— se pasa al ateísmo, de éste al socialismo no hay más que un paso». El 16 de marzo de 1910 los obispos de España expresan su solidaridad fraternal con los perseguidos obispos de Francia, que habían enviado a España una parte sustancial de sus religiosos en busca de refugio. En diciembre de 1910, en plena tormenta por la ley del Candado, los obispos españoles escriben al Papa Pío X protestando por las injurias que le había inferido el alcalde judío de Roma, Nathan. Ya en situación liberal los obispos protestan el 14 de septiembre de 1912 ante el gobierno por la legislación sobre enseñanza; los liberales habían montado una tenaz campaña de laicismo en la educación desde 1909, con el pleno apoyo de los socialistas. Con motivo de la proclamación de la República portuguesa en 1910 —de carácter liberal radical, masónico y anticlerical— los obispos españoles manifestaron su solidaridad y su apoyo a los de Portugal, uniéndose a ellos en la persecución. Todas estas actuaciones se inspiraban en un intenso espíritu de cruzada religiosa y de participación de los católicos en lo que solía llamarse «reinado social de Jesucristo» que se expresaba cada vez más en el símbolo del Corazón de Jesús y el grito de «Viva Cristo Rey». Ante la persecución contra la Iglesia que surcaba las naciones vecinas, la Iglesia de España, que gozaba de mejores relaciones con los gobiernos de la nación y del apoyo de la Corona, movilizó eficazmente a los católicos y respondió a las amenazas con la cruzada. Ahora resulta muy cómodo y bastante rutinario tomar peyorativamente ese espíritu de cruzada, sin parar mientes, por supuesto, en las arbitrariedades, las agresiones y las sinrazones de la persecución. Pero la cruzada, que era simplemente legítima defensa social, surtió efectos patentes. La Ley del Candado, aprobada el 4 de noviembre de 1910 por los liberales en mayoría, parecía esterilizada en origen ante su propio precepto de anularse si en los dos años siguientes no se aprobaba una nueva ley de asociaciones. La movilización de los católicos resultó tan intensa que esa nueva ley nunca se aprobó por lo que las asociaciones religiosas pudieron seguir desplegando con tranquilidad su apostolado social y docente. Cuando en junio de 1911 un solemne y multitudinario Congreso Eucarístico se remató con una manifestación superior a las cien mil personas (jamás se habían reunido tantas en España para un acto público) con la presencia de las Reales Academias casi en pleno, el liberal José Canalejas desistió de proseguir la campaña secularizadora y la amenaza pasó, de momento, a la historia.

No debe pensarse, sin embargo, que la acción de cruzada era puramente negativa. Muy al contrario, durante el pontificado de Pío X se intensificaron los esfuerzos positivos de la Iglesia y los católicos españoles, que siguieron con gran aceptación las directrices espirituales del Papa Sarto, crearon nuevas asociaciones de notoria eficacia y organizaron desde bases renovadas un apostolado social significativo. Entre las asociaciones de seculares destacaba la ya citada Asociación Católica Nacional de Propagandistas, creada a fines de 1909, (cuando arrancaba la gran controversia anticlerical sobre la enseñanza) por el jesuita Angel Ayala (n. Ciudad Real 1867) y el abogado del Estado Angel Herrera (n. Santander 1888) gracias al apoyo de un sector ilustrado de los católicos vizcaínos, agrupados en la Junta de Vizcaya que creó José María Urquijo, amigo del padre Ayala. (Para el

autor de este libro van entrando en esta Historia personajes que llegó a conocer personalmente en épocas siguientes, como el padre Ayala, el futuro cardenal Herrera, la familia Maura, mi abuelo Juan de la Cierva, Alfonso XIII y su familia, varios militares, políticos, financieros, periodistas y profesionales; empiezo ya a contar los episodios de la Historia no sólo por los documentos sino también por lo que he oído de protagonistas y testigos, pronto ya empezaré a hablar de lo que he visto). Los Propagandistas se foguearon en recorridos populares por media España, recibieron del padre Ayala (que no era un intelectual pero sí un gran formador de hombres y equipos, dotado de singular sentido común y adicto a la corriente que daba ya relevante importancia a las «minorías selectas» para el influjo en la sociedad) una formación religiosa admirable y una devoción inquebrantable a la Santa Sede; y empezaron a prepararse de lejos para el asalto a la política desde la creación de una gran plataforma de acción social, en la que pronto fue pieza clave el gran diario *El Debate* que compraron en ruinas y pronto convirtieron en el primer periódico de España, junto con el monárquico ABC de Madrid, fundado poco antes en la primera década del siglo por un sevillano liberal y emprendedor, Torcuato Luca de Tena. El ABC, que se arrastraba en la penuria, dio el salto a la grandeza y la influencia cuando apoyó al gobierno liberal-conservador de Maura desde la Semana Trágica de 1909 y a partir de entonces hasta 1985, más o menos, ha sido digno de su magnífica ejecutoria monárquica, católica y liberal, que logró mantener en Sevilla durante la guerra civil cuando la edición de Madrid fue raptada y violada por los rojos, enemigos de cuanto significaba el periódico. Desde 1985, más o menos, ABC ha experimentado un confuso proceso de involución hacia esa fase roja sobre todo en su repugnante suplemento cultural; el periódico marcha dando tumbos, convertido en un sumidero mercantil de desorientaciones, obsesiones y contradicciones, rasgadas de vez en cuando con un relámpago que viene de sus raíces ocultas para recordarnos que quien tuvo, retuvo. *El Debate* no sobrevivió a la guerra civil; resucitó precariamente en el diario católico *Ya* que más o menos en 1985 y por culpa del obispo secretario de la Conferencia Episcopal, don Fernando Sebastián Aguilar, (que transfirió al periódico y a la red de emisoras de la Iglesia su propia desorientación interior) perdió el rumbo, se hundió espiritual y materialmente en la incoherencia y desapareció tragado vergonzantemente por el corrupto sindicato socialista. Nadie podía esperar en la segunda, tercera y cuarta décadas del siglo XX un final tan airado para las dos espléndidas empresas de prensa madrileña y nacional. Una trayectoria no menos errática siguió, en sus diversas etapas, *La Vanguardia*, el gran diario de la burguesía catalana creado por los hermanos Godó y hoy irreconocible, porque ni siquiera sabemos cuál es su línea. Ha cabido mejor suerte al que en la primera década del siglo se conocía como *Trust* de periódicos liberales, entre los que destacaba *El Imparcial*; representaba la línea «progresista» del liberalismo, fue salvado como empresa por el apoyo altruista de los liberal-conservadores (concretamente mi abuelo y sus amigos) para revolverse luego contra ellos en la resaca de la Semana Trágica. El *Trust* mantuvo la misma línea, reforzada por el diario oficioso del estamento intelectual, *El Sol*, desde la segunda década del siglo; línea que se diluyó en la segunda República y se hundió en la guerra civil pero reapareció, armada de todas sus armas, en el nuevo *Trust* de don Jesús Polanco a poco de morir el general Franco. De los gran-

des diarios españoles solamente *El País*, de clara tendencia liberal-radical, «progresista», socialista y masónica mantiene exactamente la misma línea de sus homólogos que florecían vigorosamente en el primer tercio del siglo. Son consideraciones sobre la prensa que nunca he visto formuladas en historia alguna; y que me parecen fundamentales¹²⁴.

La Compañía de Jesús había recuperado en la España de comienzos de siglo buena parte de su relevancia apostólica y social, perdida en los traumas de la extinción a fines del siglo XVIII y mal restaurada durante las persecuciones liberal-radicales del siglo XIX. En la época de Alfonso XIII la Iglesia, sus órdenes y congregaciones disfrutaron de paz social y seguridad jurídica (salvada la amenaza de la Ley del Candado, que naufragó en su propia ridiculez); lograban un influjo determinante en la enseñanza primaria, media y profesional, sin excluir, ni mucho menos, el trabajo entre las clases medias y pobres, cosa en la que no me cansaré de insistir; y ya iniciaban (jesuitas y agustinos) una importante presencia en la enseñanza superior gracias a centros de creciente prestigio; el Instituto Católico de Artes e Industrias de Madrid, reputada escuela de ingeniería y montadores; el Instituto Químico de Sarriá, el Observatorio del Ebro, la Universidad Comercial de Deusto en Bilbao, el Real Colegio María Cristina de los agustinos en San Lorenzo del Escorial. (Los jesuitas, sin embargo, no intentaron la penetración en la Universidad pública hasta después de 1939, donde fueron superados netamente por el Opus Dei). También fue decisiva la actuación de los jesuitas en el apostolado social incluso antes de la *Rerum Novarum*; ahora, ya dentro del siglo XX promotores sociales tan clarividentes como los padres Sisinio Nevares y Angel Ayala, acompañados por otros miembros de la Compañía de Jesús y otras congregaciones, ampliaron la red social del catolicismo, que resultó particularmente eficaz en Castilla la Vieja, con efectos que se notarán después incluso en el campo de la política. Las primeras semanas sociales de España siguieron la estela de los cursos de extensión social abiertos desde 1892. El salto de los antiguos y un tanto personalistas Círculos católicos a verdaderas asociaciones profesionales y sindicales, basadas en la doctrina social de la Iglesia y no en el odio de clases, era una realidad cuajada en la segunda década del siglo XX aunque no progresó debidamente por la cerrazón social de las clases pudientes en España. Sin embargo hay que contrarrestar la tendencia a minusvalorar la acción social de la Iglesia española antes de la guerra civil, como se ha pretendido sistemáticamente desde la izquierda rutinaria. La fantástica floración de testimonios –martirios– de la guerra civil tuvo también su campo abundantísimo entre las clases humildes, obreros, empleados y campesi-

¹²⁴ Cfr Mercedes Monteró y J:M: Ordovás *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, Pamplona, EUNSA, dos vols. 1993. Sobre documentos pontificios, *Historia del magisterio pontificio contemporáneo*, F: Guerrero (dir.) dos vols., Madrid, BAC 1991. Ya hemos cit. *Documentos Colectivos del Episcopado Español 1878-1974* Madrid BAC 1974. Sobre historia de la Prensa cfr. Pedro Gómez Aparicio *Historia del periodismo español vol «De las guerras coloniales a la Dictadura»* Madrid, Editora Nacional 1974. Sobre Angel Herrera v. Obras, (BAC 1963) y varios libros de José María García Escudero: *El Pensamiento de Angel Herrera* (BAC 1987) *Conversaciones con Angel Herrera* (BAC 1987) y *El pensamiento de «El Debate»* (BAC 1983) Del mismo autor otro libro importante sobre el diario «YA» de cuya agonía vergonzosa soy testigo presencial y dolido.

nos¹²⁵ lo cual no se debió al fanatismo ni a la casualidad sino a una fe de muchos siglos fecundada por una actuación no por mal conocida menos importante de la Iglesia en la sociedad de nuestro tiempo. Nombres como los ya citados, a los que cabría añadir otros muchos como el de Claudio López Brú, marqués de Comillas, Antonio Monedero Martín, Carlos Martín Alvarez, Severino Aznar, Maximiliano Arboleya y José María Salaverría no pueden encontrar la glosa que merecen en este libro pero ocupan un lugar de honor en la historia social del catolicismo español.

LA CULTURA ESPAÑOLA EN EL PRIMER TERCIO DEL SIGLO

En 1910, cuando los Propagandistas daban sus primeros pasos en defensa de la Iglesia y arreciaban liberales y masones en su ofensiva secularizadora, los jesuitas lanzaban su gran revista *Razón y Fe* que desde entonces hasta las vísperas de nuestro tiempo se convirtió en un foco de orientación intelectual y cultural para los católicos. (Ahora no; desde hace unas dos décadas el foco se ha cegado y en la revista de los jesuitas se pueden encontrar críticas al Papa más que defensas del Papa). Pese a discrepancias y excepciones la Compañía de Jesús era en España, durante la primera mitad del siglo XX, un bastión de la Santa Sede, como había querido su fundador vasco, antiguo capitán de los ejércitos de Carlos V. (Leí con pasmo hace algunos años un artículo de *Razón y Fe* con título provocativo que decía, más o menos: «San Ignacio no fue un capitán; la Compañía no es una milicia». (El capitán Iñigo López de Loyola —¿o tampoco se llamaba así?— fundó a su Orden como «la caballería ligera del Papa» pero a ciertos hijos suyos díscolos de hoy les hubiera gustado presentarla como la KGB del protestantismo o algo así). Cierto que en la España del primer tercio de este siglo los jesuitas se inclinaban algo más de la cuenta al integrismo (como hacía, por lo demás, el Vaticano) y los resabios del integrismo perduraron en la educación interna de la Orden hasta que fueron sustituidos, cuando se iniciaba la segunda mitad del siglo XX, por un remedio peor que la enfermedad: los raigones del liberacionismo. Pero en su acción exterior, en su apostolado social y docente, en sus obras múltiples los jesuitas de la primera mitad del siglo XX formaban un cuerpo digno de su altísima historia, en claro progreso numérico y avance de influjo social, que hacían presagiar un futuro bien distinto del que ahora contemplamos por desgracia. Por eso se estrellaban contra ellos libelos inmundos como el del ex-jesuita Miguel Mir, académico de la Española enemistado con los superiores, que publicó por venganza en 1913 una repulsiva *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús* todavía más artera y deleznable que las bufonadas de Gioberti en *Il gesuita moderno* y las de Vicente Blasco Ibáñez en *La araña negra*, fuentes de la ofensiva permanente de los liberal- radicales contra la Iglesia y la Compañía. Ya en el siglo XX el escritor

¹²⁵ Para una estremecedora comprobación de mártires humildes de la fe cfr. R. Casas de la Vega, *El Terror, Madrid 1936*, Fénix, 1994.

asturiano Ramón Pérez de Ayala, quien andando los años se arrepentiría amargamente por ello, lanzó en plena campaña anticlerical su novelucha *A.M.D.G.*, caricatura absurda y alevosa de la vida en un colegio de jesuitas, con argumentaciones, actitudes y trasfondos deshechas definitivamente en nuestros días por el eminente crítico jesuita Victoriano Rivas Andrés¹²⁶. Pero estas consideraciones sobre los jesuitas en la época de Pío X me impulsan a considerar un hecho sorprendente. Estaban aquejados entonces los ignacianos, pese a su relevante formación y a las no menos espléndidas individualidades en que abundaba la Orden, de un inexplicable complejo ante los grandes nombres de la cultura literaria y universitaria. Y transmitieron a todo el campo católico ese complejo que, si bien muy atenuado, continúa hoy.

En efecto, las sucesivas oleadas de la cultura española contemporánea se suelen analizar por el esquema de las generaciones; de las cuales la primera fue la de los «demócratas de cátedra» combinados con los krausistas. La segunda sería la de los regeneracionistas del 98 (Azorín, Antonio Machado, Maeztu, Baroja, Valle Inclán) con sus precursores (Costa y Valera) y sus grandes epígonos Ortega y Unamuno que encabezan ya la generación siguiente, la llamada Edad de Plata durante el reinado de Alfonso XIII, seguidos por la generación poética del 27. Pues bien, un avasallador sistema de propaganda, bombos mutuos y relaciones públicas que todavía se sigue apoyando en el descomunal influjo de José Ortega y Gasset sobre la cultura española de los años veinte y treinta hace pensar a muchos observadores, incluso hoy, que nada hay en la vida cultural española contemporánea fuera de estas *generaciones*, a las que se quiere encasillar, además, en una línea liberal-radical, anticlerical, «progresista» republicana y muchos etcéteras que solamente existen en la imaginación de sus promotores. Basta fijarse en la triste situación cultural de algunos órganos de la derecha moderada de hoy, (alejados lo indecible de su ejecutoria cultural genuina) para comprender esa aberración; la cual estimo sinceramente que se deriva del terror cultural que indebidamente inspiraron Ortega, Marañón, y el citado Pérez de Ayala a los consejeros liberales de la Corona en 1930, cuando esos tres grandes intelectuales desertaron de la Monarquía por razones tan poco sólidas que en 1936 viraron radicalmente en favor de la causa del general Franco.

Está por hacer, porque los interesados y sus *fans* acrílicos prefieren olvidarlo (véanse las auténticas chorradas del profesor Marichal sobre Azaña y otros personajes) la historia auténtica de los intelectuales españoles en la Edad Contemporánea. Mientras vivió Menéndez y Pelayo, hasta 1912, la primacía intelectual de Ortega y Unamuno carecía de posibilidades. Unamuno era, además, un intelectual católico de primera magnitud aunque el sector integrista de la Iglesia española se obstinara en ignorarlo. Fuera del famoso esquema generacional figuran numerosos intelectuales católicos, casi enteramente marginados por el sistema informativo dominado (y en parte creado) por el propio Ortega y Gasset, quien tras el triunfo de su conferencia *Vieja y nueva política* en 1914 se convirtió en el pontífice y pronto en el dictador de la nueva intelectualidad española, aunque, incluso cuando se declaraba fuera del catolicismo, mostró siempre un respeto exquisito

¹²⁶ R. Pérez de Ayala *AMDG* ed. Madrid, Cátedra, 1983. V: Rivas Andrés S. J. *La novela más popular de Pérez de Ayala, anatomía de A.M.D.G.* Gijón 1983.

hacia la religión y vertebró su pensamiento entre vetas conservadoras, sobre todo cuando se desengañó (como ya habían hecho Unamuno y Maeztu) de una fugaz aproximación a las ideas del socialismo. La derecha, la Iglesia y sus órganos de información no supieron fomentar la creación y coordinación de frentes culturales como los que jaleaban la izquierda y el liberalismo radical. El resultado fue una inflación exageradísima de la presunta influencia de los intelectuales en la vida pública; una influencia mucho más negativa y restringida que lo habitualmente proclamado, y que acabó por despeñarse en la decepción orteguiana de la República («No es esto, no es esto») y en el aventamiento general del frente intelectual español durante la guerra civil, sin capacidad para entrar a fondo en la interpretación del gran conflicto.

La investigación pendiente sobre la auténtica vida cultural española en la Edad Contemporánea revelará muchas sorpresas; demostrará que numerosos intelectuales, hombres y mujeres de cultura y grandes científicos y profesionales jamás disimularon su condición de católicos; y que el predominio de la cultura anticlerical y de izquierdas es un espejismo relativamente barato, aunque lo acepten sin crítica quienes desprecian cuanto ignoran. Recordemos, por ejemplo, que la tríada de grandes filósofos españoles en el siglo XX —Manuel García Morente, Javier Zubiri y Julián Marías— son católicos ejemplares y, los dos primeros, sacerdotes; otra tríada incomparable, ahora de científicos, eran igualmente católicos como Esteban Terradas, Juan de la Cierva Codornú y el jesuita Enrique de Rafael; y la tríada literaria formada por Menéndez Pelayo, Gerardo Diego y José María Pemán —entre docenas de ejemplos semejantes— resiste cualquier comparación con sus homólogos de la izquierda. Para no hablar, en el campo de las altas ideas políticas, de otros tres grandes católicos españoles; Antonio Cánovas del Castillo, Antonio Maura y Ramiro de Maeztu. Cuando pergeño este epígrafe veo un artículo actual del profesor López Garrido según el cual la derecha española ha sido ajena a la inteligencia. Pobre hombre. Ni el errático y desquiciado plumífero staliniano-felipista, Eduardo Haro Tecglen, ha proferido jamás tontería semejante, por más que se esfuerza en ello todos los días.

LAS AMÉRICAS DE PÍO X

Pío X normalizó la situación de las diócesis de los Estados Unidos que, hasta su pontificado, dependían de la Congregación de Propaganda Fide y ahora se insertaron, gracias a su plena madurez, en el régimen ordinario de la Iglesia católica. En las naciones de Iberoamérica la suerte de la Iglesia fue muy variable entre los diversísimos problemas políticos, económicos y culturales del Continente, que entraba no ya en expansión sino en proceso de explosión demográfica. México, después de la larga etapa dictatorial del porfiriato, alumbraba ya hacia 1910 una durísima persecución contra la Iglesia a caballo de la llamada Revolución; lo explicaremos más adelante. Colombia vivía una situa-

ción conservadora entre 1865 y 1931; la Iglesia pudo actuar sin trabas. La Iglesia venezolana pasó el cambio de siglo casi en estado de coma por la persecución liberal. La cruel dictadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935) no acentuó la persecución pero mantuvo la opresión. Mantuvo también, contradictoriamente, el régimen de patronato, heredado de España. La clase dirigente era positivista, dominada por la Masonería. El régimen liberal-radical que gobernó el Ecuador entre 1895 y 1930 siguió pautas del anticlericalismo francés incluso la abolición del Concordato. La Constitución de 1907 fue atea y se impuso la secularización en la enseñanza pública. En Perú se mantenía la situación confesional del Estado hasta 1933 y la libertad de cultos no se implantó hasta 1915. En cambio en la vecina Bolivia subió al poder el partido liberal en 1898 y permaneció hasta 1920; con los consiguientes ramalazos de anticlericalismo e intentos de laicización total, aunque perduraba paradójicamente el régimen virreinal del patronato español y la Iglesia seguía reconocida y tolerada. También se mantenía el régimen de patronato en Chile donde la separación mutua de la Iglesia y el Estado no se decidió hasta 1925. La República Argentina sostenía el culto católico, adoptó también el régimen español de patronato pero admitía desde 1862 el laicismo en la escuela pública. La caída del Imperio en Brasil, ya a fines del siglo XIX, no acarreo problemas graves a la Iglesia, que pudo desarrollarse en libertad y progreso, si bien muy afectaba por el persistente anticlericalismo de la clase política liberal y por la acción de las corrientes espiritistas, las sectas masónicas y los intentos de penetración protestante, muy intensos desde diversos centros norteamericanos sobre toda Iberoamérica desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX. En 1905 el obispo de Río de Janeiro fue investido como primer cardenal de Iberoamérica. Contrastaba la fidelidad católica de Paraguay, donde el catolicismo era religión del Estado, con los progresos del laicismo y la secularización en Uruguay, justamente calificado como república masónica durante décadas, a partir de 1855 y casi hasta nuestros días.

Cada pequeña nación de Centroamérica, el istmo brutalmente colonizado por el imperialismo económico de los Estados Unidos (que provocaron a principios del siglo XX la secesión de Panamá respecto de Colombia por motivos estratégicos relacionados con el dominio del canal interoceánico) presentaba problemas religioso-políticos diferentes al volver el siglo. En El Salvador amainaba la tradicional hostilidad del régimen liberal contra la Iglesia a partir de 1907, gracias al presidente Fernando Figueroa. En Nicaragua, nación especialmente religiosa, el presidente José Santos Zelaya (1893-1909) oprimió más que persiguió a la Iglesia. La Constitución hondureña de 1898 era laicista, condujo a la exclusión de los religiosos pero no afectó más que superficialmente a una fe popular muy viva. Costa Rica, que se distinguía por su general tolerancia, ideó un *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia, interrumpido por varias leyes anticlericales. Guatemala fue víctima especial de una intensa penetración protestante. En Panamá la separación nacional de Colombia fue seguida por la separación de la Iglesia y el Estado; pero la Constitución de 1904 reconoció que la religión católica era propia de la mayoría del pueblo. Sin embargo según la siguiente reforma constitucional se decretó que el Estado carecía de religión, en medio de una ofensiva liberal y masónica contra la Iglesia.

De tan confuso mosaico se deduce una diversidad de situaciones político-religiosas que se agravaban ante la dramática carencia y la deficiente formación de los sacerdotes en toda Iberoamérica, donde las órdenes y congregaciones religiosas jugaron un papel esencial, gracias sus aportaciones misionales, en la preservación de una fe popular muy profunda que algunos observadores trataban ya de confundir con grosera superstición. Todavía más grave fue, en todo el siglo XIX y en el siglo XX hasta hoy, la responsabilidad de las clases superiores y dirigentes en casi todas las nuevas naciones iberoamericanas; unos grupos por lo general lamentables, egoístas, casi enteramente desprovistos de sentido social, preocupados sólo de gozar y enriquecerse enfeudados al imperialismo económico y político de los Estados Unidos y de Inglaterra. La aportación de los emigrantes católicos de Europa resultó importantísima y positiva ante este panorama desolador, del que no cabe excluir de culpas sociales y culturales a la Iglesia católica que, si bien se preocupaba también de los pobres y los oprimidos, parecía ante ellos más vinculada a los pudientes. Sin embargo el catolicismo no era, al volver el siglo, un asunto del pasado sino una vivísima raíz americana capaz de florecer en cuanto se ahondase la conciencia universal de la Iglesia sobre los problemas del Continente donde antes de lo que muchos pensaban iba a vivir pronto la mitad de todos los católicos del mundo. Lo malo es que no sólo se alertó la conciencia católica ante las Américas, sino también la conciencia estratégica de los grandes bloques y muy especialmente del bloque marxista, que empezaba a tomar forma embrionaria con una primera fase de la Nueva Revolución en 1905¹²⁷.

BOLCHEVIQUES Y MENCHEVIQUES

La Nueva Modernidad se concretaba, como acabamos de ver, en el Modernismo cuando empezaba el siglo XX; el gran movimiento crítico y contestatario que reventó en el seno de la Iglesia católica tras la segunda guerra mundial, en sus diversas fases de Nueva Teología, Teología Política y Teología de la liberación conectará también con el Modernismo y a través de éste con la reforma protestante del siglo XVI como veremos en su momento. Pero al hablar del siglo XIX hemos estudiado ya la reacción de la Iglesia ante la primera Revolución moderna, la Revolución atlántica y liberal; y también hemos anticipado que junto al apogeo de la Revolución liberal se configuraba desde mediados del siglo XIX la fuente – el marxismo– de la Nueva Revolución, que se abatiría sobre la Iglesia católica a lo largo del siglo XX, de principio a fin. En el liberacionismo contestatario de la segunda mitad del siglo XX se combinarán, como estudiaremos, los dos impulsos, el de la Nueva Modernidad y el de la Nueva Revolución, el nuevo Modernismo y el marxismo-leninismo. Fracasado el intento de Carlos Marx y Federico Engels

¹²⁷ Sobre la Iglesia en los Estados Unidos y México al volver el siglo hablaremos más adelante con mayor hondura. Para Iberoamérica en general me parece insuperable el estudio de Quintín Aldea y Eduardo Cárdenas en el tomo X del *Manual de Historia de la Iglesia* de Herder, Barcelona, 1967.

para orientar en sentido marxista la Revolución liberal de 1848, el marxismo se mantuvo hasta la muerte de Marx (1883) como doctrina teórica e incitación revolucionaria. El nuevo intento de Marx para condicionar a la Primera Internacional en 1864 fracasó también; esa Primera Internacional, la Asociación Internacional de los Trabajadores, se desvió en sentido anarquista y luego sindicalista. Fue Engels, poco después de la muerte de Marx, quien creó, como vimos, la Segunda Internacional, socialista-marxista o socialdemócrata (que entonces era exactamente lo mismo) formada por los diversos partidos socialistas nacionales en ella agrupados y que evolucionaron en sentido reformista hasta la Gran Guerra de 1914. Pero uno de esos partidos, el Partido Socialdemócrata de Rusia, no se conformó con esa evolución hacia el reformismo burgués y alentó en su seno a un socialismo revolucionario para el que su profeta, Lenin, reivindicó la legítima sucesión del marxismo auténtico. Así nacerá la Nueva Revolución del siglo XX, cuya historia tiene una importancia capital para la historia de la Iglesia católica en nuestro tiempo.

La posición primordial que la revolución de Rusia va a alcanzar en los siguientes capítulos de este libro exige que prestemos una atención específica a lo que estaba sucediendo allí al comenzar el siglo XX, dentro de una perspectiva política y religiosa. Asesinado en 1881 el zar Alejandro II, que se había empeñado en conseguir la liberación de los siervos de la gleba, le sucedió Alejandro III (1881-1894) autocrático y reaccionario, encerrado en sus palacios y sus anacronismos, como por desgracia hizo también su sucesor Nicolás II, gobernante más humano pero débil de carácter y propenso a las fantasmagorías familiares. Durante su reinado (1894-1917) se sobrepusieron dos procesos históricos importantes: la rusificación, que había sido el gran objetivo de todos los zares del siglo XIX, y se hizo notar especialmente en Polonia, Finlandia y el vastísimo imperio eurosiberiano, cuyo límite meridional, sobre las vertientes del Cáucaso y las estepas del Asia Central, incluía numerosos y diversos pueblos cristianos y musulmanes; y la modernización de la economía y la sociedad rusa, en la que se empeñaron dos estadistas notables, los ministros Witte y Stolypin. La hecatombe de la dogmática totalitaria comunista a fines del siglo XX nos obliga a considerar que el imperio de Rusia estaba en el buen camino a fines del siglo XIX y parecía abocado a transformarse por fin en una gran nación euroasiática moderna, como había sido el sueño de Pedro el Grande. Sin embargo la trágica y humillante derrota en la guerra contra el Japón en 1905 y luego contra Alemania en la guerra de 1914, la horrenda inercia de una estructura feudal y una clase dominante nefasta y la acción implacable del líder bolchevique Lenin sumieron al Imperio de los zares en una espantosa regresión que se arrastró por un mar de sangre propia y ajena hasta que el comunismo, es decir el marxismo-leninismo ha tenido que reconocer dramáticamente el fracaso de su teoría y de su *praxis* ya en nuestros días.

En la época del ministro Witte (1849-1915) la industrialización de Rusia, muy retrasada respecto de Europa, conoció sus primeros éxitos prometedores; el tendido del gigantesco ferrocarril transiberiano, la apertura de los yacimientos petrolíferos de Baku, las nuevas zonas industriales en torno a San Petersburgo. El campo, sin embargo, seguía estancado y no solamente por culpa de la nobleza, que llegó a vender la mitad de sus tierras a la alta burguesía que iba surgiendo de la industrialización, pero que no aplicó a la agricultura su espíritu empresarial. Los campesinos

emigraban a los suburbios fabriles y desde fines de siglo se producían sangrientos motines en las zonas agrarias.

El notable desarrollo industrial de Rusia fue posible gracias al estímulo de la inversión extranjera, mientras el marxismo revolucionario se difundía intensamente durante las dos últimas décadas del siglo XIX entre los círculos intelectuales. Ante la relativa ausencia de una doctrina y una corriente liberal (derivada de la insignificancia de la clase media) el régimen zarista aceptó a los marxistas «legales» cuya figura capital era Peter Struve (seguido por Bulgakov y Berdiayev) que favorecían, de acuerdo con la ortodoxia marxiana, la consolidación del Estado burgués como plataforma para la posterior revolución del proletariado industrial, y con pleno desprecio a la capacidad revolucionaria de los campesinos. Los marxistas legales coincidían con el régimen zarista en la enemistad a muerte contra los *narodniks*, elementos radicales y nihilistas que poseían ya a fines de siglo una amplia tradición de violencia revolucionaria y anárquica.

En julio y agosto de 1903 se celebró entre Bruselas y Londres el segundo congreso del Partido Socialdemócrata de Rusia, adherido a la Segunda Internacional y dirigido —sin discusión hasta entonces— por Plejánov, que presidía las reuniones. Integraban el congreso 25 organizaciones socialistas con dos votos cada una. Desde que volvieron de su deportación a Siberia el joven Vladimir Ilich Uianov «Lenin» y sus adeptos, denunciaban a los marxistas legales y a los llamados «economistas» que de hecho predicaban el reformismo burgués. En su primera obra teórica y revolucionaria importante, *Qué hacer*, Lenin reafirmaba la idea que venía siguiendo en la década de los noventa: atribuir al proletariado, férreamente dirigido por el partido, la función de apoyar a la inevitable revolución burguesa mientras ésta ofreciera garantías de eficacia; pero ante el retraso que tal proceso sufría en Rusia por la debilidad y las insuficiencias de la burguesía, proponía simultáneamente (Lenin fue siempre un gran maestro del doble lenguaje) la lucha directa del partido y el proletariado contra el capitalismo burgués. Desde las páginas de su órgano *Iskra*, que era además un grupo de presión dentro del partido socialdemócrata, Lenin exigía el reconocimiento de la importancia de la teoría y por tanto el predominio de los intelectuales en el partido; una posición abiertamente platónica destinada a terminar en un desastre político semejante al platónico. El Partido era, para Lenin, una élite revolucionaria capaz de introducir la conciencia revolucionaria en la clase obrera. El Partido era la vanguardia del proletariado. Y sin embargo, una vez asegurada la hegemonía del Partido en el planteamiento y desencadenamiento de la Revolución, Lenin exaltó, como ya había hecho Marx, la *primacía de la praxis*, es decir, el oportunismo político más grosero, directamente fundado en la tesis maquiavélica de que los medios vienen justificados en definitiva por el fin y el éxito¹²⁸.

Implacable hasta la deshumanización, consagrado totalmente a su obsesión revolucionaria, incluso cuando meditaba en las casi nulas perspectivas que Marx había concedido a una revolución del proletariado en Rusia, Lenin dominó, con el grupo *Iskra*, el congreso socialdemócrata de 1903 frente a la organización obrera judía *Bund*, muy influyente en los nuevos centros industriales. En el congreso Lenin ade-

¹²⁸ Para la vida personal y política de Lenin cfr. el capítulo que dedico al personaje en mi libro *Carrillo miente*, Madrideojos, Fénix, 1994, hoy en sexta edición.

lantó su tesis de que el naciente capitalismo ruso estaba ya agotado y que por tanto había que saltarse la fase de revolución burguesa para plantear sin dilación la dictadura del proletariado¹²⁹. Sin embargo no deseaba eliminar las posibilidades de apoyo revolucionario que podría aún albergar la burguesía y por eso hizo que el congreso aprobase la reclamación de las libertades, el sufragio universal, las mejoras sociales para obreros y campesinos, el derrocamiento del régimen autocrático y la convocatoria de una asamblea constituyente; éste fue de hecho el programa del Partido hasta la victoria de la Revolución, tras la cual Lenin se saltó traidoramente todas esas argucias democráticas. Pero en el mismo II congreso surgió la diferencia entre duros (Lenin) y blandos (Martov). Lenin reclamaba la constitución de un grupo dirigente y cerrado de revolucionarios profesionales; Martov se inclinaba a abrir ese grupo y orientarlo al reformismo. Plejánov, de momento, se adhirió a Lenin; Trotski, —León Bronstein— un intelectual judío de gran ascendiente revolucionario y popular, se enfrentó a Lenin. En un primer movimiento Lenin fue derrotado; ganaron los blandos por 28 contra 23 delegados. Pero Lenin dividió a sus adversarios. Consiguió que el congreso rechazase las pretensiones del Bund para representar en exclusiva al proletariado judío y el Bund se retiró del congreso. Al final, por la retirada adicional de varios blandos, venció Lenin en toda la línea (con Plejánov a su favor) y su fracción vencedora fue denominada *la mayoría* (en ruso, *bolcheviques*). Los perdedores, los blandos, se conocieron desde entonces como «la minoría» (*mencheviques*). Cuando Lenin pretendió eliminar toda la influencia de los mencheviques, Plejánov se le opuso y dio a los mencheviques el control de «Iskra». Lenin hubo de pasar a la defensiva.

Iskra y Plejánov acosaron entonces a Lenin, motejado de bonapartismo (máximo anatema para un marxista después de las diatribas de Marx contra Luis Napoleón); rechazaron la dictadura del proletariado; compararon a Lenin con el despótico Luis XIV entre abiertas descalificaciones como dictador, todas ellas perfectamente merecidas. El reformista Kautsky, que se creía portavoz del marxismo ortodoxo dentro del SPD alemán, inclinó en apoyo de los mencheviques a la socialdemocracia alemana, la más influyente de Europa. Hasta Rosa Luxemburgo, que representaba en Alemania una posición más radical, atacó a Lenin, que insistía en una férrea jerarquización del partido según lo que luego se llamó «centralismo democrático»; el marxismo-leninismo nació, pues, como dictadura hacia fuera (la del proletariado) y dictadura hacia dentro (la interior del partido) y así se conserva el comunismo cuando pervive en nuestros días, mal que le pese a don Julio Anguita, seductor de derechistas incautos y demócratas de pacotilla. Lenin, instalado en el exilio de Ginebra, creó en 1904 una central bolchevique con el título «buró de los comités de la mayoría» y fundó un órgano de expresión contra «Iskra». El abismo creciente entre mencheviques y bolcheviques se corrió al plano teórico; Lenin acariciaba cada vez más el proyecto de desencadenar la revolución proletaria sin esperar al éxito de la revolución burguesa. Los mencheviques, por su parte reclutaron a los trabajadores más cualificados en las artes gráficas, los ferrocarriles, la nueva siderurgia del sur; los bolcheviques agruparon a los obreros menos especializados, los metalúrgicos y textiles de Moscú y San Petersburgo. Los sindicatos eran, en su mayoría, mencheviques; y operaban con talante más reformista y occidental que revolucionario.

¹²⁹ Para los orígenes de la revolución soviética cfr. E:H: Carr, *La revolución bolchevique*, (1917-1923) Madrid, Alianza ed., 1975, I., p. 41s.

En estas circunstancias políticas dentro del partido socialdemócrata de Rusia estalló la guerra ruso-japonesa de 1904/1905, que marca el principio del fin del zarismo. El 2 de enero de 1905 la plaza fuerte rusa y base naval en Extremo Oriente, Port Arthur, se rindió al ejército japonés, que luego, en el mes de marzo, venció a las tropas rusas de tierra en la batalla de Mukden. Las huelgas pre-revolucionarias, intermitentes desde casi el comienzo del siglo, se hacen, en este año desastrosas, abiertamente revolucionarias. El 22 de enero treinta mil obreros conducidos por un pope transformado en líder social tratan de acercarse al Palacio de Invierno para presentar al zar una serie de reivindicaciones democráticas. Las tropas abren fuego y un número de muertos —entre mil y cinco mil— quedan tendidos sobre la nieve; los revolucionarios tienen ya una bandera sangrienta que no se arriará hasta la victoria final contra el régimen. El 27 de mayo la poderosa escuadra rusa que acudía a Extremo Oriente cae destrozada por la flota japonesa en la batalla de Tsushima; la guerra está perdida y los motines militares se recrudecen en Rusia; sublevación del acorazado *Potemkin* el 27 de junio, motín de la base de Cronstadt el 8 de noviembre. Los revolucionarios (al principio sin intervención de los socialistas) crean casi espontáneamente una institución llamada a alcanzar una importancia decisiva; el *soviet* o consejo obrero, que apareció primeramente en mayo de 1905 durante una huelga textil. La guerra con Japón, terminada mediante acuerdo de paz en septiembre por la mediación de los Estados Unidos, con gravísima humillación de Rusia y elevación del Japón a gran potencia, así como la revolución de obreros y marineros había tomado completamente desprevenido al partido socialdemócrata, cuya rama bolchevique celebró ese año un congreso en Londres al que los bolcheviques denominaron tercero. Allí se distinguieron Bogdanov, Lunacharski, Kamenev y Litvinov. Sin embargo la fuerza del partido (no escindido formalmente todavía) seguía a los líderes mencheviques Plejánov, Martov, Axelrod y Trotski, que llegó a encabezar uno de los nuevos soviets. Los bolcheviques de Londres decidieron organizar y preparar al partido para la insurrección armada; una conferencia simultánea de los mencheviques decidió oponerse al gobierno provisional burgués surgido de los sucesos revolucionarios en los que, como hemos dicho, apenas influyeron ni mencheviques ni bolcheviques, cuyos cuadros de mando seguían en el extranjero. Lenin llegó a ir a Petersburgo en octubre de 1905, cuando la revolución ya declinaba; pero no intervino en el movimiento de los soviets, donde los mencheviques lograban algunos progresos. A fines de 1905 se registra la primera intervención pública de un dirigente bolchevique llamado a grandes destinos pero que hizo toda su carrera a la sombra del aparato del partido; el exseminarista y agitador georgiano José Vissarionovich Djughashvili, llamado Stalin.

Tras la revolución de 1905 y la trágica derrota militar el zar Nicolás II sustituyó al ministro Witte por el gran regeneracionista Stolypin, quien se dispuso a la modernización económica y política de Rusia; era el camino acertado y lo emprendió sin vacilar. Una constitución otorgada estableció un parlamento elegido, la Duma. El primer ministro acometió seriamente la reforma agraria mediante el estí-

mulo del Estado a la adquisición de propiedad individual. Los proyectos y realizaciones en industria y en obras públicas marcaban serias posibilidades de progreso pero el gran ministro reformista cayó asesinado en el teatro de Kiev ante la presencia de los zares el 14 de septiembre de 1911 y desde entonces hasta la revolución de 1917 la política de Rusia marchó a la deriva mientras lograba el dominio de la Corte el pope visionario y tiránico Rasputín, sostenido por la emperatriz Alexia—nieta de la reina Victoria de Inglaterra— porque el curandero conseguía aliviar con recursos mágicos la desastrosa salud del zarevitch hemofílico; esta terrible enfermedad, proveniente de la propia reina Victoria, afectaba casi a la vez también a la familia del rey de España Alfonso XIII a través de la reina Victoria Eugenia, nieta de la soberana británica.

Tras la frustrada revolución de 1905, que cerró en falso, el nuevo régimen parlamentario funcionó desordenada y precariamente entre bandazos de autocracia. La desigualdad social en Rusia no tenía igual en Europa, con anchas bandas de esclavitud. Se registraron varios intentos para la reunificación de mencheviques y bolcheviques en el seno del partido socialdemócrata. La reunificación se logró sobre el papel en el congreso de Estocolmo (1906) con mayoría menchevique y en el de Londres, al año siguiente, con mayoría bolchevique, pero el proyecto no terminó de cuajar. Lenin publicó en 1909 su alegato teórico *Materialismo y empiriocriticismo* (varias veces reeditado a partir de 1973 en la transición española, con gran sorpresa de los servicios secretos del Estado en aquella época) contra la «desviación idealista» de Bogdanov y Lunachaski que pretendían reconciliar al socialismo y la religión en vista de la profunda religiosidad del pueblo ruso, que para Lenin era simplemente superstición; con ello la revolución bolchevique en ciernes cometía uno de sus errores más gratuitos y estúpidos, reiterado en la transición española de 1973 por los comunistas empeñados en contribuir con el libelo leninista al intento de secularización radical que también formaba parte desde siempre hasta hoy del programa máximo de los socialistas. (Es muy importante esta toma de posición de Lenin contra la religión cuando preparaba al partido para el asalto al poder y el planteamiento de la Revolución mundial: la Revolución soviética, fundada en un marxismo esencialmente ateo, se configuraba como enemiga de Dios y la religión; mientras que Santiago Carrillo, discípulo confeso de Lenin, atemperaba en 1974 el sectarismo ateo con el pragmatismo político y procuraba la alianza de un iluso sector católico). Esta significativa obra de Lenin no es un tratado contra la religión, a la que sólo considera marginalmente. Lo más importante del libro (aparte de su intento para descalificar «científicamente» a sus adversarios socialdemócratas) es una consideración (filosófica, no científica) sobre la crisis de la física moderna inducida por el fenómeno de la radiactividad, en el que el gran físico y matemático francés Poincaré intuía certeramente una revolución total de la Ciencia Absoluta. Lenin no. Desde su insuficiente formación científica se atreve a descalificar a Poincaré (y a despreciar a Einstein, nada menos) es decir, a negar en el fondo la crisis de la física moderna refugiándose en especulaciones sobre el materialismo dialéctico, que ya era entonces una antigualla filosófica sin entronque científico alguno¹³⁰. Debido a su recelosa intuición, Lenin vislumbra que la crisis de la

¹³⁰ Cfr. V:I: Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. Barcelona, Laia, 1974 cap. 5 p. 289.

Ciencia Absoluta podría ser una amenaza mortal contra el marxismo «científico»; pero prefiere aferrarse a sus principios dogmáticos y desatendió el gravísimo problema que terminaría con las posibilidades «científicas» del marxismo en la segunda mitad del siglo XX. Para mí, éste es el momento más bajo en la tensión teórica de Lenin. Poco antes de ese capítulo se refiere Lenin al catolicismo al que descarta con desprecio dogmático: «El catolicismo es, sin duda, una experiencia socialmente organizada; pero no refleja la verdad objetiva... sino la explotación de la ignorancia popular por determinadas clases sociales». (Ibid. p. 265). Me parece muy importante que este trabajo de Lenin, considerado reverentemente por los comunistas españoles ¡en 1974! arremeta con semejante grosería intelectual contra la religión católica y contra la Nueva Ciencia de la que Lenin jamás logró sino arañar la superficie. Y éste era el renovador del marxismo «científico», que en el mismo libro se extasía ante Marx y Engels porque «hacían filosofía de partido».

Desde 1905 a 1912 Trotski trataba de situarse por encima de los dos bandos de bolcheviques y mencheviques. En Praga, enero de 1912, se celebró una importante conferencia del partido socialdemócrata ruso, teóricamente unificado; el convocante había sido Lenin. La represión de la policía secreta zarista, la Okrana, había dejado prácticamente fuera de combate tanto a los mencheviques como a los bolcheviques y había provocado una nueva oleada de antisemitismo en toda Europa (aprovechando el afloramiento de vetas antijudías en medios cristianos de Occidente, lo que venía sucediendo a lo largo de todo el siglo XIX) gracias a la publicación de un presunto plan judío para lograr el poder total en el mundo; el escrito, manifiestamente apócrifo, tuvo su primera edición en San Petersburgo en 1902; se trataba de los demasiado célebres *Protocolos de los sabios de Sión*, tomados, según decía la publicación, de las actas de un congreso sionista, y que todavía hoy se consideran como una especie de evangelio del antisemitismo¹³¹. Hemos de hablar en otra parte de este libro sobre la influencia del pueblo judío en el mundo actual; pero basándonos en fuentes menos contaminadas; la Okrana pretendía descalificar a los influyentes grupos judíos de Rusia que conspiraban contra el zarismo dentro de la socialdemocracia. El caso es que la Conferencia de 1912 fue un golpe de Lenin para apoderarse del control político y revolucionario de todo el partido. En abril del mismo año fundó Lenin el órgano de la revolución bolchevique, *Pravda*, en San Petersburgo, aunque él había trasladado su residencia de París a Cracovia. En agosto de 1912 Trotski convocó en Viena una reunión socialdemócrata boicoteada por Lenin. Estas dos reuniones de 1912 marcan, por su fracaso, la escisión definitiva entre mencheviques y bolcheviques.

Como había sucedido en el antecedente de 1905, también en 1914 el estallido de la guerra en Rusia iba a señalar el principio de una nueva, y definitiva, fase de la Revolución. Lenin se trasladaba desde Cracovia a Suiza; Plejánov al frente de los mencheviques se adhirió a la guerra patriótica del gobierno zarista contra los Imperios germánicos centrales. Los delegados bolcheviques de la Duma fueron deportados a Siberia. Aparentemente el bolchevismo había dejado de existir. Justo cuando iba a llegar su hora.

¹³¹ Tengo delante la tercera edición, muy ampliada por la editorial de Pamplona «Sancho el Fuerte» en 1986.

Estos movimientos políticos y revolucionarios, apenas comprendidos entonces, se iban sucediendo durante el pontificado de Pío X, que había cumplido con su deber, sin convencer a muchos, en la defensa y la orientación espiritual de la Iglesia en tiempos de convulsión y gravísimos peligros¹³². El fin de este pontificado coincide en la historia del mundo con el trágico principio de la Gran Guerra o Primera Guerra Mundial provocada, como chispa, por el asesinato del archiduque heredero de Austria, Francisco Fernando, y su esposa el 28 de junio de 1914 en la ciudad bosnia de Sarajevo que entonces formaba parte del imperio danubiano. El 1 de agosto Rusia invadía la Prusia oriental sin declaración de guerra; el 4 de agosto Alemania, el Segundo Reich, iniciaba su ataque a Francia a través de Bélgica. El 5 de agosto el Reino Unido respondía a la agresión alemana con la guerra junto a Francia; y al día siguiente Austria se sumaba al bando de Alemania. El terrible conflicto se extendió a casi toda Europa y casi todo el mundo, dada la extensión colonial de los beligerantes. El imperialismo británico no podía convivir pacíficamente, por motivos económicos y estratégicos, con la expansión del imperialismo alemán. Funcionó la nueva Entente de Inglaterra y Francia, aliadas de Rusia. Los Estados Unidos aguardarían su oportunidad para romper su aislacionismo. Italia luchó junto a los aliados occidentales contra los imperios germánicos; el imperio turco combatió junto a Alemania. España, en virtud de su propia debilidad, logró mantenerse neutral. La propaganda de los beligerantes presentó la Gran Guerra, desde el bando occidental, como un enfrentamiento de las democracias contra las autocracias de Europa central pero los motivos fueron menos utópicos; se trataba de un choque estratégico entre los dos grandes imperialismos europeos, del que Europa iba a salir con su presunta hegemonía definitivamente perdida ante el surgimiento de las grandes potencias extraeuropeas; una de ellas, Rusia, transformada pronto en foco agresivo para una Revolución mundial.

El estallido múltiple de la Gran Guerra anegó en sangre y hierro a las intenciones pacíficas del Papa Pío X, quien trató de mediar entre Austria y Serbia en vísperas del choque y luego apoyó reservadamente la actitud vindicativa de Austria contra Serbia después del atentado de Sarajevo, perpetrado por un activista serbio. Pío X no supo ni pudo hacer más para evitar o reducir la espantosa conflagración; los pueblos de Europa, aunque parezca increíble, no temían la guerra, la anhelaban. Aún no había terminado ese mes trágico, agosto de 1914, cuando murió San Pío X. Italia no había decidido aún entrar en la guerra por lo que los cardenales de los países beligerantes pudieron asistir libremente al cónclave y elegir un sucesor.

¹³² Ver la excelente antología de textos de San Pío X, *Escritos doctrinales*, Madrid, Ediciones Palabra.