

Resumen publicado en la revista Rocinante (Istituto di Studi LatinoAmericani, Italia), núm. 1 (2004), 13-56, con el título

SOBRE LAS RAÍCES CATÓLICAS DE LA DESCRISTIANIZACIÓN

José ANDRÉS-GALLEGO

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid



Sobre las raíces católicas de la descristianización por [José Andrés-Gallego](#) se encuentra bajo una Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported](#).

He escrito un libro (que podría titularse *Y olvido que era imagen: Sobre las raíces católicas de la descristianización*) en el que me planteo lo siguiente: los estudiosos de la historia de la filosofía han establecido perfectamente, hace tiempo, el “canon” explicativo de la progresiva descristianización de la cultura occidental, desde Ockham a Nietzsche, y, ciertamente, superado Descartes, ese proceso establecido (lo llamaré “canónico”) sigue un itinerario casi exclusivamente protestante. En el siglo XVII, en efecto, se dieron la mano el racionalismo del católico Descartes, el racionalismo del agnóstico Spinoza y el racionalismo del protestante Leibniz y, a partir de ahí, el proceso se apartó por completo de Roma¹. ¿Cómo hablar, en tal caso, de raíces católicas de la descristianización? ¿Es que no es cierto lo que se nos ha dicho hasta ahora en la interpretación “canónica”?

Lo es, pero no es lo único cierto. Para empezar, nuestros historiadores de la filosofía tendrían que preguntarse por qué triunfaron las ideas de esos filósofos del “canon” explicativo y no otras. La filosofía no constituye un nuevo determinismo; la mera formulación de un sistema de pensamiento nuevo no conlleva su imposición; la novedad es siempre atractiva, es cierto; pero no es inevitablemente triunfadora y, además, también existe el arte de presentar lo viejo como nuevo.

Para imponerse, todo sistema de pensamiento nuevo tiene que *convencer*. Ahora bien, ¿es que, en los siglos XVI-XX, no siguió elaborándose y haciéndose público un pensamiento filosófico de carácter inequívocamente católico? Y, si lo hubo, ¿por qué no convenció y sí lo hizo en cambio el pensamiento que conducía a Nietzsche?

Ésas son las primeras y las principales preguntas que dan razón del libro de que hablo: ¿qué es lo que se pensó, se dijo y se hizo desde el siglo XVI que consiguió desactivar la potencia de la teología católica?

Y la respuesta (que constituye el cuerpo mayor de mi libro, cuyas conclusiones avanzo) es la siguiente: sí existió un pensamiento católico alternativo. Lo vemos apuntar –desde santo Tomás, en el siglo XIII- en Domingo de Soto en el XVI; sabemos que lo advirtieron asimismo Francisco de Toledo antes de que acabara el Quinientos y Gregorio de Valencia inmediatamente después, en 1603, así como algunos capuchinos humanistas del siglo XVII², a los que se sumarían en el XVIII Anselm Desing y en el XIX

¹ La bibliografía sobre este proceso que llamo “canónico” es amplísima. Sólo a título de una primera orientación, remito a la visión pormenorizada del proceso que ha trazado Carlos Valverde: *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, 381 pp.

² Cfr. Henri de Lubac: *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1991, pp. 51, 132 y 163 (Toledo), 173 (Valencia), 51 (capuchinos).

Zeferino González. ¿Por qué esta otra línea no tuvo el éxito de la primera, la que abocó a “la muerte de Dios”? Porque no fue la única católica ni fue precisamente la que tuvo más fuerza humana en la propia Iglesia. Hubo otra mucho más fuerte y continua.

De lo que podría haber sido la línea “canónica” católica partió, en efecto, en fecha temprana, otra derivación que anudó a santo Tomás con Gregorio de Rímmini y a éste con Cayetano y Suárez y pasó desde aquí al pensamiento protestante de Grocio y Pufendorf, con quienes se apartó, por lo tanto, de lo que aquí nos interesa... si no fuera porque tuvo una continuación en el propio catolicismo, por medio de Rodrigo de Arriaga, hasta el callejón sin salida en que –al hablar de la filosofía moral- se metió Maritain en polémica con el dominico Santiago Ramírez, pasando por el cristicismo de Teilhard de Chardin, que también hizo suyo el dualismo de fines. Lo decisivo –ésta es mi tesis- es que ha sido esta segunda línea “católica”, y no la anterior –la de Soto y González-, la que ha tenido mayor predicamento durante siglos en la Iglesia, y ello por el prestigio –no siempre ajeno al poder- de quienes la han mantenido.

* * *

El núcleo principal de esta línea dominante –en lo que interesa a mi tesis- es éste: Aristóteles había hecho cuatro hallazgos conceptuales de primer orden, capitales en la historia de la cultura: el de la distinción entre *esencia* y *existencia*, el de *naturaleza*, el de la diferencia entre *substancia* y *accidente* y el de la relación entre *materia* y *forma*. De ellos había deducido todo lo que supuso su ingente obra especulativa en el terreno de la metafísica. Y el Aquinate lo reelaboró en el siglo XIII con el grado de dependencia que iremos viendo.

Sin duda, en la base de esa adopción del Aquinate, hubo ya un desarrollo principal. En Aristóteles, el ser tiene una causa primera. En santo Tomás de Aquino se manifiesta ya la certeza, por mor de la Revelación y de la fe, de que esa causa es Dios y, consecuentemente, el dominico pudo dar un paso adelante de enorme trascendencia que fue el de considerar a Dios, además, como *el que mantiene en el ser* las realidades creadas.

Digo que fue una afirmación fundamental porque –prolongado en la concepción trinitaria del propio Dios- dio el fundamento metafísico necesario para explicar como algo filosóficamente coherente que haya una Providencia, que exista la gracia –en el sentido teológico de esta palabra- y que los seres humanos sean hijos de Dios, con todo lo que esto ha supuesto en la historia del hombre: primero, para la cultura de influencia cristiana y, por ende, para la formación de hábitos de comportamiento que han moldeado la manera de ser y de actuar de millones de personas durante siglos, cultos e ignorantes, pobres y ricos, pequeños y grandes, mujeres y hombres, hasta hoy mismo.

Pero lo que acabo de decir planteó un primer problema trascendental, que Aristóteles no pudo imaginar, falto precisamente del conocimiento de la Revelación: me refiero a la relación entre gracia y libertad. Si Dios nos mantiene en el ser y es el que hace posible, por medio de la gracia, que llevemos a cabo acciones buenas –de suerte que todo lo bueno que procede de un ser humano es en realidad obra de Dios, sin excepción de ningún género-, ¿dónde queda la libertad del hombre?

Pero es que, además, si existe una naturaleza humana “finalizada” (o sea destinada esencialmente a un fin) por parte de Dios, y a nadie se le puede pedir más de lo que puede dar (es decir: toda naturaleza *exige* los medios para lograr su fin específico), ¿dónde para la libertad de Dios en la donación de la gracia?, ¿es que no es gratuita, como aseguró el Aquinate y asegura el dogma católico?

A un lector lego, le puede parecer todo esto cuestión adjetiva; pero santo Tomás se dio cuenta de que tenía una enorme trascendencia, también para los comportamientos habituales de la gente común. No se dirige igual a Dios el que *tiene derecho* a unos medios, que el que los recibe gratuitamente. Detrás de ello está, por tanto, la opción entre una actitud de suficiencia o de humildad. Y eso no sólo afecta a las relaciones con Dios –que han sido históricamente centrales y vitalmente eficaces en la historia del mundo-, sino también a la convivencia entre los propios hombres; convivencia que ha sido benévola y fraterna o agresiva y beligerante en función –en parte- de las creencias religiosas que ha profesado cada uno. Todo el edificio místico y ascético, además, que ha hecho correr ríos de tinta, sobre todo desde el Quinientos, pero también toda la ética y la moral dependen de la disyuntiva de la que hablamos.

El Aquinate fue consciente de ello pero no lo resolvió, a juicio de quienes le siguieron, según vamos a ver: o quedaban en entredicho la libertad y la omnipotencia de Dios y la consiguiente gratuidad de la gracia, o el hombre que no alcanza el fin de la *beatitudo* para el que fue creado no es responsable de ello, ni, por tanto, debe pagar por culpa alguna.

Pero quienes continuaron la obra de santo Tomás tampoco acertaron a ver una salida. El santo dominico había evitado el problema diciendo que el ser humano tiene en sí un *deseo natural* de ver a Dios, cosa que, sin embargo, sólo consigue por la gracia³. La parte mejor de esta fórmula radicaba en que conseguía salvar algo básico, que era la unidad del ser humano, también como objeto de especulación teológica, huyendo de la “cosificación” de las distinciones especulativas que se impondría en los dos siglos que siguieron, el XIV y el XV. No exageraba, concretamente, la distinción entre naturaleza e inclinación a la *beatitudo* que hay en los hombres⁴. Pero, con eso, no se evitaron los problemas que se plantearían después, ni, concretamente, la solución que arbitró el también dominico Cayetano en torno a 1500, al distinguir nítidamente, en todo ser humano, entre una *naturaleza pura* y una *naturaleza elevada*.

³ La bibliografía sobre el problema de lo sobrenatural en santo Tomás es muy amplia. *Vid.* una orientación bibliográfica muy completa sobre el planteamiento del problema entre 1946 y 1950 en Javier Prades: “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”: *El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de santo Tomás*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993, p. 411, nota 1.

⁴ Como se advierte en la obra recién citada de Javier Prades, “*Deus specialiter...*”, 411-419, la postura del Aquinate sobre la distinción entre lo natural y lo sobrenatural fue plural, en el sentido de que, en su obra, santo Tomás lo distinguió de formas diversas, dos sobre todo. Pero Prades advierte, con razón, que no se puede proyectar sobre los escritos del Aquinate la problemática surgida del concepto de naturaleza pura, y esto por la sencilla razón de que este concepto es posterior y santo Tomás no pudo hacerse cargo de él. *Vid.* también, sobre la división de los diversos autores sobre si el Aquinate creía o no en la existencia de un doble fin en el ser humano, el estado de la cuestión que trazan Angelo Scola, Gilfredo Marengo y Javier Prades López: *La persona umana: Antropologia teologica*, Milán, Jaca Book, 2000, pp. 197-198.

En efecto, en la fórmula de Tomás de Aquino quedaba claro que, en todo hombre, hay por naturaleza cierto anhelo de Dios, anterior a la recepción de la gracia. Pero, de esto, dedujo Cayetano que, si la naturaleza espiritual es esencialmente distinta de la naturaleza material, también en cuanto a su “finalización”, hay en cada hombre dos fines correspondientes a una suerte de doble naturaleza: la naturaleza humana ha sido creada con los medios precisos -los medios naturales- para alcanzar un fin natural y, llamada a la *beatitudo* gratuitamente, gratuitamente recibe los medios para ese otro fin –sobrenatural- que es la visión beatífica.

Ahora bien, eso equivalía a pensar en la posibilidad de que existiera una naturaleza humana ajena a un destino superior; cosa que implicaba aplicaciones prácticas de alcance muy notable, según iremos viendo.

Las dos ideas de Cayetano a que nos referimos –la de la distinción entre naturaleza pura y naturaleza elevada y la del doble fin del ser humano- se inspiraban en la versión averroísta de Aristóteles, que había asimilado el teólogo dominico, y, quizá, no hubieran tenido mayor trascendencia de no mediar, como medió, la reforma protestante. El planteamiento de Cayetano podía inducir a convertir la relación entre fe y razón en verdadera dicotomía, frente a la unidad con que había visto ambos principios el Aquinate; Lutero reaccionó en este último sentido –en el fondo, cayendo en lo contrario, que es identificar lo natural con lo sobrenatural, y reduciendo la reflexión teológica a la opción entre la justificación por la fe o la condena eterna, frente a todo racionalismo- y los teólogos católicos posteriores de que vamos a hablar cayeron en la trampa de replicar en el sentido de Cayetano: aduciendo que, en todo ser humano, había y hay un doble fin⁵.

La idea no se impuso pacíficamente entre los católicos. Tuvo una derivación principal en la polémica *de auxiliis*, que ocupó a teólogos jesuitas y dominicos de la segunda mitad del siglo XVI, hasta 1607, cuando el papa Pablo V, sin dar a nadie la razón, impuso silencio y prometió una sentencia que nunca se dictó, hasta hoy mismo. En la controversia *de auxiliis*, partiendo del concepto de naturaleza tomado de Aristóteles, se había discurrecido sobre el modo de conciliar la libertad humana y la gracia, y sucedió que una de las partes –la que encabezó el jesuita Luis de Molina, sobre todo con sus *Concordia liberi arbitrii cum gratia donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588)- puso tal énfasis en la libertad de los hombres para seguir o no los impulsos divinos de la gracia, que llegó a yuxtaponer esa libertad al influjo de Dios, en vez de aceptar la primacía de éste⁶. En cambio, para los tomistas clásicos -que tuvieron por valedor, en la polémica, al dominico Domingo Báñez-, Dios, causa primera, mueve infaliblemente la voluntad del hombre, considerada como causa segunda, por medio de una premoción física que respeta la libertad.

⁵ Cfr. Giuseppe Colombo: *Del soprannaturale*, Milán, Glossa, 1996, pp. 341-342.

⁶ Vid. la obra fundamental de Marcelino Ocaña García, *Molinismo y libertad*, Córdoba, Obra Social y Cultural Caja Sur, 2000, 611 pp. Sobre Báñez, José Ángel García Cuadrado: *La luz del intelecto agente: Estudio desde la metafísica de Báñez*, Pamplona, Eunsa, 1998, 290 pp., y, del mismo, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona, Eunsa, 1999, 119 pp.

Fue entonces, al socaire de la polémica, en torno a 1600, cuando el jesuita Francisco Suárez intentó resolver todo el problema haciendo suyas y reelaborando las premisas de Cayetano –la distinción de naturalezas y el principio del doble fin-; premisas que, con el prestigio enorme del jesuita granadino, fueron aceptadas por casi todos y se difundieron sobremanera en el pensamiento católico, durante siglos⁷.

Además, lo que hizo Suárez fue una verdadera “refundación” de la teología católica⁸; dio prioridad a la apologética, esto es: a convertir la teología en instrumento dialéctico frente a la naciente cultura racionalista. Y, con ello, tácitamente –sin darse cuenta, desde luego-, aceptó la razón como criterio único de legitimación de la propia teología.

Por lo mismo, la reflexión sobre Dios fue centrándose en la refutación del deísmo, de suerte que quedó confinado a un segundo plano el enfoque trinitario, y se adoptó la perspectiva de lo natural en detrimento de lo sobrenatural (un término este último, el de “sobrenatural”, que se había acuñado en Trento para designar el destino de todo ser humano a la *beatitudo*⁹). Los conceptos de Cayetano tuvieron, de este modo, enorme alcance: se subrayó la gratuidad de lo sobrenatural y, en consecuencia, se dio en insistir que el fin del hombre no era necesariamente la visión beatífica ni, por tanto, la comunión con la Santísima Trinidad. Se desarrolló, en suma, una antropología centrada en el fin natural, como algo yuxtapuesto a la teología de la gracia. El misterio constitutivo de lo humano –en relación con Dios- quedó en buena medida en realidad inoperante¹⁰.

* * *

Sería o no ésa la intención de Francisco Suárez. Pero la distinción entre un fin superior a la naturaleza humana y un fin natural ya había comenzado a tener consecuencias insospechadas en los mismos días en que escribía Cayetano, a comienzos del siglo XVI. La primera había tenido lugar en la antropología cultural, sin necesidad de esperar a Lutero. Me refiero a la licitud de la esclavitud.

En efecto, pensando que el fin del ser humano era doble, era fácil plantearse lo que se planteó en los comienzos de la polémica sobre los *justos títulos* de la conquista de América, en 1519, cuando un teólogo escocés afincado en París y llamado John Mair arguyó que los indios del continente recién descubierto eran del género de los *hombres naturales* de que había hablado Aristóteles en el capítulo III y IV de la *Política*¹¹. Eran

⁷ Desde un punto de vista más pragmático –en sus efectos sobre la historia en general-, *vid.* el problema en Marina Valensise: “La gerarchia della grazia: Sul debito teologico della cultura politica moderna”: *Rivista storica italiana*, cv, fasc. 1 (1993), 287-305.

⁸ Sobre esto y lo que sigue, Colombo, *Del soprannaturale*, 342-345.

⁹ *Cfr.* Scola, Marengo y Prades: *La persona umana...*, 199.

¹⁰ Se diría mucho más tarde que, a lo menos en Suárez, la verdadera intención había sido situar en el marco cristológico de la Encarnación el problema de la relación entre la naturaleza humana y lo sobrenatural: *vid.* Luisa Accati: “Volontà e autorità: Francisco Suárez e la naturale privazione dell’etica”, in *Quaderni storici*, xxxv, núm. 3 (2000), 623-653.

¹¹ *Vid.* el texto en Anthony Pagden, *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 66.

probablemente seres racionales que carecían del destino de la *beatitudo*. Al fin y al cabo, la llamada y la inclinación a la *beatitudo* se presentaba, según aquellos teólogos, como algo añadido a lo humano natural; cabía, pues, la posibilidad de conciliar aún más Aristóteles con el cristianismo y llegar a la conclusión de que había seres humanos que sólo tenían una naturaleza pura: que no estaban llamados a participar de la naturaleza divina.

Y esto era decisivo porque, a los *hombres naturales*, no había que reconocerles – entre otras muchas cosas- la libertad política. Eran *esclavos naturales* de los otros hombres, los elevados al orden de la *beatitudo*, orden libre do los hubiera.

Ciertamente, la esclavitud venía de antiguo; no la inventaron Aristóteles ni Cayetano. Pero la tesis aristotélica, cristianizada según vemos, fue uno de los elementos –sólo uno- que permitieron mantener la institución de la esclavitud durante otros cuatro siglos como algo moralmente aceptable y lícito¹².

* * *

Aunque parezca extraño, las consecuencias del concepto de naturaleza pura y de la dualidad consiguiente, habían sido mayores –todavía mayores- en el terreno de los principios del derecho; porque permitía creer que lo humano, aunque hubiera sido creado por Dios, no necesitaba de Dios; se regía por normas que no dependían de Él. Y eso tenía que ver no sólo con los negros y los esclavos, sino también con los blancos y con los libres.

En efecto, si se podía distinguir –realmente, de *res-* entre una naturaleza pura y la naturaleza llamada a la vida sobrenatural, se podía aislar aquella de ésta y concluir que, aun si *per impossibile* Dios no existiera, la naturaleza humana sería la misma y los mismos, por tanto, los derechos y deberes atribuidos a esa naturaleza. Es decir: el derecho natural no dependía de Dios.

En realidad, la frase decisiva estaba ya *In librum secundum Sententiarum* del eremita agustiniano Gregorio de Rímini; obra que se imprimió en Venecia en 1522 pero que había sido escrita seguramente más de dos siglos antes:

*“Nam si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset, aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset, peccaret”*¹³.

Pecaría quien actuara contra la recta razón, aunque –lo imposible- la razón divina o el mismo Dios no existieran.

El Ariminense tenía una razón para hablar así. Discutía con Guillermo de Ockham, para quien las cosas eran buenas o malas por puro capricho de la voluntad de Dios; el de Rímini pretendía contraponer la lógica interna –la *recta razón-* que tenía toda norma de

¹² Lo que sigue se basa en la investigación de José Andrés-Gallego y Jesús María García Añoberos: *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona, Eunsa, 2002, 191 pp.

¹³ *Apud* L. Pereña y V. Abril: Edición crítica de Francisco Suárez, *De Legibus (II 1-12). De lege naturali*, Madrid, Csic, 1974, p. 80. Una caracterización doctrinal, muy esquemática, del teólogo Ariminense, en Patricius Schlager: “Gregorio of Rimini”: *Catholic Encyclopedia* (Internet).

vida. Pero se pasó al afirmar que eso sería así aunque Dios no existiese: de su planteamiento se podía seguir que la recta razón humana o angélica (y la naturaleza, por lo tanto, de los hombres y de los ángeles) no presuponía insoslayablemente la existencia de Dios. Aunque Dios existía¹⁴. Gregorio de Rímini no lo justificaba aún en que hubiera un fin doble en el hombre. Pero era la conclusión inevitable.

De hecho, en el siglo XVI, fray Domingo de Soto rechazó el razonamiento del Ariminense. Y no sólo el razonamiento, sino las consecuencias que se veían venir de la doctrina del doble fin del ser humano (el fin natural y el sobrenatural). Para cumplir la ley sólo materialmente, es decir de manera que se evite el pecado de transgresión o de omisión, pero sin intención de actuar así para alcanzar la vida eterna, explicó,

“no es menester referir todas las obras a Dios por medio de una ayuda especial suya, o sea, para referirlas a un fin sobrenatural, como quiso Gregorio Ariminense, sino que basta referirlas a él como a fin natural, al cual está cierta y naturalmente ordenada toda obra que no está viciada por alguna mala circunstancia. Porque Dios, autor de la naturaleza, al crear todas las cosas, todas las ordenó también a sí mismo”¹⁵.

Esto es: no cabe hablar de una *ratio* humana o angélica subsistente *si per impossibile Deus non esset*. Porque la *ratio* de hombres y ángeles consiste, en lo que concierne a su fin, en ordenarse a Dios. Dios pudo crear un ser racional que no fuera hecho a su imagen y semejanza (y ése sí tendría una naturaleza pura y un fin proporcionado a ella). Pero, pudiendo hacerlo, no lo hizo¹⁶.

Lo que vio Soto, sin embargo, no lo advirtió el jesuita Fernando Vázquez de Menchaca, quien, además de aceptar el razonamiento de Gregorio de Rímini, sacó otras

¹⁴ Apunta ya las raíces platónicas y gnósticas del problema Stefan Swiezawski: *Histoire de la philosophie européen au xv^e siècle*, adaptada por Mariusz Prokopowicz, París, Éd. Beauchesne, 1990, p. 185.

¹⁵ *De iustitia et iure*, Salamanca 1556, reed. facsímil, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968, traducción de Marcelino Fernández Ordóñez. No es literal: “*Quod sit ut ad illum priorem implendi modum nulla sit opus relatione operis in Deum per specialem eius succursum, ceu in finem supernaturalem: quod Gregorij Ariminen[sis] in I Sentent. dist. 26 et sequentibus placitum fuit: sed satis est in ipsum referri tamquam in finem naturalem: in quem sane quodcumq[ue] per se opus, quod nulla praua circumstantia vitiatur, natiuam habet relationem. Deus namq[ue] naturae conditor ad se cuncta dum condidit, retulit.*”

Vid. De Lubac: *El misterio de lo sobrenatural*, 51, 132, 163, 178, 232, sobre la posición de Domingo de Soto.

¹⁶ Reelaboro algunos conceptos de las intervenciones de Eugenio Corecco en el V Colloquio internazionale di teologia: *Le radici cristiane dell'Europa nella prospettiva della nuova evangelizzazione* (Lugano, 1991), inéditas. El asunto está desarrollado en la obra, tan conocida y debatida, de Henri de Lubac: *El misterio de lo sobrenatural*, 546 pp. (original francés, 1965). Fernando Murillo (*América y la dignidad del hombre*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, cap. “La continuidad doctrinal...”) pone la diferencia entre Vitoria y Suárez en que en éste aparece el estado como supremo *in suo ordine*, una idea que ya se empleaba en la época de los Reyes Católicos pero sin una elaboración suficiente, y en la cual tuvo parte importante Jean Bodin. Tuvo parte importante en el sentido de recoger la línea doctrinal opuesta al poder temporal de los papas. Bodin habla de una soberanía subordinada sólo a la ley divina y al derecho natural, pero no reconoce a nadie sino a Dios el poder de exigir esos límites. A esto lo llama Murillo positivismo voluntarista. Parece verlo continuado en el positivismo jurídico, de cuño racionalista en lo que se refiere a la definición del derecho natural, del jesuita Rodrigo de Arriaga, canciller y rector de la universidad de Praga, donde muere en 1667.

consecuencias. En su *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium* (1559), no dudó en concluir que el hombre en estado de naturaleza debía concebirse como un ser autónomo, independiente y libre de toda obligación que no fuera la que adquiriese por un pacto¹⁷.

Es cierto que el también jesuita Suárez –que tomó y desarrolló la idea del doble fin de Cayetano– rechazó en cambio, expresamente, el razonamiento del Ariminense, simplemente porque no le convencía¹⁸. Pero sí lo aceptó su discípulo, jesuita como él, el logroñés Rodrigo de Arriaga, que profesó en la universidad de Praga durante muchos años, hasta su muerte en 1667. En varios lugares de su obra, principalmente en las *Disputationes theologicae* que publicó en Amberes en ocho tomos entre 1643 y 1655, planteando asuntos de ética, lo repite una y otra vez: así cuando rechaza que la bondad moral se explique por su conformidad con la ley:

*“quia etiamsi per impossibile Deus non esset, adhuc tamen posset concipi operatio bona moralis sicut etiam tunc conciperetur actio mala moraliter, non tamen esset contra legem, sed contra naturam rationalem”*¹⁹.

Un acto es bueno, dice, no porque se ajuste a la ley, que puede haberse dado o no, sino porque se adecúa a la naturaleza racional. Y eso, aunque Dios no existiera. Es decir –deducimos inevitablemente–: aunque fuera posible una naturaleza racional que no estuviese hecha a su imagen y semejanza.

El riojano se asomaba así abiertamente, más todavía que Suárez, a la secularización del derecho natural, a la negación de su vínculo con la ley eterna y, por tanto, a la posibilidad de prescindir de esta última. Para él, todo estaba ya en la naturaleza y en la ley natural,

*“quae ex ipsa natura rei independenter ab omni libera voluntate Legislatoris obligat”*²⁰.

¹⁷ Sobre la personalidad y la obra de Vázquez, Francisco Carpintero: *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977, 307 pp.

¹⁸ El rechazo explícito de la hipótesis de Gregorio de Rímmini por Vitoria y por Suárez, *De Legibus* (II 1-12)..., 85 y 81-84 respectivamente. Por tanto Pagden (*La caída...*, 95), se equivoca al atribuir a Vitoria, Soto y Suárez precisamente la formulación de esa hipótesis (con la expresión concreta *si per impossibile*). Para hacerlo, remite a las *Obras* de Francisco de Vitoria: *Relecciones teológicas*, ed. por Teófilo Urdániz, Madrid 1960, p. 1.099; a Domingo de Soto, 1568, f. 11r (referencia cuya ficha completa no figura en la bibliografía final de su libro), y a Francisco Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612), ed. de Luciano Pereña, Madrid 1971, t. III, p. 79 (que es sin duda, con un error de paginación, la que menciono arriba). Aquí, Suárez dice que es el Ariminensis quien lo afirma (p. 81) pero concluye que ni la hipótesis de éste ni la de Ockham le convencen (p. 84). Respecto a la obra mencionada de Soto, podría ser *De iustitia et iure*, Salamanca 1556, reed. facsímil, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968, 200 ff. Pero en el f. 11r no dice nada de lo que Pagden le atribuye, sino lo contrario: “*Adde si lubet et rationum supremam. Fons et origo legum omnium aeterna lex est divine mentis, Deus autem cuncta in seipsum ordinavit ac retulit: leges ergo vniuersae sic lege illa regulandae sunt, ut in eundem tendant scopum*”. Por otra parte, sobre la postura de Soto frente al de Rímmini, *vid. ibidem*, lib. II, q.3, art. 10, p. 125s, que transcriben Pereña y Abril en el lugar citado (p. 169) porque se hace eco expreso de ello el propio Suárez.

¹⁹ *De actibus humanis*, disp. xx, 1, *cit.* Luis Legaz y Lacambra: "III. Rodrigo de Arriaga, S.J. (una gran figura de la escolástica barroca en la época de la decadencia)", en su *Horizonte del pensamiento jurídico*, Barcelona, Bosch, 1947, p. 277. *Ibidem*, 282, otra frase pareja, en estilo indirecto, procedente de la misma obra pero de la parte *De legibus*.

Es decir: por su misma forma de ser, la ley natural obliga independientemente de cuál sea la voluntad del Legislador: como si la voluntad de Dios pudiera ser distinta de la ley natural²¹.

¿Razón del triunfo de la dualidad de Cayetano y no del pensamiento de Domingo de Soto? Por lo pronto, el prestigio de Francisco Suárez -*vir de omnibus theologorum et philosophorum scholis optime meritis*, como resume Lessius en 1610²²- y la utilidad de su doctrina para evitar el protestantismo y luego el jansenismo, que ponían en entredicho la libertad del ser humano a fin de subrayar la gratuidad de la gracia.

Pero no ha de olvidarse que el papa León X envió a Cayetano a Augsburgo a discutir con Lutero en 1518 -tanto confiaba en él- y que otro papa, Paulo V, encargó a Suárez que escribiera la que sería *Defensio fidei* (1613) contra Jacobo de Inglaterra y los anglicanos. En medio (porque entre la de ambos discurre su vida) fue Domingo de Soto a Trento enviado por Carlos V. Todo un símbolo²³.

Para entonces, el planteamiento dualista ya había sido asimilado por un primer protestante, Hugo Grocio, en *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus naturae et gentium item iuris publici praecipua explicantur* (1613), y, con tanta fortuna, que en adelante se creyó que la paternidad de la idea y de la expresión -*etiamsi per impossibile Deus non esset*- a él le correspondía. Grocio era un protestante arminiano, próximo como tal al catolicismo, empeñado en lograr la unión de los cristianos y lector atento de Vázquez de Menchaca y de Suárez²⁴.

²⁰ *De legibus*, disp. VI, 1, *cit. ibidem*, 279.

²¹ *Vid. ibidem*, 280 y sig.

²² Y cita Lubac: *El misterio de lo sobrenatural*, *cit. supra*, 164.

²³ No insistiré bastante en la importancia de estudiar el pensamiento de Domingo de Soto sobre los más diversos puntos, de los que trato en este libro, desde el concepto de ser hasta la moral práctica. Parto de la hipótesis de que, en Soto, pudo encontrarse la orientación más acertada para resolver esos problemas y que, al no seguir su línea sino la de Suárez, se reforzaron cuando no se echaron las bases de la contribución teológica católica a la descristianización de que estamos hablando. *Vid.* el muy notable estudio bibliográfico, así como del concepto de teología en general y de teología moral en particular, en Domingo de Soto, de Juan Belda Plans: *La Escuela de Salamanca*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 399-500.

Otro ejemplo de la desviación de Cayetano y Suárez (y en este caso Francisco de Vitoria), al introducir la distinción entre duda especulativa y duda práctica, en Miriam Turrini, *La coscienza e le leggi: Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1991, p. 162.

²⁴ Sobre el arminianismo en Francia y su impacto en las polémicas internas con el calvinismo (y la mediación de Grocio), F.P. van Stam, *The controversy over the theology of Saumur, 1635-1650: Disrupting debates among the Huguenots in complicated circumstances*, Amsterdam, Apa-Holland University Press, 1988, 497 pp. (la importancia de Grocio en todo ello, en 140-141, 264-267), y Edwin Rabbie, "Nobis modica theologia sufficit: Il contesto europeo dell'irenismo di Grozio": *Rivista storica italiana*, cvi, núm. 2 (1994), 243-261. En Inglaterra, Nicholas Tyacke, *Anti-Calvinist: The rise of English Arminianism, c. 1590-1640*, Oxford, Clarendon Press, 1987, 325 pp. Sobre la influencia de Suárez en el holandés, especialmente Charles Edwards: *Hugo Grotius, the miracle of Holland: A study of political and legal thought*, Chicago, Nelson-Hall, 1981, p. 141, 148-155. Sobre la influencia de Vázquez de Menchaca en Grocio, Luis Sánchez Agesta: *Cara y cruz del liberalismo*, Madrid, Ed. Rialp, 1961, p. 17. En cambio, sobre la originalidad de Grocio, Richard Tuck, *Natural rights theories: Their origin and development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 58-81, 156-173, donde ni siquiera se plantea la deuda

Las consecuencias del planteamiento dualista, vertido sobre el derecho, afectaron de una manera peculiar a la filosofía política; cosa más importante si se tiene en cuenta que a los cristianos les había costado mucho gestar un pensamiento político populista, por no decir democrático.

* * *

Y el problema no era sólo político. Por la vía del doble fin y del concepto de *naturaliza pura*, se detenía el desarrollo coherente de la cultura cristiana como descubrimiento de la imagen de Dios y cundía la idea de que lo que después había de llamarse Revolución científica era obra derivada de las creencias protestantes, frente a la esterilidad, también científica, de los católicos.

La verdad es que, en el nacimiento de la Reforma protestante, no hubo un germen “cientifista” superior al católico; al revés, la teología protestante de la primera mitad del siglo XVI había acentuado sobremanera la idea de que el conocimiento depende de manera directa de Dios, por tanto de la fe, y que no sólo no podemos fiarnos de la razón, sino ni siquiera de los sentidos. Que los conocimientos que adquirimos no son sino hipótesis que nos permiten ensayar nuevas formas de acción²⁵.

Y, sin embargo, en 1616, envuelto en la oleada antigalilea, el *De revolutionibus* de Copérnico era incluido en el *Indice*, hasta 1758, y, hasta 1822, no se autorizó con licencia eclesiástica católica la publicación de libros heliocentristas. También sería censurado en la misma fecha, 1616, el libro de Zúñiga. Y eso a la vez (1618) en que un protestante copernicano, Kepler, publicaba el *Harmonices mundi* y hacía suya la teoría del canónigo polaco, cierto que subrayando -y acaso no por casualidad- la especial asistencia inspiradora de Dios²⁶, pero dando también un importante paso adelante respecto a aquél: el de considerar la Tierra como un planeta más del sistema heliocéntrico. Nacía plenamente el concepto de sistema solar; aunque, hasta la difusión de los *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton (1687), que introdujo

contraída con Suárez; James Tully, *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, xiv + 194 pp., particularmente 68-72 (aunque toda la obra de Tully está recorrida por la presencia de Grocio en la evolución del pensamiento político del siglo XVII), y Alfred Dufour: *Droits de l'homme, droit naturel et historique*, París, Puf, 1991, pp. 56-58, 99-103. Tuck, *Natural rights theories...*, 3, llega a decir que Molina y Grocio, como Hobbes, respaldaron instituciones como la esclavitud y el Estado absoluto; aunque enseguida salva a Grocio, como *liberal*. Sobre la esclavitud en Molina, debería leer a Jesús María García Añoveros: "Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI: Principios doctrinales y conclusiones", in *Revista de Indias*, lx, núm. 219 (2000), 307-329.

²⁵ En este sentido, A. Mark Smith: “Knowing things inside out: The Scientific Revolution from a Medieval perspective”, in *The American historical review*, xcvi, núm. 3 (1990), 735: “Protestant theology, as it developed over the early to mid-sixteenth century, was expressly intended to deepen doubt. The very point of its theology, in fact, was to stress God's purposeful withholding of rational certitude in order to turn us to the certitude of pure faith.”

²⁶ “Yo creo que esto ha sucedido por especial disposición divina, pues he hallado por casualidad lo que antes no había podido descubrir por ningún camino; sin duda ha sido así porque no he cesado de pedir al Señor que sacase mis planes adelante si Copérnico había dicho la verdad.” *Apud* Juan Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento: la revolución copernicana*, Barcelona, El Acantilado, 1974, p. 142. La afirmación de Thomas S. Kuhn: *La revolución copernicana: La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 262.

la idea de que la dinámica de los cielos y la Tierra no son sino casos particulares de una ley general y única (lo que en rigor ya estaba explícito en la carta de Copérnico a Paulo III), el heliocentrismo no se pudo considerar impuesto ni en el mundo católico ni en el protestante. En 1764, sí, incluso un sabio jesuita mejicano ya podía escribir a otro – aunque en privado–

“Que en cuanto a lo que dice de defender el sistema de Copérnico y teme se escandalicen sus teólogos, no cree pueda llegar la estupidez de alguno a tanto, pues no hay quien hoy ignore que no tiene consecuencia alguna poco favorable a la religión”²⁷.

¿Qué había sucedido en la Iglesia de Roma para explicar que lo que se aceptaba en 1533 se condenara en 1616? Hay una respuesta, por decirlo así, dura: en la curia romana de comienzos del XVII predominaba el mismo temor a una interpretación analógica de la Biblia que había inducido a Lutero, Calvino y Melancton a rechazar el heliocentrismo.

La frustración de una ciencia católica tuvo una consecuencia capital. Y es que, al cabo, todos –eminencias de todos los orígenes religiosos– militarían en el mismo terreno: deístas, pero también católicos y protestantes iban a ser quienes, sobre todo en el siglo XVII, pusieran los fundamentos filosóficos de la Revolución científica: Galileo, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Newton, Vico. Pero, en conjunto, como resultado final, no acertaron a continuar construyendo una ciencia secular ontológicamente cristiana. Así que o renunciaron a ello o lo hicieron al margen de su fe, en una peligrosa esquizofrenia de método.

Al cabo, en el siglo XX, cundía entre los científicos la idea de que los conocimientos que adquirimos no son sino hipótesis que nos permiten ensayar nuevas formas de experimentación; es decir: lo que decía Lutero cuatro siglos atrás, sólo que Lutero añadía que Dios podía revelar la verdad a los seres humanos y, en el siglo XX, pocos científicos –si alguno– tomaban en serio esa posibilidad.

Claro está que inconscientemente, el propio Suárez había dado un paso adelante hacia la imposición de la duda sobre la existencia de una verdad objetiva a que podía conducir el planteamiento luterano. En las monumentales –y enormemente difundidas e influyentes– *Disputationes metaphysicae*, Francisco Suárez había borrado la distinción real entre esencia y acto de ser que, en el ente, había visto y subrayado el Aquinate. Para éste, *essentia* es aquello por lo cual y en lo cual el ente tiene ser. Para el jesuita, en cambio, esencia es todo lo que es verdadero y apto para existir realmente; matiz fundamental porque indujo a pensar a otros –el primero Descartes, que bebió en la fuente de Suárez– que la esencia era aquello que, a la razón humana, no le repugna que

²⁷ Torija Brisar a Clavijero, 2 de julio de 1764, *cit.* José Carlos Chiaramonte, “Ilustración y modernidad en el siglo xviii hispanoamericano”, in Ricardo Krebs y Cristián Gazmuri, editores, *La Revolución francesa y Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1990, p . 98. Sobre la aceptación de la física de Newton en Méjico y 1772-1773, *ibidem*, 99-100. Del mismo, *La Ilustración en el Río de la Plata: Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Buenos Aires, Punto Sur, 1989, 366 pp.

exista; esto es: lo inteligible. Descartes, abiertamente, no admitiría ya que hubiera distinción real entre esencia y existencia. Nacía, en otras palabras, el racionalismo²⁸.

Racionalismo que, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, por la vía “canónica” protestante de que hablábamos al principio, terminaría de cerrar en círculo vicioso cognitivo el idealismo hegeliano. Dicho metafísicamente, el conocimiento ya no se concebía como parte del ser, sino como algo distinto. Pero, si el conocimiento no permanece en el ser, no es posible averiguar si la realidad es o no independiente del conocimiento; porque ya no es posible preguntarse sobre la esencia del conocer²⁹. Planteado así el problema, el realismo filosófico –incluido el tomismo– quedaba sin fundamento. Si dudo de la objetividad de mi propio conocimiento, me es imposible estar seguro de que existe un objeto fuera de mí. Se había cerrado el círculo vicioso que llegaría a convertirse en norma de vida, incluso entre la gente común de Occidente, en las postrimerías del siglo XX.

* *

Dando un paso adelante, aún hemos de decir que la dualidad de fines establecida por Cayetano y redondeada por Suárez no sólo afectó al derecho, a la política y a la ciencia, sino a la propia concepción de la Iglesia o, para ser más preciso, a la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios y, por este camino, a la manera de concebir la vida personal, interior, de cada hombre y de cada mujer.

Una vez más, el asunto venía de lejos y tenía varias implicaciones. En el principio estaba el concepto de *vocación*, que había sido acuñado en los primeros siglos de la era cristiana para referirse al proyecto que tiene Dios de cada ser humano (y que les manifiesta llamándolos, *vocándolos*). Ahora bien, esta llamada de Dios a cada ser humano no se entendió como una mera relación entre Dios y cada hombre o mujer concreto, sino como una *situación* en la Iglesia. En el fondo, estaba otra vez Aristóteles –y Platón– y su manera de entender al ser humano como persona social, y no como mero individuo.

La *vocación* dirigía a cada hombre y a cada mujer, por tanto, a emplazarse en un determinado lugar de la sociedad y, en concreto, en un preciso lugar de la Iglesia como realidad social. Y desde aquí empezó en el siglo III, con Orígenes, a elaborarse una verdadera doctrina sobre los *estados*, por la que avanzaría el mismísimo santo Tomás y, sobre todo, Suárez. Según ella –en su versión final, la que Suárez expuso en *De religione* (1608-1609)–, no se podía hablar, simplemente, de un designio de Dios sobre cada mujer y cada hombre, a cada uno de los cuales asignaba un futuro distinto, que podía pasar por situaciones jurídicas diferentes e incluso incompatibles. No; en Suárez se identificaba lo teológico y lo juridicocanónico: Dios había querido unas *situaciones* prefiguradas –unos *estados*– y su voluntad sobre cada hombre o mujer consistía en

²⁸ Lo que digo es ya un lugar común en la crítica filosófica del sistema suarista. Ved la exposición de J. Gómez Caffarena: “Sentido de la composición del ser y esencia en Suárez”, in *Pensamiento*, núm. 15 (1959), 135-154.

²⁹ Cfr. Eudaldo Forment: “Realismo”, en *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, dir. por Mariano Moreno, Madrid, Ediciones San Pablo, 1997, p. 1.015.

asignarlo a un *estado* concreto. La vocación, así, se “cosificaba”, con una enorme rigidez.

Y no era eso tan sólo. Santo Tomás ya había concluido que, si el *estado* de célibe era en sí más perfecto que el de esposo o esposa –como había dejado bien claro san Agustín-, y si la renuncia al uso del sexo y a la propia familia conllevaba el ciento por uno, como decía el Evangelio, era obvio que el *estado de perfección* por excelencia era el del religioso, al que algunas mujeres y algunos hombres concretos, evidentemente privilegiados por Dios, eran llamados, de suerte que dejaran el mundo –*contemptus mundi*- y, sin ataduras, se dedicaran a la mera contemplación del propio Dios³⁰. *Contemplación*: otro concepto clásico, tomado de Platón, en la versión plotiniana de las *Ennéadas*, y cristianizado por Orígenes (que debió tratar a Plotino personalmente); aunque se les había adelantado en unas décadas Clemente de Alejandría, que ya había elaborado una primera teoría sobre la contemplación del Dios de los cristianos³¹.

Los religiosos, pues, estaban en el ápice de la pirámide de la perfección, que sin embargo no era el ápice de la pirámide jurisdiccional establecida por Cristo. Santo Tomás salvó a los obispos, la verdad es que sin dar argumentos coherentes con lo anterior, sólo por la excelencia de su oficio pastoral, que era, a la postre, de derecho divino, a diferencia del estado religioso. La perfección –en el Aquinate- requería apartarse del mundo y esto podía hacerse por medio de los votos de castidad, pobreza y obediencia o al encargarse del oficio pastoral por antonomasia, que era el episcopal.

Bien entendido que, de facto, esto último también podía dificultar seriamente la *contemplación*.

De hecho, la *contemplación* quedó restringida aún más: tan sólo a algunos elegidos de quienes militaban en el *estado de perfección*. Esto último –la restricción de lo contemplativo- sucedió ya en el siglo XVII, que fue cuando se introdujo la distinción entre *ascesis* y *mística*. No se entendían como aspectos de una misma realidad –la contemplación-, sino como grados de acercamiento; de suerte que, incluso en el estado de perfección, había niveles cuasi institucionales: el de los que tenían que conformarse con el nivel ascético y el de quienes llegaban a la mística³².

Esta última distinción consiguió nada menos que disminuir el alcance de uno de los grandes hallazgos del siglo XVI, que precisamente había sido el de la descripción de los fenómenos de esa naturaleza, y no por mera curiosidad ni mucho menos por autocomplacencia, sino con el fin de que la gente –toda la gente- pudiera caminar por ese camino. No eran ciertamente fenómenos nuevos, pero nunca habían sido descritos y eso requirió incluso la gestación de un léxico que se ajustara a esos conceptos, y éstos a

³⁰ Sobre todo esto, C. Antoine: “États de vie”, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. v, 1ª parte, París, Leouzey et Ané editores, 1913, pp. 906-911.

³¹ La evolución, en G.M. Colombás: “Oración y contemplación”, in Baldomero Jiménez Duque: *Historia de la espiritualidad*, t. I, Barcelona, Juan Flors, 1969, pp. 585-610.

³² Según la crítica de los dominicos de que habla Federico María Requena: *Espiritualidad española de los años veinte: Juan G. Arintero y la revista Vida sobrenatural (1921-1928)*, Pamplona, Euns, 1999, p. 124; dominicos –del siglo XX- que no aceptaban esa distinción.

esa experiencia. Fue la obra capital de santa Teresa³³, que redondeó los avances que ya habían logrado en el siglo XV los místicos renanos de la *devotio moderna*.

De ahí para abajo, nada. En el mejor de los casos, la perfección era destino de religiosos y obispos. Ni siquiera los clérigos seculares. Los obispos, sin duda, tenían a su favor la plenitud del sacramento del orden –según una de las opiniones teológicas imperantes entonces-, en cuya virtud podían considerarse asimilados al estado de perfección; pero los que eran sacerdotes seculares sin más –meros colaboradores, en rigor, del obispo, según esa corriente- quedaban en un estado híbrido, en el *saeculum* pero célibes, lo que los situaba, en el mejor de los casos, a mitad de camino. En Trento –el gran vivero de la Reforma católica- no se había resuelto la duda de si la diferencia entre obispos y presbíteros era de origen sacramental o de origen meramente jurisdiccional. (No se resolvería -a favor de lo primero, por cierto- sino en el Concilio Vaticano II, en pleno siglo XX.)

En cuanto a los laicos, no hacían al caso. Las disquisiciones del Aquinate y Suárez, en punto a vocación, se ceñían a las diferencias entre ser religioso, obispo, cura y simple presbítero³⁴. Los laicos se definían sólo por su situación negativa: eran los que no eran nada de aquello. Aún en el siglo XVI, el dominico Melchor Cano no tendría empacho en afirmar expresamente que los laicos no pueden alcanzar la perfección cristiana³⁵.

Entonces, ¿no cabía la bondad en el laico? Aquí vino en ayuda la distinción entre naturaleza pura y naturaleza elevada. Condujo a la elaboración de una ascética en que se daban dos niveles, cada uno de los cuales correspondía a uno de los dos fines que había en todo ser humano, según Cayetano. Había un fin último natural y un fin último sobrenatural. Los dos eran realmente “últimos”. Pero el natural era “imperfecto”.

Algunos teólogos precisaron que es que este fin natural era sólo *terreno*. Otros, sin embargo, replicaron que no, que, siendo el alma humana espiritual y, por lo tanto, indestructible con la muerte, el fin natural era también trascendente y consistía en la fruición de Dios, pero sólo en la medida en que es posible disfrutarlo con las exigencias propias de la naturaleza creada, en tanto que la fruición de Dios a que se aspira con el fin sobrenatural es la visión beatífica³⁶.

Cosa que indujo a favorecer dos tipos de comportamientos, que tuvieron vigencia efectiva en la ascesis católica, incluso hasta el día de hoy: uno, el de quienes adscribían al primer nivel –el de la perfección “natural” o “humana”- a aquellos a quienes Dios no

³³ Vid. Antonio Sánchez Moguel: *El lenguaje de santa Teresa de Jesús: Juicio comparativo de sus escritos con los de san Juan de la Cruz y otros clásicos de la época*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1915, 157 pp.

³⁴ Vid. de nuevo C. Antoine: “États de vie”, *cit.*, pp. 906-911.

³⁵ Según Alvaro del Portillo: *Fieles y laicos en la Iglesia: Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona, Eunsa, 1969, p. 35.

³⁶ Este resumen, en Antonio Ruiz Retegui: *El ser humano y su mundo (Algunas claves de antropología cristiana)*, cap. I (“El hombre entre lo terreno y lo trascendente”), texto inédito cuya lectura me brindó el autor, ya fallecido. Ruiz Retegui se inclinaba por la existencia de un doble fin en el ser humano, uno “natural” y otro “sobrenatural”, creo entender –en el texto que cito- que más por criterios pragmáticos –de carácter ético- que como conclusión teológica; aunque esto no elimina el error.

pedía la santidad (partiendo de la base de que no la pedía a todos) y los invitaba, por tanto, a conformarse con poco; otro, el de quienes, para reconocer la vocación a entregarse a Dios en alguna institución de la Iglesia, requerían que, previamente, el candidato mostrase virtudes naturales, o “humanas”, arraigadas en su naturaleza; cosa sensata y aconsejable –la de respetar y adecuarse a la capacidad natural de cada hombre concreto- siempre que no se tomara como criterio excluyente, en el que se perdiera de vista que el soporte de unas y otras virtudes –las humanas y las sobrenaturales- es uno mismo y único, en cierto modo indivisible –el ser humano elevado al orden sobrenatural-; de suerte que también las virtudes humanas tienen su parte en la gracia; no pueden reducirse –en un nuevo voluntarismo- a logros de la parte natural de los hombres.

Esto en el mejor de los casos. En el peor, si una cosa era el fin natural y otra el fin sobrenatural, en un mismo hombre o mujer, el orden de la gracia y del pecado se convertía en accidental, en sobreañadido respecto a la naturaleza. Por este camino, lo sobrenatural podía presentarse no sólo como algo accidental, sino como reverso de los afanes naturales, de suerte que la *vida interior* -de que había empezado a hablarse en el siglo XVI- tenía que aniquilar la naturaleza. La esencia de la vida religiosa sería, por tanto, no la acción de la gracia (y la acción de gracias), sino el sacrificio y la mortificación, y el verdadero don de Dios, la pobreza y el dolor³⁷.

En el siglo XVII, el jesuita Rodrigo de Arriaga –defensor a ultranza del doble fin- ya se había dado cuenta de que Dios no podía dejar de querer el bien, y para todos. Pero el modo de apurar la independencia de la naturaleza había llevado al logroñés más lejos aún que a Suárez. Porque, al creer que la bondad de las cosas depende solamente de su naturaleza, vino a admitir que éstas pueden ser amadas lícitamente fuera de Dios, por sí mismas, so pena -dice incluso- de que se niegue la existencia de diversas virtudes y sólo exista una, la caridad, el amor a Dios³⁸.

Con las reflexiones de Arriaga, podía desarrollarse, sí, una ética natural, no una teología.

Que es lo mismo que, por otro camino, le sucedió a René Descartes, simultáneamente, según se pudo deducir de las *Meditaciones metafísicas* (1641). Como la de Arriaga, su deuda al pensamiento de Molina y de Suárez era grande. Pero la filosofía cartesiana no contenía ya –no contiene- la menor reflexión sobre el pecado y la Encarnación. Su idea del hombre libre es puramente filosófica; parte de la duda metódica para llegar a esa idea y, consecuentemente con Suárez y Arriaga, la suya es una libertad “natural”, propia de un hombre completamente autónomo de Dios, un hombre que no requiere, por sí mismo, referirse a lo sobrenatural.

Por este camino, Descartes arribó al pelagianismo³⁹.

³⁷ Esta última opción, en Javier Hernández Pacheco: “El atractivo de lo auténtico”, inédito.

³⁸ Vid. Legaz y Lacambra, *loc. cit.*, 280 y sig.

³⁹ Toda esta valoración, en Augusto Del Noce: “Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo (1964)”, en *Il problema de l'ateismo*, 2ª ed., Bolonia, Il Mulino, 1990, pp. 423, 439, 443-453.

Cierto que hubo quien disintió, y no con menos éxito. En 1609, el obispo saboyano Francisco de Sales publicó la *Introduction à la vie dévote*, donde abordaba expresamente la necesidad de orientar hacia la perfección a los seglares:

“Casi todos los que hasta ahora han tratado de la devoción –dice explícitamente en el prefacio- han tenido por objeto instruir a los que viven muy retirados del comercio del mundo, o, por lo menos, han enseñado una especie de devoción que camina a ese total retiro. Pero mi intento es instruir a los que viven en las ciudades, en medio de las familias, en la corte, y por su situación se ven obligados a profesar una vida común en cuanto a lo exterior”.

En contra –implícitamente- de Cano, san Francisco de Sales entendía claramente que la llamada a la perfección afectaba a todos, aunque lo dijera de paso:

“Es error o, por mejor decir, herejía pretender desterrar la vida devota de las compañías de soldados, de las tiendas de los artesanos, de los palacios de los príncipes y de las familias de los casados. [...] en cualquiera parte que estemos podemos y debemos aspirar a la vida perfecta”.

Y esa enseñanza no cayó en saco roto. En 1656, la *Introduction* ya se había traducido a diecisiete idiomas.

Pero no deja de ser revelador que, a su Filotea –la receptora literaria de sus enseñanzas, quizá *madame De Chantal*-, la orientara a la postre hacia la fundación de una orden religiosa. Y que no surgiera hasta 1859 una asociación –de religiosos asimismo-, la Sociedad de San Francisco de Sales, fundada por don Bosco, que intentara inspirarse en sus enseñanzas para educar a la juventud. A comienzos del siglo XVII, cuando san Francisco escribía, no se concebía siquiera que un obispo como él pusiera tal cuidado en formar a sus fieles; tarea que se consideraba cosa propia de los religiosos. Se excusa de hecho en el mismo prefacio a la *Introducción a la vida devota*:

“[...] muchos dirán que sólo a los religiosos y gentes entregadas a la devoción toca formar tan por menor directorio de piedad, y que éstos requieren más espacio que el que puede tener un obispo cargado de una diócesis tan pesada como la mía, que esto distrae mucho el entendimiento, que debe emplearse en cosas de más importancia”⁴⁰.

El de Sales era a la sazón obispo de Ginebra –aunque fuese desde Annecy- y tenía enfrente a los calvinistas. Lo cual es también significativo.

* * *

Claro es que las ideas de que vamos hablando –con muchas cosas más- habían comenzado a tener eficacia en el comportamiento religioso. Con todas las reservas que requiere la dificultad de probar que hubo relación entre lo uno y lo otro, por lo menos es cierto que empezaron a ocurrir cosas que –teóricamente- tenían que ver con el dualismo de fines heredado de Cayetano: en el siglo XVII, el sentido de lo providencial tendió a reducirse en el propio mundo católico. Entre los eclesiásticos y los laicos cultos,

⁴⁰ Cito por la traducción de Pedro de Silva: San Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*, 12ª ed., Madrid, Editorial Apostolado de la Prensa, 1958, pp. 5-6 (prefacio), 17 (parte I, cap. III) y 8 (prefacio).

decreció la confianza en el milagro, que al fin y al cabo se entendía como ruptura de las leyes naturales por el propio Ser que las había creado. La *devotio moderna*, pieza nuclear de la reforma jesuítica, retrocedió en su propósito principal, que era la sustitución de una meditación excesivamente intelectual sobre Dios por una reflexión sobre la vida y muerte de Cristo –la historia-, unida a la oración. En último término, se trataba de una manera práctica de “interiorizar” la relación entre cada hombre y Dios enlazando lo natural con lo sobrenatural, escuchando directamente a Dios, y esto parecía ahora inverosímil, improbable si no imposible, a los hombres y a las mujeres del siglo XVII que se preocupaban por esas cosas. Antes de terminar el Quinientos, también entre los jesuitas, en las hagiografías, ya se había percibido una valoración mayor de las virtudes naturales heroicamente vividas, en detrimento de lo milagroso, y eso de suerte que se podía descubrir una cierta antropología de la santidad, una verdadera “ciencia” del mecanismo que hacía a unos hombres santos. Lo cual era –en parte- bueno, si se entendía como forma de evitar el “sobrenaturalismo”; malo si consistía en perder de vista la gratuidad y la generosidad del Misterio.

La preocupación misional languideció (aunque siguiera siendo poderosa en el caso de España y Portugal y naciera en la Santa Sede la Congregación de Propaganda Fide); el entusiasmo ante el evangelizador tendió a ser sustituido por el que suscitaba el hombre de Iglesia, obediente a la jerarquía, fiel de una comunidad en la que ya no se planteaban los problemas del siglo XVI de abrirse a nuevos mundos de culturas paganas, sino que perseguía una postura defensiva⁴¹.

Y eso afectó a la forma –también a la teórica- de percibir al *otro* y se impuso una idea restrictiva del *extra ecclesiam nulla salus*.

La dureza rotunda de la frase paulina no dejaba lugar a dudas y así se había recogido, sin salvedades, en el Símbolo Atanasiano, que podría datar del siglo V:

“Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem.”

Pero, de facto, sí había dudas desde los primeros siglos, sobre todo en lo que atañía a los no bautizados que no oyeran hablar jamás del Evangelio. Santo Tomás de Aquino lo había resuelto en el siglo XIII afirmando que, en el peor de los casos, Dios ponía en cada alma las nociones elementales sobre el bien y el mal y las verdades básicas necesarias para salvarse⁴². En el XVI, sin embargo, las respuestas se hicieron llamativamente diversas, incluso heterógeneas. No sólo lo habían hecho problemático –también entre algunos católicos, sobre todo erasmistas- las tesis del *De immensa Dei misericordia* de Lutero (1524), entre otros escritos y prédicas, al dar pie a pensar en un “Paraíso abierto” a todo ser humano prescindiendo de sus creencias⁴³, sino que los propios polemistas

⁴¹ En este sentido, Girolamo Imbruglia, “Dalle storie dei santi alla storia naturale della religione: L'idea moderna de superstizione”, in *Rivista storica italiana*, ci (1989), 43, 45-46, 49.

⁴² Vid. Hendrik Nys, *Le salut dans l'Évangile: Étude historique et critique du problème du 'salut des infidèles' dans la littérature théologique récente (1912-1964)*, París, Les Éditions du Cerf, 1966, pp. 21 y sigs.

⁴³ Vid. Silvana Seidel Menchi, *Erasmus in Italia*, Turín, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 143-167.

españoles de los justos títulos para la conquista de América habían tenido que volver a plantearse a la vista de los indígenas del Nuevo Mundo⁴⁴.

Y la respuesta había sido drástica: para el jesuita Acosta –el principal teórico de las misiones *ad gentes* antes de terminar el siglo XVI-, hacía falta ser evangelizado y bautizado para lograr la salvación. Extremada por Miguel de Bayo en la 68 de sus proposiciones, fue condenada expresamente (1567) la afirmación de que “la infidelidad puramente negativa en aquellos entre quienes Cristo no ha sido predicado es pecado”⁴⁵.

La ignorancia invencible excusa de pecado, asevera por el contrario el *Prontuario de teología moral* de Larraga, uno de los más estudiados de todo el mundo hispano del siglo XVIII al XX⁴⁶. Pero, al hablar de la existencia de Dios, se hace notar un cambio sustancial entre las ediciones de 1757 y 1819: se reconoce en ambas que “en los infieles negativos hay ignorancia invencible acerca del primer precepto, según que trata de Dios como Autor sobrenatural”⁴⁷; “pero no puede darse en ellos –se añade en 1819- ignorancia invencible de la existencia de Dios, ni tampoco de los Preceptos de la ley natural, según aquello del Salmo 4: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*”⁴⁸.

Y, en ambas ediciones y en la de 1860, un criterio enteramente pesimista respecto a la posibilidad de salvarse en tal condición:

“P. El infiel negativo se puede salvar?”

“R. Que no se puede salvar de *lege Dei* ordinaria, si no es que pase de ser Infiel a tener Fe: la razón es, porque la Fe es necesaria *necessitate medii*, la habitual para los párvulos, y la habitual, y actual, para los adultos: por la cual, si uno muere Infiel negativo, si es párvulo irá al Limbo, y si es adulto, irá al Infierno; no por la infidelidad negativa, porque ésta no es culpable, sino por otros pecados, que en aquel estado tendrá contra la Ley natural; los que sin fe no se pueden perdonar”⁴⁹.

El autor no había advertido el alcance de la proposición condenada por Alejandro VIII en 1690:

⁴⁴ Los matices distintivos, en Josep-Ignasi Saranyana: *La Iglesia y América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992 (“Necesidad de la fe...”), y Raimundo Romero Ferrer, *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*, Pamplona, Eunsa, 1992, pp. 184-196. Sobre la proposición 68 de Bayo, Joaquín Gou Sola, *Lecciones razonadas de religión y moral*, 4ª ed., Gerona, Imprenta y librería de Paciano Porres, 1901, p. 255.

⁴⁵ *Apud* Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, p. 288.

⁴⁶ *Vid.* Francisco Larraga, *Promptuario de la theologia moral*, reed. Pamplona, Juan Antonio Castilla librero e impresor, 1757, p. 202.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Francisco Larraga, *Prontuario de la teologia moral*, reed. Madrid, Imprenta Calle de la Greda, 1819, p. 275.

⁴⁹ *Op. cit.* (1757), 246 y sig., y (1819) 324.

“Aunque se dé ignorancia invencible del derecho natural, ésta en el estado de naturaleza caída, no excusa [*sic*] de pecado formal al que obra por ella”⁵⁰.

La ignorancia invencible del derecho natural, si la había, sí eximía de falta. Luego podía haberla.

Con los años, la confianza en lo que se diría *pertenencia al alma de la Iglesia* -esto es: incluso sin sacramento bautismal- cundiría por doquier; aunque no faltaran las voces -muchas- de quienes insistían en que esa vía de salvación posible era sumamente difícil.

La imposición magisterial de la doctrina más benévola no tendría lugar hasta el pontificado de León XIII. No sólo se pueden salvar los jamás evangelizados, sino aquellos cismáticos o herejes que tengan sinceramente por verdadera la secta a la cual pertenecen y sean fieles observantes de su religión. A éstos -puede leerse en una obra catequética aprobada por el pontífice en 1887 y sumamente difundida en Francia, la de Eugène-Ernest Cauly, capellán del liceo de Reims-, la Iglesia no sólo no los condena, sino que cree y enseña que se salvarán, porque pertenecen al alma de la Iglesia por la intención y por la caridad⁵¹.

Otra cosa era (es) que hubiera que hacer lo imposible para evangelizarlos; cosa que había vuelto a poner sobre el tapete con fuerza el encuentro con los indígenas americanos desde 1492. Los bautizos forzados venían siendo objeto de acusación -que no de disputa, porque la doctrina era prístina- no sólo para los protestantes contra los misioneros católicos sino entre éstos mismos. Lo cual es, en el terreno siempre doctrinal, significativo de la claridad de las cosas. Recordemos que Vitoria llegaba a hablar de la obligación de respeto a la libertad religiosa pactada con los indígenas que aceptaran la autoridad del rey de España pero no la evangelización. Y esto en el siglo XVI.

Pero, siendo claro en América -es decir: en territorios vírgenes desde el punto de vista de la predicación-, no lo era en absoluto en la vieja Europa cristiana, donde -se presumía- la increencia tenía que ser forzosamente herética desde el punto de vista subjetivo, sin que cupiera otra excepción que la de los judíos (no la excepción de los musulimes, porque éstos profesaban una fe que implicaba la obediencia a una autoridad teocrática necesariamente distinta de la de los príncipes europeos). A salvo los judíos, lo demás sólo podía ser herejía y, para los herejes, el propio santo Tomás de Aquino no dudaba en aconsejar no sólo la excomunión sino la pena de muerte. Contemplaba también la tolerancia, es cierto, pero sólo *quando erat magna infidelium multitudo*⁵².

⁵⁰ *Apud* Larraga, *op. cit.* (1757), 510.

⁵¹ Traduzco de Eugène-Ernest Cauly, *Cours d'instruction religieuse a l'usage des maisons d'éducation et des personnes du monde*, 48ª ed., París, Ancienne Librairie Poussielgue, 1911, p. 96. En el mismo sentido Gou, *op. cit.*, 254-6. Algún autor ha situado en Pío IX y en su encíclica *Quanto conficiamur moerore* el punto de partida de la distinción entre hombres que siguen de buena fe doctrinas heterodoxas y herejes o cismáticos formales. En realidad, era doctrina antigua según vemos; pero no la había sancionado aún ningún papa.

⁵² *Cit.* Martín Prieto Rivera, *La libre propaganda religiosa en los países católicos*, Sevilla, s.i., 1964, p. 30. Se trata de un alegato contra la libertad religiosa publicado unos meses antes de la declaración conciliar y justamente por la expectación que se había levantado. *Ibidem*, 79, la interpretación de Pío XII en el discurso ante el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas (1955) según la cual la herejía entrañó consecuencias penales desde el entorno del año 1200; antes no, y eso por temor a que se perdiera

Por lo demás, no se trataba de una doctrina antigua, sino impuesta en el mismo siglo XIII, cuando las herejías indujeron a temer por la unidad política de la cristiandad de Occidente.

Que también en esto hubo avances y retrocesos cronológicamente cercanos a los cambios que hubo en la curia romana, al imponerse los criterios y mandatarios del Santo Oficio en la segunda mitad del siglo XVI, basta a dejarlo ver la serie de constituciones, decretos y privilegios dados al Santo Oficio que el inquisidor general de la de España recordó por edicto de 29 de octubre de 1633⁵³: entre ellos, la constitución *Licet ad diversas* de Julio III, de mediados del siglo XVI, donde se condenaba a quienes impidieran o entorpecieran la acción de los inquisidores de la herética parvedad; la *Cum sicut* de Clemente VIII, ya en el tránsito del XVI al XVII, que prohibía a los italianos salir fuera de Italia a lugares donde no fuese libre el culto católico (orden sólo algo más tardía, pero más extensa, que la prohibición del español Felipe II de estudiar en universidades foranas donde pudiera enseñarse herejía); en fin, la complementaria de Gregorio XV, *Romani Pontificis*, que en los años veinte del Seiscientos prohibió a los herejes habitar en Italia y sus islas adyacentes bajo pretexto alguno.

Todavía Alejandro VII, en 1665, condenaría, entre otras, una proposición según la cual nadie estaba obligado a denunciar a un hereje si no tenía pruebas, aunque le constase evidentemente la herejía, y, al año siguiente, todavía ordenó que se delatase incluso a aquellos cuya herejía sólo se sospechara levemente (*de levi suspectos*). Y estas disposiciones, las de 1665 y 1666, seguían en vigor ya entrada la segunda mitad del siglo XIX⁵⁴.

Mas, para entonces, el más honesto pragmatismo había contribuido a romper estos principios: los príncipes católicos empeñados en fomentar el comercio hubieron de aceptar la existencia de un mercado internacional que era también interconfesional, y este fenómeno forzó la imposición de criterios de tolerancia. En la España del siglo XVIII, no faltan los ejemplos de compañías comerciales donde, en virtud de real cédula, se admite la presencia de extranjeros que no sean católicos. Esto sí: solamente extranjeros. Pero incluso se les permite convertirse en súbditos del rey de las Españas... con la condición administrativa de *transeúntes*⁵⁵: condición que igual se puede interpretar a modo de aclaración de que no eran españoles de pleno derecho, como a manera de defensa frente a la jurisdicción -territorial y por lo tanto vecinal- de los

la unidad religiosa. Como contraste con la interpretación de Martín Prieto, *vid.* la obra de Brian W. Harrison que se menciona más adelante. Contraste asimismo es la de Guy de Broglie, *El derecho natural a la libertad religiosa*, Burgos, Aldecoa, 1965, 206 pp., publicada primero en francés en 1964 y, como la del también jesuita Prieto Rivera, suscitada por los debates conciliares anteriores a la aprobación de la *Dignitatis humanae*.

⁵³ *Apud* Larraga, *op. cit.* (1757), 525-529.

⁵⁴ *Vid.* Larraga, *op. cit.* (1819), 536, y (1860), 493 y sig. En la edición de 1757 no se habla aún del decreto de 1666 (*Romanus Pontifex*) ni se advierte por tanto la diferencia entre denunciante y acusador: *Vid.* pp. 483 y sig. La edición de 1860 fue “novísimamente adicionada y corregida” por Antonio María Claret, Barcelona, Imprenta de Pablo Riera, 760 pp.

⁵⁵ *Vid.* por ejemplo *Nueva cédula de S.M. para gobierno de la Real Compañía Marítima*, Madrid, s.i., 1792, 26 pp.

tribunales eclesiásticos y de la Inquisición. En el Cádiz del Setecientos, sobre todo, podía hablarse de una plena tolerancia de cultos para los acatólicos de origen extranjero.

* * *

La Revolución liberal –comenzada en el mundo católico con la francesa de 1789- abrió ciertamente otra época. Políticamente, fue el triunfo de la filosofía política protestante, olvidada de sus raíces católicas escolásticas. Pero, además, fue el punto de partida de la desarticulación social y económica de la Iglesia, por obra de las desamortizaciones. Y eso acentuó decisivamente el rechazo a la libertad –política en concreto y gnoseológica en general- que había comenzado a gestarse entre los católicos, según vimos, a finales del siglo XVI⁵⁶.

En el plano doctrinal, lo que importa no es tanto que las propiedades de las iglesias particulares se desamortizasen en los diversos países de Europa y América según iba ganándolos el orden liberal, como que se declarasen bienes *nacionales*. En realidad, las desamortizaciones, en sí mismas, eran mucho más antiguas; el viejo derecho castellano del siglo XIII, por ejemplo, que había dado forma a tantas concesiones inmobiliarias de reyes y señores en favor de comunidades e iglesias, también daba cabida de antiguo a regalías en virtud de las cuales los propios reyes podían intervenir en la administración de las personas jurídicas eclesiásticas e incluso en la limitación y en la anulación de sus derechos de propiedad. De facto, las primeras desamortizaciones importantes se llevaron a cabo en el siglo XVI en los ámbitos protestantes; las de la iglesia ortodoxa oriental culminaron en el primer tercio del XVIII y, antes de que acabara este siglo, en pleno absolutismo monárquico, fue cuando comenzaron las primeras grandes desvinculaciones eclesiásticas en las monarquías católicas, antes por tanto de que triunfara el liberalismo.

En los países católicos, por tanto, la novedad de la Revolución liberal en su postura ante la propiedad eclesiástica tampoco estuvo en que se desamortizasen los bienes de las iglesias, sino en la penetración –entre los católicos- de las teorías, de origen protestante, que ponían en duda el carácter humano, personal, de la Iglesia, que es lo que la hacía sujeto de derechos, como el de propiedad. De hecho, como reacción, antes de 1789, no era difícil hallar en Europa textos que hablaban de la amenaza revolucionaria como algo que pretendía también la disolución del orden social y, por tanto, la del económico. La afirmación, entre otros lugares, está en la entraña de la teoría de la “conspiración judeomasónica”, que es un producto francés del siglo XVIII, pero prerrevolucionario; estaba ya presente en los años cuarenta del Setecientos, en los primeros ataques contra la masonería⁵⁷.

Luego, el mito de la conspiración judaicomasonica contra el catolicismo se enriqueció y arraigó con el riego de las sucesivas ondas de la revolución liberal (1789, 1820, 1830)

⁵⁶ Hemos visto esta evolución en Bernard Plongeron: *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Ginebra, Librairie Droz, 1973, p. 112-120.

⁵⁷ Lo afirma –en una obra que no he podido consultar directamente- Johannes Rogalla von Bieberstein, *Die These von der Verschwörung: Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale u. Sozialisten als Verschwörer gegen d. Sozialordnung*, Berna y Frankfurt, Lang, 1978, 294 pp.

para enlazar en 1848 con el fantasma socialista. Quiero decir con la irrupción de los conceptos socialistas (y del mismo término *socialismo*) en los levantamientos europeos -bien poco socialistas paradójicamente- de 1848.

Fue otro hito capital.

La revolución del 48 ganó los territorios pontificios y provocó el *tournant* de Pío IX: trascendental para la Iglesia de los cien años que siguieron y alguno más. El papa había comenzado el pontificado con aureola de liberal, y los hechos revolucionarios le indujeron a cambiar de actitud. Había concedido la amnistía a los revolucionarios romanos de 1831-1832; había protestado por la ocupación austriaca de Ferrara; había creado una Consulta de Estado que suavizara el absolutismo pontificio en el poder civil y previó explícitamente la entrada de laicos en el gobierno de los Estados Pontificios; incluso otorgaría una constitución, ya en el mismo año de la revolución (1848), sin duda como último capítulo de la euforia liberalizadora que ganaba por momentos Italia. Pero la derrota de los piemonteses ante los austríacos en Custoza, a finales de julio, provocó una radicalización general en los liberales romanos, que los condujo a una nueva sublevación revolucionaria en la propia Roma, al asesinato del conde Pellegrino Rossi, a quien Pío IX acababa de confiar la presidencia del Gobierno, a la formación en su lugar de un Ministerio revolucionario y a la huida del papa a Gaeta, desde donde terminaría por pedir ayuda a los austríacos, los enemigos naturales de los nacionalistas italianos⁵⁸.

En cuanto a Francia, la sublevación republicana de la noche del 22 al 23 de febrero de 1848 había forzado a Luis Felipe de Orleans a abdicar y a que se formara un Gobierno provisional de composición heterogénea donde no faltaban leves inspiraciones socialistas. Fruto de su gestión fue, concretamente, la proclamación del trabajo como derecho, la creación de una denominada Comisión Luxemburgo, en la que se debían estudiar las reformas laborales que se considerasen necesarias, y la apertura de los *ateliers nationaux*, que en realidad no pasaron de ser un ensayo de lucha contra el paro por medio de establecimientos subvencionados por el erario estatal. En los meses siguientes, se multiplicaron los clubs políticos -algunos, ciertamente socialistas- y menudearon las manifestaciones callejeras en las que se escuchaban gritos de ese tenor. En junio, todo había desaparecido; el levantamiento popular del 23, en defensa de los talleres nacionales, fue sangrientamente aplastado. Nada sino un eficaz símbolo quedaría de la experiencia.

Y, a todo esto, se había añadido el anticlericalismo de origen jacobino – revolucionario a lo 1789-, que no había perdido fuerza. En los países católicos –Italia, España- lo habían llevado las tropas napoleónicas a principios del siglo XIX y se había remozado con la onda revolucionaria iniciada en España en 1820. Y, en varios países protestantes, también había sido en esa época cuando se llevó a cabo una acción anticatólica de semejante envergadura a la que se había abierto camino en Francia desde

⁵⁸ Remito a la obra clásica de Roger Aubert, *Pío IX y su época*, Barcelona, Edicep, 1974, 730 pp. No desconozco la idea de continuidad entre el Pío IX anterior y posterior a 1848 que defiende Yves Chiron: *Pío IX*, Madrid, Ediciones Palabra, 2003, sobre todo p. 117 en adelante.

1790 al imponerse la llamada Constitución civil del clero. Desde 1871, el proceso tendería a confundirse -o a coincidir, para ser más exactos- con el *Kulturkampf* alemán.

Es decir: la amenaza socialista (real o falsa, fue a efectos psicológicos lo mismo) no sustituía sino que se añadía a la anticlerical.

No se olvide, por fin, la función del propio París como catalizador de exiliados de las revoluciones anteriores y aleccionador por lo tanto para las posteriores⁵⁹.

En 1848, en otras palabras, se cierra un ciclo de atemorización de las gentes conservadoras -conservadoras del orden económico, del orden social, del orden mental... pero también de aquellas que pretendían conservar el orden cristiano-; en la revolución de 1848, así, se yuxtaponen un pensamiento cristiano democrático o por lo menos progresista y el hecho decisivo de la irrupción pública de un grupo de pensadores no sólo laicos sino ateos que se presentaban abiertamente con la idea de dirigir la sociedad apoderándose, si era preciso, del Estado. Y esta irrupción provocó un verdadero pavor colectivo entre las gentes que lo vieron (o lo intuyeron, o sintieron que sucedía algo especial y de notable envergadura), un pavor que terminó de abrir el período propiamente contrarrevolucionario en la historia de la cristiandad.

El impacto de la onda revolucionaria de que hablamos se había dado sobre una Iglesia profundamente dividida, también desde el punto de vista estrictamente eclesiológico. La propia indefinición doctrinal había mantenido vivas disparidades, muy antiguas, en el seno del pensamiento católico sobre la forma de concebir la misma Iglesia. En 1848 seguía habiendo regalistas, galicanos, ultramontanos... y polémicas entre unos y otros. Los liberales habían hecho suyo el regalismo -en Francia, el galicanismo- e incluso puede hablarse de que hubo un remozamiento de esas doctrinas en la primera mitad del siglo XIX⁶⁰.

Pues bien, la última gran polémica de este género, entre galicanos y ultramontanos, se centró en París y se desarrolló, precisamente, entre 1848 y 1853.

En París (y aquí, que piense cada cual en el peso normativo que tenían las cosas de París en todo el Occidente a mediados del siglo XIX).

Y entre 1848-1853; esto es: en plena espiral del pavor antisocialista. Coincidencia y coyuntura decisiva (nunca lo subrayaremos suficientemente), que hicieron que fuera ése un gran debate, que trascendió no sólo las fronteras de Francia, sino las de los países que no eran católicos.

Y, al final, en el mundo católico, los ultramontanos vieron triunfantes sus criterios, sancionados definitivamente por Pío IX con la encíclica *Inter multiplices* (1853).

⁵⁹ Sobre este papel en el período inmediatamente anterior al 48, Lloyd S. Kramer, *Threshold of a New World: Intellectuals and the exile experience in Paris, 1830-1848*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1988, 297 pp., especialmente 15-57 y 229-233. El resto de la obra se centra en la experiencia concreta de Heinrich Heine, Karl Marx y Adam Mickiewicz.

⁶⁰ En este sentido, sobre el rebrote del galicanismo, Sylvio Hermann De Franceschi: "Le pouvoir indirect du pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âges pré-infaillibiliste et infaillibiliste: Références doctrinales à Bellarmin et à Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques du début du XIXe siècle à la mi-XXe siècle", in *Revue d'histoire de l'Église de France*, lxxxviii (2002), 109-117.

¿Qué es lo que se impuso? A la letra del texto pontificio, poco más que un puñado importante de matices de carácter jurisdiccional: una enésima condena del conciliarismo -que algunos galicanos habían hecho reverdecer en el debate-, sendas advertencias sobre los límites de la autonomía de los obispos en sus diócesis y acerca de las “libertades galicanas”, incluida implícitamente la renuencia de algunos preladados franceses a adoptar la liturgia romana; la prohibición de usar en los seminarios libros que no hubieran sido expresamente aprobados en Roma; en fin, el rechazo enérgico de la naturaleza puramente orientadora de las decisiones adoptadas en las Sacras Congregaciones pontificias y un explícito aplauso

“a aquellos hombres que, animados por un espíritu católico e ilustrados en letras y ciencias, dedican su tiempo a escribir y publicar libros y periódicos que propagan y defienden la doctrina católica, de modo que todas las opiniones contrarias a la autoridad de esta Santa Sede deban desaparecer”⁶¹.

La frase iba cargada de significado circunstancial, sobre todo pensando en el fogoso abanderado de Roma en aquel debate parisiense de 1848-1853 que fue el periodista Louis Veillot, verdadero adalid del integrismo⁶²; aunque no hay que olvidar personas como el español Donoso Cortés, que había publicado su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* en París y en aquellos días (1851), como parte de la polémica, en línea ultramontana⁶³.

Y había mucho más implícito, que empapaba la discusión y empaparía medio siglo (y bastante más) de apologética católica: todo un sistema de pensamiento (mejor, una espiritualidad) que contenía varias contraposiciones fundamentales⁶⁴.

El ultramontanismo era, en este sentido, una actitud que había nacido de la simbiosis de dos corrientes contrapuestas, el rigorismo jansenista y el romanismo de la Compañía de Jesús. No todo era deleznable, por tanto. Como el jansenismo y otros movimientos (acatólicos y católicos) nacidos o cuajados en el siglo XVII, la nueva espiritualidad “ultramontana” del Ochocientos se caracterizó por un mayor ahondamiento en el misterio de la Redención y, por ello, en una mayor interiorización de la religión misma y en un rechazo mayor de lo externo, desde la materia hasta el gesto. Y asumía la más completa adhesión a la Santa Sede. Adhesión que el romanticismo, la pastoral de multitudes (otro rasgo del Ochocientos) y la reducción de los papas, *manu militari*, a la colina vaticana ya en 1870, seguida por el relevo de anticlericalismos que se dio sin solución de continuidad, de un país a otro, desde esos mismos días, habían de reforzar sobremanera.

⁶¹ Cit. (en inglés, de forma que la mía es una traducción indirecta del texto latino) Austin Gough, *Paris and Rome: The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Nueva York, Clarendon Press, 1986, p. 216.

⁶² Vid. el intento de rehabilitación de Marvin L. Brown: *Louis Veillot, French ultramontane catholic journalist and layman, 1813-1883*, Durham (N.C.), Moore Publishing Company, 1977, 497 pp.

⁶³ Sobre el papel del español, mi “Ventura, Balmes y Donoso”: *Hispania Sacra*, xlii (1990), 493-502.

⁶⁴ Lo que sigue, en mi “La religiosidad: las cuatro religiones de tres cuartos de siglo”, *XX siglos*, 1 (1990), 7-19, y sobre todo, en colaboración con Antón M. Pazos, en *La Iglesia en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, 2 volúmenes.

En la ascesis incluso seglar tanto como en la pastoral, y asimismo en la mera vida cotidiana, eso se concretaba en varias series de contrastes tan significativos y eficaces como éstos: uno, la mayor sensibilidad ante el pudor y la intimidad... a cambio de un desarrollo paralelo del puritanismo, especialmente vivo en el plano sexual.

Otro, la insistencia en la unidad de vida como criterio básico de la ética laical... pero tendiendo a reducirlo a la relación entre esfera privada y opción de cada cual en la vida pública (comprendiendo en esta palabra desde la decisión política hasta la elección de periódico) y a cambio de desenvolver la mentalidad que se diría *de partido único*, que abogaba por la militancia –en el seno de la Iglesia y en la política- de todos los católicos en una misma y sola agrupación o, en el peor de los casos, con una misma disciplina.

El tercero, la conciencia eclesiológica del carácter central del primado petrino y la actuación en consecuencia... a cambio de un palmario temor a la libertad y al progreso.

De la unidad de acción en torno al papa y los obispos, una de las consecuencias primordiales fue justamente la de pastoral, fáctica y también dialécticamente reducir lo católico a lo jerárquico -a lo dependiente de la jerarquía-; de lo cual más tarde se pasaría al deseo explícito pontificio de que todas las instituciones resultantes de la acción de los fieles llevaran “paladinamente”, se decía hacia 1900, el nombre de *católicas*⁶⁵.

Cosa que afectaba también a la acción asistencial. En esto, la *Rerum novarum* no hizo en 1891 sino tomar el relevo de una antorcha que ya iba recorriendo el Occidente católico. Sólo que, al ser un texto pontificio, su resonancia fue mayor y, paradójicamente, terminó con ese carácter de reducto tradicionalista que había tenido hasta entonces -desde 1848- el pensamiento y la acción social de los católicos.

* * *

Terne, el propio pensamiento católico había comenzado, sin embargo, a levantar cabeza.

Pero déjeseme dejar para mi libro esa segunda parte de la historia: cómo fueron superados teológica y filosóficamente los seis problemas que habían ido surgiendo –en lo que atañe al hilo conductor del libro cuyas conclusiones avanzo: (i) la afirmación teológica de la dualidad de fines del ser humano, (ii) la frustración de una filosofía política católica que condujera a regímenes representativos y participativos y, en relación con ello, (iii) el problema de la libertad religiosa y la tolerancia, (iv) la frustración también del puro progreso, especialmente clara en el terreno de la ciencia, (v) la reducción del catolicismo a moral, (vi) por fin, la ausencia de una reflexión teológica sobre el laico.

⁶⁵ La idea de un galicanismo residual, patente en la figura del obispo de Sura (desde 1861) Henry Maret debe ser revisada con las obras de Claude Bresolette: *L'Abbé Maret: Le combat d'un théologien pour une Démocratie chrétienne, 1830-1851*, París, Beauchesne, 1977, 563 pp., y *Le pouvoir dans la société et dans l'Église: L'ecclésiologie de Mgr Maret, doyen de la faculté de théologie de Sorbonne au XIXe siècle*, París, Les Éd. du Cerf, 1984, 21 pp. Maret se nos descubre en ellas como un teólogo moderadamente autonomista, partidario de una eclesiología mucho más próxima a la “colegialidad” de los obispos presididos por el papa como autoridad indudablemente suprema, que al antiguo conciliarismo.

El lector adivinará quizá la respuesta, que aboca, al cabo, a las raíces teológicas del Concilio Vaticano II. Pero la historia es más compleja de lo que esto podría sugerir. Me remito a la obra cuya problemática he resumido en las páginas que preceden.