

CRISTIANDAD

AL REINO DE CRISTO
POR LOS CORAZONES DE JESÚS Y MARÍA

Año LII - Núms. 768-769
JUNIO-JULIO 1995

Edita: Fundación Ramon Orlandis
i Despuig
Director: Francisco Canals Vidal

Redacción y Administración
Durán i Bas, 9, 2º - Tel. 317 47 33
08002 BARCELONA

Imprime: Gráficas Fomento, S.A.
Peligro, 8. Barcelona
Depósito Legal: B-15860-58

Religión y tolerancia J.M.P.S.

La intolerancia frente a la religión
José M^a Petit Sullá

La «religión civil» de Rousseau

El padre Ramière frente al catolicismo liberal

Rousseau, el tolerante
Javier Barraicoa

Tolerancia católica y tolerancia volteriana Luis Petit Gralla

Tolerancia en la Inglaterra parlamentaria Teresa Manresa Lamarca

Constitución de la República española

De Alfonso el Sabio a la legislación actual Ricard-Maria Carles

Aborto: de la tolerancia al derecho a matar Jorge Soley Climent

El jansenismo según Jaime Balmes

El obispo Turchi y la tolerancia civil
fr. Valentí Serra de Manresa, ofm cap

La soberanía social de Jesucristo en Costa i Llobera Santiago M^a Amer

Manuel Irurita, el obispo que amó a Cataluña José Vives Suriá

Revolución y tolerancia: la hendidura entre moral y derecho
José Manuel Moro

La herencia de Rousseau

El papiro 7Q5 de Qumrán
Josep M. Mundet Gifre

RELIGIÓN Y TOLERANCIA

El año en curso de 1995 ha sido declarado por la UNESCO *Año de la tolerancia*. El término *tolerancia* se ha vuelto un tópico del lenguaje político y social y, como todo lo que cae bajo la influencia del lenguaje político, experimenta una significación ambigua e incluso tendenciosa. Hasta hace poco el término era usado, en el lenguaje público, con mucha más frecuencia para denotar lo «intolerable», como sinónimo de lo totalmente injusto, que para significar el lado positivo de la tolerancia, que sería, en sentido estricto, lo «tolerable».

En el contenido —y en la etimología— de la palabra está el significar propiamente «lo que ha de ser permitido». Y ello por razones derivadas del bien común de la sociedad, aunque en sí mismas las cosas que se toleran no serían dignas de permisión. No sólo en la vida pública sino en la más ordinaria vida privada la tolerancia es una norma habitual de discernimiento de las exigencias familiares, laborales, etc.

El problema actual, sin embargo, no es de prudencia política o religiosa. Se trata de un planteamiento doctrinal grave, y su origen es muy claro. La tolerancia como lenguaje político habitual se hizo célebre por el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) y la *Carta sobre la tolerancia* (1689) del filósofo inglés John Locke. Y en este autor la tolerancia se convierte en la única actitud y en el único criterio de comportamiento frente al problema de la pluralidad de confesiones cristianas que se dan en Inglaterra en el siglo XVII.

Este planteamiento, desarrollado en estas obras, sólo pudo salir de la pluma de un hombre perteneciente al *latitudinarismo* más característico, es decir, que la tolerancia se fundaría en el encuentro de un mínimo de creencia religiosa que englobase cualquiera de las muchas confesiones que aparecieron en Inglaterra como consecuencia del cisma y posterior herejía protestante.

El texto lockeano pretende resolver la grave cuestión de la relación entre el poder civil y la autoridad religiosa y, aunque aparenta profesar la más explícita distinción y separación entre ambos poderes, en realidad no hace sino someter el definitivo juicio sobre las cuestiones religiosas al «magistrado», es decir, al poder del Estado: las religiones son muchas, el Estado es uno solo. Cada cual puede creer lo que quiera con tal de que no pretenda en su confesión de fe y en su disciplina eclesial algo que no sería tolerado en la sociedad civil.

De Locke se podría destacar, en todas sus obras, y pese a su cambiante actitud política, su explícito anticatolicismo, que es importante en la medida en que los católicos son caracterizados por su obediencia al Romano Pontífice lo que, en términos de Locke, es lo mismo que un sometimiento a un poder extranjero, que en concreto se cuestionan la obligación de servir a un rey que ha hecho de la causa anticatólica el motivo de su política.

Pero, dejando de lado esta importantísima cuestión, de cara a la posteridad, que vendrá representada por Rousseau o por Voltaire, se apunta ya el objetivo a largo plazo. Todas las confesiones serán toleradas salvo aquella que, por su doctrina o por su moral, pretenda ser la única verdadera. La tolerancia es entonces lo mismo que la negación de la verdad y la imposición, contra la naturaleza del hombre y contra la enseñanza evangélica, de la indiferencia religiosa.

La religión máximamente tolerada es entonces la religión máximamente cercana al poder político. Y no tanto en cuanto que fácticamente está próxima al que manda, sino en cuanto es aquella religión cuyo contenido es máximamente «civil». A la intolerancia de la religión católica le sigue entonces la idea de que la religión es

cuestión política. La conclusión es *aparentemente* la contraria del punto de partida «liberal». Pero este planteamiento simultáneamente «tolerante» con toda religión y, a la vez, explicitando la total sumisión de lo religioso a lo político, en nombre de la unidad del poder, estaba ya explícitamente presente en el *Tratado teológico-político* (1670) de Spinoza.

Recapitemos la situación histórica que es exactamente la misma que el planteamiento contemporáneo. Se ha de tolerar todo aquello que no es un crimen para el Estado. Cualquier tesis es aceptable con tal de que no pretenda negar el carácter absoluto de lo político o, dicho en términos hegelianos, que no ponga en duda que la conciencia política es objetiva y universal mientras la conciencia religiosa es subjetiva y particular. Como se ha dicho reiteradamente en el lenguaje positivista y marxista: la política es ciencia, la religión es opinión. Si la religión pretende trascender este nivel individual, subjetivo y opinable se convierte en «fanatismo».

Y el fanatismo es lo único que no puede ser tolerado.

J.M.P.S.

UN TEXTO QUE ILUMINA LA HISTORIA MODERNA

«Una y otra potestad, la temporal y la espiritual, deben existir y relacionarse entre sí de tal manera que conduzcan al bien común y a la salvación del pueblo cristiano; es por lo mismo necesario que estas potestades se ordenen de alguna manera entre sí.

»Pues en otro caso, ni podría conservarse la paz y la unidad en la Iglesia, ni podría dejar de ocurrir que con frecuencia lo buscado como bien temporal se opusiese a lo espiritual. Y así, o habría que reconocer que podría darse una guerra justa entre una y otra autoridad, o es necesario que una ceda a la otra, de modo que todas las cosas queden rectamente ordenadas.

»Luego, o bien la potestad espiritual estará bajo la potestad temporal, o al contrario. Pero lo primero no puede ser dicho ni pensado según recta razón, porque todas las cosas temporales deben ordenarse al fin espiritual; luego hay que decir que la potestad temporal debe sujetarse a la espiritual, para no apartarse de su fin.»

Francisco Suárez, *Defensio fidei catholicae*,
I. III, cap. XXII, núm. 7

LA INTOLERANCIA FRENTE A LA RELIGIÓN

José M^a Petit Sullá

El absolutismo de la democracia moderna

La intolerancia de la que, en determinadas épocas, ha sido objeto la religión cristiana y católica, desde los tiempos de Nerón, en cuya persecución fueron martirizados san Pedro y san Pablo, ha sido una intolerancia con pretextos políticos: la religión ha quedado fuera de la ley porque ha sido presentada como enemiga de la sociedad civil y, por tanto, declarada incompatible con la construcción del Estado que se dice que representa a la sociedad civil. Los primeros cristianos fueron perseguidos *únicamente* por no querer adorar al emperador, por negar al emperador, no el derecho a mandar que —siguiendo a san Pablo y al mismo Jesucristo— ampliamente reconocían, sino el considerar teórica y prácticamente que el emperador fuese divino. Dicho en términos actuales, por negar el absolutismo del poder político. Justamente son los filósofos constructores de la nueva teoría política, del llamado «derecho nuevo», los que han denunciado que los cristianos fueron perseguidos —una persecución que ellos aprueban— por su rebelión a la autoridad. Claro está que llaman rebelión a la simple puesta en práctica del mandato evangélico «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», junto con aquella otra enseñanza de san Pedro: «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres».

Evidentemente, no es lo mismo atribuir errores a la Iglesia jerárquica que a los católicos como hombres individuales que hacen cosas humanas relacionadas con la política o la economía. Pero, en cualquier caso, estas falsedades o semiverdades, respectivamente, ocultan el problema principal, el de la incompatibilidad de principio entre la política hecha según la autonomía de la razón y la enseñanza cristiana sobre el comportamiento individual y social —también social— de los hombres.

Esta es la incompatibilidad que podemos ver en los tratadistas de la filosofía política racionalista e ilustrada, tales como Hobbes o Spinoza y Rousseau respectivamente. Otro tanto podríamos decir del llamado empirista Locke o del idealista trascendental Kant. En todos los casos, en el momento en que se declara la autonomía de la razón respecto a la fe —«autonomía» que no distinción, naturalmente— la pura razón no puede acep-

tar la existencia de un poder espiritual que, distinto del poder político sin embargo, como ellos muy bien dicen, afecta al comportamiento social de los cristianos.

Esta doctrina política, que en autores como Hobbes toma el tono regalista, por la posición monárquica de su autor, en el importantísimo Spinoza toma el nombre aparentemente inocuo de política democrática, pues, como lo dice en el *Tratado teológico-político* de 1670, tal es el único régimen que él considera como el más conforme con la autonomía de la razón. Curiosamente, este hecho hace que en nuestros días sea tan frecuente oír elogios de Spinoza y reservas sobre el absolutismo del autor del *Leviathan*.

A este respecto, parece oportuno señalar que el absolutismo se da también con suma facilidad en la democracia, como lo dijo Pío XII en el trascendental radiomensaje navideño de 1944 (24 de diciembre de este año). Decía así el clarividente Pío XII:

«Una sana democracia, fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin freno ni límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las contrarias, pero vanas apariencias, un puro y simple sistema de absolutismo.

»El absolutismo de Estado (que no debe ser confundido, en cuanto tal, con la monarquía absoluta, de la cual no se trata aquí) consiste de hecho en el erróneo principio de que la autoridad del Estado es ilimitada y de que frente a ésta —incluso cuando da libre curso a sus intenciones despóticas, sobrepasando los límites del bien y del mal— no se admite apelación alguna a una ley superior moralmente obligatoria.

»Un hombre penetrado de ideas rectas sobre el Estado y sobre la autoridad y el poder de que está revestido como custodio del orden social, nunca jamás pensará ofender la majestad de la ley positiva dentro del campo de su natural competencia. Pero esta majestad del derecho positivo humano es inapelable únicamente cuando ese derecho se conforma —o al menos no se opone— al orden absoluto establecido por el Creador e iluminado con una nueva luz por la revelación del Evangelio. Esa majestad no puede subsistir sino en la medida que respeta el fundamento sobre el cual se apoya la persona humana, así como el Estado y el poder público. Este es el criterio fundamental de toda sana forma de gobierno, incluida la democracia; criterio

con el cual ha de juzgarse el valor moral de toda ley particular».¹

El punto principal es, pues, el manifestado aquí por Pío XII, es a saber, si el Estado está dispuesto a admitir como norma reguladora superior de su legislación y de sus acciones políticas la enseñanza de Dios, manifestada en la ley natural, y más en concreto, la expresamente enseñada por Jesucristo y que se mantiene incólume en la enseñanza de la Iglesia, tal como es propuesta por el magisterio pontificio. Esta actitud implica de hecho el reconocimiento de la soberanía de la religión en las cuestiones que, aunque sean de hecho civiles, implican intrínsecamente una cuestión religiosa. Este tema es delicado y aún escabroso para todo aquel que esté inficionado del más moderado liberalismo. Para no entrar tampoco en ello, sírvanse los que quieren ser buenos católicos —y dejemos los adjetivos, según aquella norma de León XIII— pensar a este respecto lo mismo que enseña el Concilio Vaticano II en su declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, cuando dice:

«Como quiera que la libertad religiosa que los hombres exigen para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo. El Sagrado Concilio, además, al tratar de esta libertad religiosa, quiere desarrollar la doctrina de los últimos Sumos Pontífices sobre los derechos inviolables de la persona humana y sobre el ordenamiento jurídico de la sociedad».²

Se puede contribuir a ver la verdad de la enseñanza católica, que Pío XII señalaba, comprobando que este absolutismo de Estado es inherente a todo sistema que no reconoce en lo social la primacía de Dios. A partir de este absolutismo se derivan dos consecuencias igualmente lógicas y tremendas: por un lado, el individuo carece de derecho propio, porque, se dice, lo ha cedido al Estado al constituirse en sociedad; por otro lado, no puede tolerarse a la Iglesia en la medida en que se manifiesta como un poder distinto y que está no ya por encima sino simplemente *fuera* del Estado.

Hay que dejar constancia de algo que, o no se sabe, o no se cita, como es que la identificación entre «poder» y «derecho» en Spinoza es una constante de su *Ética*, de su *Tratado político* y de su tratado *Teológico*—

político, que Spinoza reiteradamente señala tanto del estado de naturaleza como del estado político. La única diferencia está en el modo de ejercer este «derecho-poder». Mucho más radical, por cierto, en la sociedad civil, donde el poder soberano tiene todo el derecho por tener todo el poder. Esta es la razón por la cual la democracia es el más absoluto de los gobiernos, porque en este sistema el poder es detentado por quien o quienes han acaparado con los votos mayor poder, al detentar el poder de mayor número de ciudadanos.

Veamos el comienzo mismo del capítulo XVI del *Tratado teológico-político*, dedicado a tratar del derecho natural y civil, como un ejemplo entre docenas de textos de este autor:

«Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado».³

Alguien podría pensar que Spinoza se refiere aquí a una fuerza primaria y descontrolada y que el derecho toma un sentido diferente cuando hablamos de los peces y cuando hablamos de los hombres. Pero es él mismo el que nos saca de esta ingenua creencia cuando añade a continuación:

«En esto no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos y locos y los sensatos».⁴

Veamos ahora lo que Spinoza dice acerca del derecho en el estado civil, cuando todos los hombres han considerado conveniente formar una comunidad políti-

1. *Doctrina Pontificia, II, Documentos políticos*, Madrid, BAC, 1958, p. 879.

2. *D. H.* núm. 1.

3. Edición prínceps, trad. de Atilano Domínguez para Alianza Editorial, ed. en Altaya, Barcelona, 1994, p. 189.

4. *Ibid.*

ca. ¿Cuál es en esta nueva situación la esencia del derecho? Ya he adelantado que no difiere en nada de la situación anterior, salvo que ahora el poder ya no es detectado por el hombre individual en estado de naturaleza. Dice así:

«Ahora bien, como ya hemos probado que el derecho natural de cada uno sólo está determinado por su poder, se sigue que, en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y sólo mantendrá ese derecho en tanto en cuanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera; de lo contrario, mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte, estará obligado a obedecerle, si no quiere.

»Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio. El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho. Porque, si quisieran conservar algo para sí, debieran haber previsto cómo podrían defenderlo con seguridad; pero, como no lo hicieron ni podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente, *ipso facto*, al arbitrio de la suprema autoridad. Puesto que lo han hecho incondicionalmente (ya fuera, como hemos dicho, porque la necesidad les obligó o porque la razón se lo aconsejó), se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema *por más absurdas que sean*, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón, que nos aconseja defenderlo con todas las fuerzas. Porque la razón nos manda cumplir dichas órdenes, a fin de que elijamos de dos males el menor. Adviértase, además, que cualquiera podía asumir fácilmente este peligro, a saber, de someterse incondicionalmente al poder y al arbitrio de otro. Ya que, según hemos demostrado, las supremas potestades sólo poseen este derecho de mandar cuanto quieran, en tanto en cuanto tienen realmente la suprema potestad; pues, si la pierden, pierden, al mismo tiem-

po, el derecho de lo mandarlo todo, el cual pasa a aquel o aquellos que lo han adquirido y pueden mantenerlo».⁵

Esta es la conclusión que se saca de la idea de que el poder no viene de Dios sino que es la misma fuerza o poder individual de cada hombre que, cedido a una, llamada, «autoridad», la hace a ella detentadora de todo el poder y, por tanto de todo el derecho. Por ello concluye Spinoza:

«Con esto pienso haber mostrado, con suficiente claridad, los fundamentos del Estado democrático... Efectivamente, a quien ostenta la suprema potestad, ya sea uno, ya varios, ya todos, le compete, sin duda alguna, el derecho supremo de mandar cuanto quiera. Por otra parte, quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y decidió, por tanto, obedecerle plenamente en todo; y está obligado a hacerlo sin reservas, mientras el rey o los nobles o el pueblo conserven la potestad suprema que recibieron y que fue la razón de que los individuos les transfirieran su derecho. Y no es necesario añadir más a esto».⁶

No es necesario extenderse más en esta cuestión, pero hay que darle la razón a Pío XII cuando decía que también una democracia puede ser un régimen de absolutismo. Y, de hecho, lo puede ser con mayor razón que uno de tipo monárquico, en el sentido clásico de estas expresiones.

La religión sometida al Estado

Nos importa ahora fijarnos en que en este Estado así concebido no tiene cabida ninguna otra autoridad o sociedad de tipo religioso independiente de la sociedad civil. Es decir, no cabe la autoridad del Papa y los obispos ni la existencia misma de la Iglesia como distinta del Estado. A esta cuestión consagra Spinoza todo el capítulo XIX de su *Tratado* citado, cuyo título expresa ya suficientemente la tesis que en él se sostiene. Dice así: *Se demuestra que el derecho sobre las cosas sagradas reside íntegramente en las supremas potestades y que el culto religioso externo debe adaptarse a la paz del estado, si queremos obedecer rectamente a Dios.*

Así empieza el capítulo:

«Cuando he dicho más arriba que quienes detentan el poder estatal, son los únicos que tienen derecho a todo y

5. Op. cit, cap. XVI, pp. 193-194.

6. Ibid, p. 195.

que sólo de su decisión depende todo derecho, no quería entender por tal únicamente el derecho civil, sino también el sagrado; pues también de éste deben ser los intérpretes y defensores. Aquí quiero advertirlo explícitamente y consagrarle *ex profeso* este capítulo. Son muchísimos, en efecto, los que se empeñan en negar que este derecho sobre las cosas sagradas incumbe a las potestades supremas, y que se niegan a reconocer que éstas son los intérpretes del derecho divino. De ahí que hasta se permitan acusarlas y llevarlas a los tribunales, e incluso excomulgarlas de la Iglesia (como hiciera otrora Ambrosio con el César Teodosio).

»Nosotros, sin embargo, veremos en este mismo capítulo, que con esta forma de proceder dividen el Estado e incluso procuran abrirse camino hacia el poder.»

No puede pasarse desapercibida la tesis fundamental de Spinoza de que será lo mismo la independencia de la Iglesia que la toma del poder político por parte de ésta. Esta será, por tanto, la acusación característica dirigida hacia la Iglesia en todos los tiempos de persecución. La Iglesia dice que no hace política, pero al enseñar a los ciudadanos que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres se pone un freno al poder del Estado que un Estado racionalmente constituido no puede aceptar. De diversas formas reitera Spinoza su tesis, y no puedo cansarles con muchas citas, aunque en realidad todo el capítulo es una reiteración de la tesis establecida.

«Si pruebo, por consiguiente, que la justicia y la caridad no pueden recibir la fuerza de derecho y de precepto, si no es del derecho del Estado me será fácil concluir de ahí (dado que el derecho estatal sólo reside en las supremas potestades) que la religión sólo recibe fuerza jurídica de los decretos de quienes poseen dicho derecho y que Dios no ejerce un reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes detentan el derecho del Estado. Ahora bien, por los capítulos precedentes ya consta que la práctica de la justicia y la caridad no recibe fuerza jurídica más que del derecho estatal.»

Más en concreto reitera el filósofo judío su concepción de que lo justo e injusto no dependen del bien en sí sino de la sola ley establecida por el poder político.

«Efectivamente, en el capítulo XVI hemos probado que, en el estado natural, no compete más derecho a la razón que al apetito, sino que tanto quienes viven según las leyes del apetito, como quienes viven según las leyes de la razón, tienen derecho a todo cuanto pueden. De ahí que, en el estado natural, no hayamos podido concebir ningún pecado ni que Dios castigue a los hombres por los pecados, sino que todo sucede según las leyes generales de

toda la naturaleza, y que la misma suerte (por expresarme como Salomón) toca al justo y al impío, al puro y al impuro, y que ahí no tiene cabida ni la justicia ni la caridad. Por el contrario, para que las enseñanzas de la verdadera razón, es decir (como hemos explicado en el capítulo IV acerca de la ley divina), las mismas enseñanzas divinas, tuvieran fuerza absoluta de ley, hemos probado que fue necesario que cada uno cediera su derecho natural y que todos transfirieran lo mismo a todos o a algunos o a uno. Y sólo entonces comprendimos, por primera vez, qué es la justicia y la injusticia, la equidad y la iniquidad. Por consiguiente, la justicia y, en general, todas las enseñanzas de la verdadera razón y, por tanto, la caridad hacia el prójimo sólo adquieren fuerza de derecho y de mandato por el derecho estatal, es decir (por lo demostrado en dicho capítulo), por decisión de quienes poseen el derecho del Estado. Y como (según ya he probado) el reino de Dios sólo consiste en el derecho de la justicia y la caridad o de la verdadera religión, se sigue, como queríamos, que Dios no ejerce ningún reinado sobre los hombres, sino por aquellos que detentan el derecho del Estado».

Habla de los hebreos y dice que tenían una religión y unos deberes para con Dios que provenían de Moisés, en cuanto poder político, pero que en Babilonia se debían enteramente a Nabucodonosor, por la misma razón y concluye:

«De todo ello se sigue con toda evidencia que la religión, entre los hebreos, sólo adquirió fuerza jurídica del derecho del Estado y que, una vez destruido éste, ya no pudo ser tenida por un mandato de un Estado concreto, sino por una enseñanza católica de la razón; de la razón, repito, puesto que la religión católica todavía no era conocida por la revelación. Concluimos, pues, de forma general, que la religión, tanto si es revelada por la luz natural, como si lo es por la luz profética, sólo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de aquellos que detentan el poder estatal.»

Otra conclusión evidente de este principio la saca también Spinoza cuando dice:

«Dado, pues, que, tanto por la experiencia como por la razón, consta que el derecho divino sólo depende de la decisión de las supremas potestades, se sigue que también ellas son sus intérpretes.»

Y pone un ejemplo muy concreto:

«Por ejemplo, es piadoso que yo entregue también mi capa a aquel que está peleando conmigo y que quiere arrebatarme la túnica. Pero, si se juzgara que ello resultaría

pernicioso para el Estado, sería piadoso citarlo más bien a juicio, aun cuando hubiera de ser condenado a muerte».

Podemos concluir con este párrafo:

«Ahora bien, es incumbencia exclusiva de la suprema potestad determinar qué es necesario para la salvación de todo el pueblo y la seguridad del Estado, así como legislar lo que estime para ello necesario. Por tanto, sólo a la potestad suprema incumbe también determinar en qué sentido debe cada uno practicar la piedad con el prójimo, esto es, en qué sentido está obligado a obedecer a Dios».

Me permito llamar la atención sobre este importante párrafo y las consecuencias inmediatas que de él saca Spinoza cuando dice:

«A partir de ahí entendemos claramente en qué sentido las supremas potestades son los intérpretes de la religión. Entendemos, además, que nadie puede obedecer adecuadamente a Dios, si no adapta la práctica de la piedad, a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, y si no obedece, por tanto, a todas las decisiones de la potestad suprema.»

Y sigue todavía:

«Pero, como ningún privado puede saber qué es útil para el Estado, sino por los decretos de las supremas potestades, por ser las únicas a las que incumbe dirigir los asuntos públicos, nadie puede practicar rectamente la piedad ni obedecer a Dios, a menos que obedezca al Estado.»

Considera Spinoza que esto no merece ser discutido con los que opinan que hay una genuina autoridad religiosa.

«No me detengo, por lo demás, en las razones con que los adversarios pretenden separar el derecho sagrado del civil y defender que sólo éste compete a las supremas potestades, mientras que aquél reside en la Iglesia universal. Pues tan frívolas me parecen, que ni merecen ser refutadas.»

Pero Spinoza quiere hablar en particular de la religión católica y declararla enemiga del Estado y digna por tanto de toda persecución, cuando dice:

«Todos los siglos han visto ejemplos de este tipo, pero tan sólo aduciré uno que vale por todos. Como este derecho fue concedido sin límite alguno al Romano Pontífice, comenzó poco a poco a tener a todos los reyes bajo su potestad, hasta que alcanzó, por fin, la máxima cumbre del Estado. Y, aunque después los monarcas y, sobre todo, los emperadores de Alemania se esforzaron en disminuir, por poco que fuera, su autoridad, no lo consiguieron, sino que, por el contrario, la aumentaron en muchos grados. Pues la verdad es que lo que ningún monarca ha podido conseguir ni por la espada ni por el fuego, lo han logrado hacer los eclesiásticos con sólo la pluma. Hasta el punto que basta eso para medir su fuerza y su poder y para comprender, además, cuán necesario es que las supremas potestades se reserven para sí esta autoridad.»

En las luchas del Papado contra el Imperio Spinoza se declara partidario del poder imperial político. Y es evidente que su tratado es una clara incitación a que el Estado destierre de sí la religión o, lo que es lo mismo, la convierta en una religión nacional, como hicieron la Revolución francesa primero y, después, con mayor descaro el régimen comunista ruso, a la vez que el Estado comunista chino. Iglesias nacionales dóciles al poder político.

A QUÉ TIENDE EL LIBERALISMO MODERNO

«Finalmente, establezco que los que tienen el poder soberano son custodios e intérpretes no sólo del derecho civil, sino también del sagrado, y que únicamente ellos tienen la potestad de decidir qué sea lo justo y qué lo injusto, qué sea conforme o no a la piedad; mi conclusión, finalmente, es que en orden a mantener esta potestad de la mejor manera posible y asegurar la estabilidad del estado, conviene dejar a cada uno libre de pensar lo que quiera y de decir lo que piense.»

Spinoza, del Prefacio del *Tratado teológico-político*

La «religión civil» de Rousseau

La tesis del heterodoxo judío Spinoza de que la religión ha de ser un asunto de Estado, diferente en apariencia de la de Locke, fue igualmente mantenida por el heterodoxo cristiano Rousseau. Ambos, por cierto, fueron considerados ateos por sus correligionarios, y no les faltaba en absoluto razón. Rousseau trata esta cuestión en el capítulo VIII y último de su célebre Contrato social.

«Fue en esas circunstancias cuando Jesús vino a establecer sobre la tierra su reino espiritual; lo que, separando el sistema teológico del político, hizo que el Estado dejase de ser uno, y originó divisiones intestinas que jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos. Ahora bien, al no haber podido entender nunca los paganos esta idea nueva de un reino del otro mundo miraron siempre a los cristianos como verdaderos rebeldes, que, bajo una hipócrita sumisión, no buscaban más que el momento de hacerse independientes para usurpar hábilmente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. Tal fue la causa de las persecuciones.

»Lo que los paganos habían temido ocurrió. Entonces, todo cambió de aspecto; los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y pronto ese pretendido reino del otro mundo se convirtió, en éste, bajo un jefe visible, en el más violento despotismo.

»Sin embargo, como siempre ha habido un príncipe y leyes civiles, de este doble poder ha surgido un perpetuo conflicto de jurisdicción, que ha hecho imposible la existencia de una buena organización en los estados cristianos, y jamás se ha llegado a saber a cuál de los dos había que obedecer, si al señor o al sacerdote.

»Algunos pueblos, sin embargo, incluso en Europa o en su vecindad, han querido conservar o restablecer el antiguo sistema, pero sin éxito; el espíritu del cristianismo lo conquistó todo. El culto sagrado ha permanecido siempre, o se ha convertido de nuevo en independiente del soberano, y sin unión necesaria con el cuerpo del Estado. Mahoma tuvo miras muy sanas: tra-

bó bien su sistema político y mientras subsistió la forma de su gobierno bajo los califas, sus sucesores, este gobierno permaneció unido, pero cuando los árabes se convirtieron en prósperos, cultos, corteses, blandos y cobardes, fueron sojuzgados por los bárbaros, y entonces la división entre los dos poderes volvió a comenzar. Aunque esta dualidad sea menos aparente entre los mahometanos que entre los cristianos, se encuentra en todas partes, sobre todo en la secta de Alí, y hay estados, como Persia, donde no deja de hacerse sentir.

»Entre nosotros, los reyes de Inglaterra se han constituido en jefes de la Iglesia; otro tanto han hecho los zares, pero con este título se han convertido no tanto en sus señores como en sus ministros: no han adquirido tanto el derecho de cambiarla como el poder de sostenerla. No son legisladores, sino sólo príncipes. Dondequiera que el clero constituye un cuerpo, es señor y legislador. Hay, pues, dos poderes, dos soberanos, en Inglaterra y en Rusia lo mismo que en otras partes.

»De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto bien el mal y el remedio; y que se ha atrevido a proponer reunir las dos cabezas del águila, y reducir todo a unidad política, sin lo cual jamás habrá Estado ni gobierno bien constituido. Pero ha debido darse cuenta de que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema, y que el interés del sacerdote sería siempre más fuerte que el del Estado. Lo que ha hecho odiosa su política no es tanto lo que hay de horrible y falso en ella como lo que encierra de justo y de cierto.»

Rousseau sólo acepta la que llama «religión puramente civil», preludio de las modernas persecuciones contra la Iglesia:

«Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como normas

de sociabilidad, sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel. No puede obligar a nadie a creerlas, pero puede desterrar del Estado a cualquiera

que no las crea; puede desterrarlo, no por impío, sino por insociable, por no ser capaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, e inmolar la vida, en caso de necesidad, ante el deber. Si alguien, después de haber aceptado públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no los creyese, que sea condenado a muerte, pues ha cometido el mayor de los crímenes: ha mentido ante las leyes. Los dogmas de la religión civil deben ser pocos, sencillos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia, ésta entra en los cultos que hemos excluido.

»Los que distinguen la intolerancia civil de la teológica, en mi opinión se equivocan. Estas dos intole-

rancias son inseparables. Es imposible vivir en paz con gentes a quienes se cree condenadas; amarlas sería odiar a Dios que las castiga; es absolutamente necesario convertirlas o darles tormento. Donde quiera que la intolerancia teológica está admitida, es imposible que no tenga algún efecto civil, y tan pronto como lo tiene, el soberano deja de serlo hasta en lo temporal; a partir de ese momento los sacerdotes son los verdaderos amos y los reyes sólo son sus subordinados.

»Ahora que no existe ni puede existir religión nacional exclusiva, se deben tolerar todas aquellas que toleren a las demás, mientras sus dogmas no contengan nada contrario a los deberes del ciudadano. Pero cualquiera que se atreva a decir «fuera de la Iglesia no hay salvación», debe ser expulsado del Estado, a menos que el Estado no sea la Iglesia y que el príncipe no sea el pontífice. Tal dogma no conviene sino a un gobierno teocrático: en cualquier otro es pernicioso.

EL ESTADO LIBERAL, NEGADOR DE LOS DERECHOS DE LA IGLESIA

«La libertad, o mejor la licencia, se concede a todos, pero no se concede la libertad a la Iglesia. Libertad para todos de profesar el propio culto, de manifestar los propios sistemas; pero no para el católico como tal, que es hecho blanco de persecuciones y escarnios y quitado o privado de aquellos puestos a los que tiene sagrado derecho. Libertad de enseñanza, pero sujeta al monopolio de los gobiernos, que permiten en las escuelas la propagación y la defensa de todos los sistemas y de todos los errores y prohíben incluso a los niños el estudio del catecismo. Libertad de prensa y, por consiguiente, libertad al periodismo más desenfadado en predicar, con afrenta de las leyes, otras formas de gobierno; en provocar a la plebe a la revolución, en fomentar odios y enemistades; pero no al periodismo católico, que, defendiendo los derechos de la Iglesia y propugnando los principios de la verdad y de la justicia, debe ser vigilado, llamado al orden y puesto a la vista de todos como contra-

rio a las instituciones libres y enemigo de la patria. A todas las asocianes, incluso las más subversivas, la libertad de públicas y clamorosas demostraciones; pero las procesiones católicas no salen de las Iglesias, porque provocan a los partidos contrarios, alteran el orden público y perturban a los ciudadanos pacíficos. Libertad de ministerio para todos, cismáticos y disidentes; pero para los católicos sólo cuando los ministros de la Iglesia tengan en el país al que son enviados algún elemento prepotente que se imponga al gobierno que impide la entrada y el ejercicio de aquéllos. Libertad de propiedad para todos, pero no para la Iglesia y para las Ordenes religiosas, cuyos bienes con arbitraria violencia son ocupados, realizados y entregados por los gobiernos a las instituciones laicas».

*San Pío X, Discurso a los peregrinos
llegados a Roma con motivo del XVI centenario del Edicto de Constantino (1913)*

El padre Ramière frente al catolicismo liberal

La revista Verbo (Madrid, núms. 331-332, enero-febrero de 1995, pp. 128-154) ha publicado recientemente un trabajo de Evaristo Palomar Maldonado con el título «La polémica Ramière Canga-Argüelles en torno a la Unión Católica». La Redacción de Verbo hace constar que con su publicación ha querido sumarse a la conmemoración de los 150 años de la fundación del Apostolado de la Oración por el gran apóstol del Reino del Corazón de Jesús, «como lo hizo con el quincuagésimo aniversario de la fraternal revista Cristiandad».

Del documentado trabajo citado reproducimos dos textos del propio padre Enrique Ramière, S.I., extraordinariamente significativos para la caracterización de la actitud que impulsó a lo largo de su vida su fecunda y múltiple actividad. El primero de los textos es el artículo «Resurrección del Catolicismo liberal», que el padre Ramière escribió el 17 de febrero de 1883 en Le Messenger de Coeur de Jesus (Toulouse), cuya traducción castellana insertó El Siglo Futuro (Madrid) el 20 de marzo del mismo año.

El segundo es la Carta al Conde de Canga-Argüelles (fecha en Toulouse el 2 de abril de 1883) en la que el padre Ramière responde a la que, el día 28 de marzo, le había dirigido el propio Conde polemizando con la posición adoptada por el padre Ramière en la cuestión de las actitudes de la llamada Unión Católica.

En ambos textos, el insigne teólogo del Reinado del Corazón de Jesús y de las Esperanzas de la Iglesia, vindicador ferviente de las «doctrinas romanas sobre el liberalismo», se manifiesta, en coherencia con sus perseverantes criterios y actitudes, como campeón de la autoridad pontificia frente a los errores reprobados por su magisterio. Es imposible no reconocer, en el gran apóstol que fue el segundo y definitivo fundador del Apostolado de la Oración, una de las máximas figuras del «ultramontanismo intransigente» en el contexto del movimiento católico francés y europeo.

Es importante advertir que el padre Enrique Ramière, que escribió estas páginas ardientes y luminosas en el año inmediatamente anterior al de su muerte en 1884, replicando al conde de Canga-Argüelles acerca de los «reproches dirigidos a nuestra Compañía», se expresaba así: «Si bien no soy yo quien para hablar en nombre de mis hermanos, no dudo en afirmar que la actitud de ellos hoy en día está perfectamente de acuerdo con los principios que nos han señalado constantemente nuestros padres». Tal vez se contenga en estas palabras una alusión al decreto de la Congregación General XXIII celebrada el mismo año en el que la Compañía expresó su adhesión completa a las enseñanzas y directivas contenidas en el Syllabus de Pío IX.

«Resurrección del catolicismo liberal»

En lo que acabamos de exponer, se encierra una gran enseñanza para los partidarios del catolicismo liberal; pero desgraciadamente no parecen estos dispuestos a sacar de ella el fruto conveniente.

Hemos visto por una parte a este sistema constantemente adolecer de la más vergonzosa debilidad, sin que hayan sido parte para sacarlo de semejante situación, ni los talentos, ni las excelentes intenciones de algunos de los que se han esforzado a poner en práctica esta funesta teoría. Hemos visto también, que lejos de salvar a Francia, ese malhadado sistema ha alejado de esta nación el remedio que la Providencia deparaba a sus males. Por otra parte, el liberalismo hace cuanto puede por desvanecer la ilusión que los católico-liberales tienen de irse con los partidarios de este sistema, mostrando bien a las claras el odio irreconciliable que le anima en contra de la verdad.

Esto no obstante, los católico-liberales se obstinan en conseguir esta alianza. Parece, pues, evidente, que ahora menos que nunca debería ocurrirse el intentarla, que es por otra parte buscar paces entre la verdad y el error. Vemos, sin embargo, señales muy evidentes por desgracia de que este partido católico liberal a quien había humillado tanto Pío IX, vuelve otra vez a levantar la cabeza en casi todos los países del mundo católico. Presentaremos, en efecto, de nuevo el catolicismo liberal como el único partido capaz de salvar a la Iglesia, reconciliándola con la sociedad moderna; pretende de nuevo lo que ya creíamos debía haber abandonado definitivamente, y lo pretende con presunción mayor cada vez, a medida que sufre nuevos reveses, y cada vez presenta orgulloso los mismos sofismas que ha visto incontrastablemente refutados.

Pero como le es imposible prescindir por completo

de las declaraciones de la Santa Sede, el catolicismo liberal trata de desvanecer el estigma que estas declaraciones han impreso en él, diciendo que León XIII, con no haber juzgado oportuno renovar expresamente estas declaraciones, opone su silencio a las palabras de Pío IX: y distinguiendo en el mismo Pío IX dos épocas o dos hombres, el Pío IX de los primeros tiempos, que participaba de las aspiraciones liberales, y el Pío IX ya anciano, cuyo disgusto y abatimiento produjeron el *Syllabus*. Fundado en semejante especiosa distinción, se ha creído el liberalismo católico autorizado para intentar de nuevo la reconciliación entre la Iglesia y la civilización moderna, cosa imposible según había declarado el mismo *Syllabus*; y redoblando sus esfuerzos para conseguir su objeto, reincide en el pernicioso sistema en sostener que, no es la autoridad de la Santa Sede quien condena sus proposiciones, sino simplemente la palabra de un Pontífice, el cual renunció a su propio criterio sobre este punto para seguir los ciegos consejos de las personas que le rodeaban. Añaden los partidarios del catolicismo liberal que los verdaderos enemigos de la Iglesia son, en la actualidad, aquellos que, mostrando una exagerada fidelidad hacia Pío IX, se obstinan en seguir una conducta tácitamente desaprobada, según dicen, por el Papa León XIII.

De aquí que toda nuestra adhesión al pontificado, por la cual estamos obligados a condenar al catolicismo liberal debería inducirnos, según éste, a reconocerle como la única salvación de la sociedad cristiana, y que lo que únicamente debemos conservar de las enseñanzas de Pío IX, es que en teoría y en el orden de las ideas, el error no tiene los mismos derechos y prerrogativas que la verdad; pero como no hay ninguna señal cierta para distinguirla del error, la verdad no puede reivindicar en el orden social la superioridad que metafísicamente le pertenece, por cuya razón, aun después de haberse encarnado en la persona de Jesucristo, debe contentarse, así en lo porvenir como en el tiempo presente, con ser considerada del mismo modo que el error, y tener ambos los mismos honores, derechos y prerrogativas.

Tal es la actitud que en los diversos países católicos ha tomado el catolicismo liberal, actitud que en todas partes se presenta con igual franqueza y claridad. En Roma, verbigracia, este partido no podrá expresarse con la sinceridad que en otras partes. No hace mucho tiempo ha visto en aquella ciudad desaparecer a uno de sus órganos, sin duda por haberse clareado demasiado: de suerte que, en vez de la *aurora* que se prometía, apenas hubo un débil crepúsculo. Estamos bien seguros de que en adelante será más prudente: mas no por esto perderá su actividad, ni omitirá esfuerzo alguno a fin de influir

en el centro del Catolicismo, y de adquirir en él un nuevo órgano. Estemos, pues, sobre aviso, y no miremos a todo lo que procede de Roma como la expresión fiel de los pensamientos del Papa, éste tiene sus órganos oficiales, como son las Congregaciones y las nunciaturas, y cuando considera oportuno comunicar a los periódicos alguna cosa, lo hace de tal manera, que no haya lugar a duda respecto del origen. Pero fuera de los casos en que el Papa se sirve de los periódicos, ordinariamente por conducto del *Osservatore Romano*, ninguno de ellos tiene derecho a mostrarse como intérprete oficial ni oficioso del Vaticano.

En Francia tiene este partido más libertad que en Roma, no sólo para escribir en los periódicos, sino aun para hablar desde la cátedra del Espíritu Santo, la cual ha sido en estos últimos tiempos teatro de extrañas exhibiciones. ¿No hemos visto, por ventura, a este partido convertir una solemne función religiosa... en manifestación de catolicismo liberal, tal como no se ha visto otra ninguna desde el Congreso de Malinas? En esta ocasión un orador del Clero secular de París se ha valido de la ocasión... para hacer el panegírico del liberalismo. Valiéndose de la distinción que acabamos de hacer, entre los derechos del error y los de la verdad en abstracto, el orador encontró el medio de preconizar como salvación de la Iglesia y de la sociedad las doctrinas que Gregorio XVI, y Pío IX después, han condenado como el azote más terrible que aflige a la sociedad y a la Iglesia.

Cuando Gregorio XVI calificaba estas doctrinas de *delirio absurdo*, y las comparaba con los pozos fétidos que exhalan las emanaciones que oscurecen el aire e infestan la tierra, no hablaba ciertamente de cosas abstractas, sino de la libertad ilimitada de conciencia, tal como se ve preconizada y practicada por el moderno liberalismo. Del mismo modo, el Papa Pío IX no se refería a especulaciones abstractas, sino a esta misma libertad, cuando condenó la proposición 79 del *Syllabus*, declarando que dicha libertad conduce necesariamente a la corrupción de costumbres y a la peste del indiferentismo.

En esta libertad, no obstante, quiere este orador que veamos, *no sólo en la actualidad, sino también en lo porvenir, la más segura garantía de la libertad de la Iglesia*. Así, pues, a los ojos del Creador, la libertad de conciencia tan severamente condenada por los Pontífices, no debe ser tenida por un *azote temible ni por una herejía maldita*, sino más bien por una consecuencia natural de los principios evangélicos.

Esta libertad *de todos los partidos*, que en realidad no es otra cosa que la libertad de todos los errores, como arriba hemos dicho, inspiró al orador el siguiente

caluroso párrafo: «Mostrémonos, señores, campeones sinceros de la causa de la libertad, pues va en ello la salvación de Francia, y aun la salvación de la Iglesia. Si no mantenemos enhiesta la única bandera en cuyos anchos pliegues pueden abrigarse todos los partidos» (léase todos los errores), «que será de la hija primogénita de la Iglesia? ¿qué será de la Iglesia misma, si no tuviera promesas de vida eterna?». El orador promete permanecer siempre fiel «a la esperanza, qué en esta segunda mitad del siglo XIX llegará a realizarse la concordia entre la Iglesia y la sociedad moderna, entre la Iglesia y la civilización: esperanza que hizo latir por espacio de mucho tiempo al bondadoso corazón de Pío IX, y que ahora también hice latir al corazón de León XIII.

En los demás países católicos vemos del mismo modo al liberalismo moverse con la misma actividad que en Francia, por más que esta agitación tome formas diversas, según las circunstancias de tiempos y lugares. En todas partes tienden a aminorar los derechos de Jesucristo y de la Iglesia comparados con los derechos de la sociedad civil: es más o menos explícito en erigir mayores o menores mutilaciones de estos sacrosantos derechos, según que se ven más o menos reconocidos en las diferentes naciones. En el Canadá, por ejemplo, se esfuerza a prohibir a los ministros de la Iglesia que

dirijan a los católicos en orden a sus derechos civiles. En *España se empeña en admitir con igual título en la UNION CATOLICA a los defensores de los derechos de la Iglesia y a los miembros de los partidos que menosprecian estos sacrosantos derechos.* En Italia estrechará a los católicos para que contra la voluntad del Papa vayan a las urnas políticas cuando en verdad no pueden entrar en el Parlamento si no es sancionando sacrílegamente las sacrílegas usurpaciones de la revolución.

En todas partes la misma tendencia a pactar con el error triunfante, so color de afianzar los derechos de la verdad. En todas partes se renueva hoy, y cierto con más furor que nunca, contra los católicos esta antigua acusación, que aunque más tímidamente, se les dirigía también durante el reinado de Pío IX, a saber, que con sus imprudentes exageraciones comprometen los intereses de la causa católica. Ahora además se les dirige una injuria que en tiempo de Pío IX no hubiéramos podido imaginar siquiera; pues ¡cosa verdaderamente extraña!, a los mismos a quien entonces se mordía, diciéndose de ellos que exageraban la obediencia debida al Papa, a esos mismos se les echa hoy en cara que no guardan la consideración debida a los sentimientos que falsamente atribuyen los liberales al Papa mismo.

«Carta al Conde de Canga-Argüelles»

Señor Conde:

Para justificar el artículo por cuyo motivo me ha hecho el honor de escribirme, basta con invitaros a releerlo con sangre fría: Usted se convencerá sin esfuerzo alguno que ningún procedimiento legítimo de interpretación autoriza el sentido que le daís. Yo no he dicho, ni he insinuado de ninguna manera que la *Unión Católica* de España profesa los errores del catolicismo liberal. Yo no he escrito una sola palabra de la que pueda permitirse el inferir que censura en sí misma esta asociación que tiene por promotores a los señores Obispos, que el Soberano Pontífice ha alentado y de la que yo mismo he dado justos elogios. Lo que yo he dicho es que: en esta Unión, que no deberá admitir en su seno más que católicos intransigentes sobre los principios, el catolicismo liberal *se esfuerza en hacer penetrar miembros de los partidos que pisotean los derechos de la Iglesia.* Es imposible, me parece, distinguir mejor de lo que he hecho en esta frase el catolicismo liberal de la *Unión Católica* el primero es el seductor, en tanto que

la segunda corre el riesgo de ser la víctima. Es por este motivo, aunque sin razón alguna, que para rechazar esta afirmación, me cita Usted los sabios reglamentos dados a la Unión Católica por sus fundadores. Usted muestra por ellos muy bien las razones por las que la *Unión Católica* debe ser merecedora de la protección del episcopado y los elogios del Soberano Pontífice. Pero Usted no prueba de ningún modo que el liberalismo católico no *se esfuerce* en hacerla desviar de esta línea recta. He aquí todo lo que he afirmado.

¿No podré decir aún algo más sin apartarme de la verdad? Cuento con vuestra buena fe, Señor Conde, para exponer esta cuestión. ¿Puede Usted afirmar, en conciencia, que la *Unión Católica* ha sido perfectamente fiel a su programa; que ha realizado las miras y esperanzas de su eminentísimo fundador, que ha excluido inexorablemente a todos los hombres que habían transigido públicamente en los derechos de la Iglesia; que no ha sufrido y sufre todavía influencias contra las cuales algunos de sus miembros más devotos se han creído en

la obligación de protestar; que en toda circunstancia su acción se ha realizado siempre en el sentido más favorable a la causa católica: y que nunca ha sacrificado los intereses de esta santa causa por temor de favorecer un partido político? Si aquellos que ejercen en el seno de la *Unión* una influencia preponderante hubieran actuado de esta suerte, es sobre ellos sobre quienes caería con todo su peso el reproche de subordinar la Religión a la política. En cuanto a mí, yo no he dicho, ni escrito jamás una palabra que os autorice a atribuirme este error. No ceso, por el contrario, de combatirlo desde que tengo el honor de mantener una pluma. Pero, al mismo tiempo, me creo obligado a combatir otro error, no menos grave y mucho más extendido entre los católicos franceses y españoles, incluso los más piadosos: es el error de los que, limitando su ortodoxia y su piedad a las cosas de orden puramente individual, abandonan los derechos de Jesucristo y de su Iglesia relativos al orden social y político. Puesto que vos sois verdaderamente católico, Señor Conde, puesto que os gloriáis de admitir sin restricción y sin reserva el *Syllabus* que condena este error, vos debéis responder tan enérgicamente como yo a la introducción de los que lo profesan o lo favorecen en las filas de la *Unión Católica*. No he pedido otra cosa; debemos pues estar perfectamente de acuerdo. Los partidos que yo rechazo de la *Unión Católica* no son aquellos que están divididos sobre una simple cuestión política. Vos conocéis tan bien como yo cuál es el programa de estos partidos y en qué sentido se dicen liberales. Su liberalismo no consiste en defender las libertades civiles contra el despotismo del Estado, puesto que, por el contrario, se ponen de acuerdo para sacrificar estas libertades. Ellos se dicen liberales en lo que reivindican con mayor o menor lógica y franqueza: la independencia de la sociedad humana respecto a la autoridad divina. A menos de cerrar los ojos por propio capricho, es necesario reconocer que nos encontramos en presencia de una inmensa conspiración que tiende a destruir la soberanía social de Jesucristo; y que los partidos de los que hablamos prestan todos, aunque en diferente medida, su concurso al éxito de esta conspiración. Un católico no puede, pues, sin traicionar su conciencia, enfeudarse a ninguno de estos partidos. Hará bien en protestar contra sus tendencias; si él se entrega a ellos, coopera a su obra perversa y no puede pretender permanecer como servidor de Jesucristo.

Estas cuestiones me parecen tan claras, Señor Conde, que me resulta imposible comprender que puedan escapar a vuestra perspicacia y que la rectitud de vuestro corazón no las muestre a vuestra inteligencia. Conozco bastante España para saber que existe una multitud de católicos para los que la cuestión de dinastía es

muy secundaria y que no están ligados al partido tradicionalista, que como partido es, de hecho, el único que defiende los principios de la política cristiana. Acusar a estos hombres de comprometer los intereses de la Religión y subordinados a los de la política es una calumnia indigna. Su culpa, por el contrario, a los ojos de sus acusadores, es mantener muy enérgicamente, contra los consejos interesados de la política, la inflexibilidad de los principios religiosos. Lejos de ser opuestos a la Unión Católica, quieren la única Unión Católica que les parece posible. En su consideración, esta otra Unión Católica, que se compondría de hombres pertenecientes a los partidos hostiles a la unidad católica sería una absurda quimera si no fuera la más grande ocasión de todas las decepciones, no podría más que desembocar en destruir la verdadera unión y favorecer el triunfo de la conspiración anticristiana.

Os confieso, Señor Conde, que me cuesta trabajo explicarme vuestra animosidad contra los católicos que piensan de esta manera. Menos aún comprendo los reproches dirigidos a nuestra Compañía. Si bien yo no soy quién para hablar en nombre de mis hermanos, no dudo en afirmar que la actitud de ellos hoy en día está perfectamente de acuerdo con los principios que nos han señalado constantemente nuestros padres. Nosotros no somos hombres políticos; pero como cristianos y como religiosos nos creemos obligados a sostener en su integridad los derechos de Jesucristo y de su Iglesia, y permanecer unidos a aquellos que hacen profesión de defenderlos, sin excluir, no obstante, de nuestra caridad aquellos que tienen la desgracia de desconocerlos. Si, como lo afirmáis, en algunos se mezclan intereses a la devoción que profesan por la Religión, no dejamos de sentirlo, pero nos guardaremos muy mucho de hacer recaer sobre la misma causa errores puramente personales de sus defensores. Sin recurrir al derecho de tener nuestra opinión sobre las cuestiones políticas y, más o menos sujetas a controversia nos gloriamos de no tener más bandera que la de Jesucristo. Es él quien es nuestro Rey, y a nuestros ojos todas las legitimidades derivan de la suya. Nuestra suprema ambición es ver a todos los servidores sinceros de este divino Rey olvidar todas las pasiones de partido y todas las animosidades personales, y unirse en un común esfuerzo para rechazar el asalto de la liga anticristiana.

Me gusta creer, Señor Conde, que este deseo es también el vuestro, y que satisfecho por mis francas explicaciones, no estaréis solamente de acuerdo conmigo en cuanto a la meta a perseguir, sino también sobre los medios para alcanzarla.

Rogándole acepte la confianza de mi religiosa devoción.

ROUSSEAU, EL TOLERANTE

Javier Barraicoa

Rousseau es, desgraciadamente, un mito de la modernidad. Un referente para buena parte de los valores que ha desplegado un mundo profundamente anticristiano. Mientras que las cabezas rodaban en la Francia revolucionaria, su pensamiento era recordado por los verdugos; rara era la vez que los discursos de la Asamblea francesa no contenían alguna frase entresacada del pensador francés, antes de promulgar una ley dictatorial para los ciudadanos. Rousseau, sin embargo, será uno de los teóricos de la tolerancia tal y como la quiere entender el mundo moderno. Una tolerancia que es definida y pensada en como argumento y oposición radical a la Religión católica. La tolerancia moderna, tal y como la pensaba Rousseau, será un instrumento dialéctico para negar la trascendencia de la fe revelada y los dogmas; un instrumento para negar la presencia visible de la Iglesia en el mundo.

Su pensar al respecto queda esencialmente reflejado en dos obras a cual más renombrada. Por un lado el *Emilio*, por otro el tristemente famoso *Contrato social*, base y fundamento del moderno contractualismo democrático. En sendas obras nos será presentada una personal interpretación de la religión, tanto en el orden individual, como en el orden social. De estas interpretaciones se desprenderá el famoso concepto de tolerancia.

Entre los capítulos de el *Emilio* encontramos la «Profesión de fe del Vicario Saboyano». Es un discurso profundamente teísta que pretende poner las bases de una educación religiosa para el niño. Se trataría, en palabras de Rousseau, de educar en la religión natural. Un «talante tolerante» se respira en el inicio del texto: «Tened siempre en cuenta que no trato de convencer con mis apreciaciones, sino de exponer». Sin embargo, su religión será una apología de la religión relegada a la conciencia interior. Es una religiosidad sin manifestaciones sociales y visibles, sin dogmas ni normas, sin sacramentos ni reconciliación con Dios, en definitiva, una religión sin Iglesia. Partiendo de esta premisa, la conciencia se transformará en el único referente del bien y del mal: «todo lo que siento que es bueno, lo es; todo lo que siento es malo, es malo». Bajo escusa de hallar una religión pura, no contaminada de miserias humanas, defenderá Rousseau una religión descargada de un aparato filosófico, una religión del sentimiento, sin juicios ni prejuicios, donde todo sentir debe ser respetado

por sí mismo como bueno. Donde Dios sea adorado desde la conciencia «en espíritu y verdad».

Este lenguaje espiritualista, aparentemente tolerante respecto a la religiosidad y propio de los defensores modernos de la tolerancia, se tronca en un ataque frontal a la religión revelada y a cualquier manifestación visible de la religiosidad: «es una loca vanidad imaginarse que Dios tenga el menor interés en la forma del atavío del sacerdote, en el orden de las palabras que pronuncia, en los ademanes que hace en el altar, y en todas las genuflexiones». Dios, para Rousseau, no se preocupa de aquello que sería propio de la Iglesia y por lo cual la reconocemos. De hecho, toda creencia religiosa manifestada de forma visible no tendría, para el autor francés, otra importancia que lo puramente accidental. Es notorio señalar que cuando en el *Emilio* trata sobre las preferencias religiosas en las mujeres, lo que menos le importa es considerar si una religión o creencia es verdadera o falsa, sino que hay que estimar si se adapta a determinadas relaciones sociales: «Toda muchacha debe tener la religión de su madre, y toda casada la de su marido. Aun cuando esta religión fuera falsa, la docilidad que sujeta a la madre y a la hija al orden de la naturaleza borra para con Dios el pecado del error».

La polémica sobre la falsedad o no de una religión se hace prácticamente imposible, pues la única religión verdadera es la del sentimiento y la de la conciencia, la cual excluye toda formulación dogmática. Así, recomienda a sus lectores: «Desechad, pues, todos esos misteriosos dogmas que para nosotros sólo son palabras sin ideas, todas esas doctrinas estafalarias, cuyo vano estudio suple las virtudes de los que a ellas se entregan y sirven para convertirlos más en locos que en hombres buenos». La tolerancia, establecida como una negación de todo dogma, sería la condición *sine qua non* para establecer la religión del sentimiento: «Esta es la verdadera religión, y la única que no es capaz del abuso de impiedad ni de fanatismo».

Hasta aquí Rousseau no dejaría de ser un ilustrado más, y sus escritos no hubieran tenido otra trascendencia que las tonterías que relataron otros contemporáneos. Sin embargo, encontraremos en el último capítulo del *Contrato social* un planteamiento sobre la tolerancia más complejo y trascendente. Se trata del libro IV,

capítulo VIII, dedicado a la religión civil. Mientras que en el *Emilio* se describía una religión del hombre, en el *Contrato social* se tratará de fundamentar una religión del ciudadano; una religión instituida por el propio Estado. El análisis de Rousseau consiste en afirmar que la religión cristiana introdujo la división entre el poder espiritual y temporal, lo cual llevó a tensiones inexistentes hasta entonces; en sociedades que habían identificado el poder temporal con el espiritual. Esta novedad del cristianismo sería para Rousseau especialmente perjudicial para las sociedades. El poder político no puede acabar de constituirse mientras exista un resquicio de poder espiritual que reclame sus propia esfera. Bajo las categorías roussonianas, la religión cristiana ha sido más perjudicial que útil para la constitución del Estado. Rousseau se refiere explícitamente al catolicismo romano, como tipo de religión que pretendiendo mantener esta distinción y equilibrio entre lo espiritual y lo material atentaría contra la posibilidad de establecer el famoso contrato (que presupone una concentración de todo el poder social en la voluntad general). La religión católica, por tanto: «es tan evidentemente mala, que es perder el tiempo distraerse en demostrarlo».

Lo ideal para Rousseau, poniendo como modelo el *Leviathan* de Hobbes, sería que un Estado asumiera los dos poderes, el temporal y el espiritual. En este tipo de Estado, que coincidiría con el Estado moderno, el cristianismo debe ser tenido como una religión puramente espiritual, una religión del Evangelio pero sin sacerdotes, ni jerarquía, ni normas... El Estado podrá establecer entonces una religión civil, la cual deberá ser aceptada por todos los ciudadanos. La religión civil ha de tener unos dogmas positivos sencillos y sin explicaciones ni comentarios y debe excluir la intolerancia. Estos dogmas civiles, entre los que se incluye la tolerancia, deberán ser aceptados por todos, de tal forma —relata en el *Contrato*— que si «alguno se conduce como si no los creyese, sea condenado a muerte». ¡Pena de muerte para los intolerantes!, proclama el Estado moderno. Pero este nuevo dogma no es más que la condición de posibilidad para que el despotismo de la voluntad general se pueda imponer sobre las voluntades particulares.

Toda intolerancia teológica (para Rousseau, toda creencia dogmática) implicaría una intolerancia civil. Por eso el poder político absoluto —fruto de la voluntad general— que pretende seguir siéndolo, debe impedir la intolerancia. No por motivos morales, no por motivos ecuménicos, sino por motivos políticos. Esto es, como una forma de mantener el poder sobre todos los ámbitos de la vida social, sin fisuras de ningún tipo; para que el poder espiritual no reclame sus fines tras-

cedentes por encima de los del propio Estado. La lógica de Rousseau será aplastante: en una sociedad moderna y plural, donde ya no existen las religiones de Estado «se deben tolerar todas aquellas (religiones) que toleran a las otras, mientras sus dogmas no tengan nada contrario a los deberes del ciudadano. Pero cualquiera que se atreva a decir que fuera de la Iglesia no hay salvación, debe ser echado del Estado».

Rousseau acaba su *Contrato social*, proponiendo que el Estado moderno debe tolerar todas aquellas religio-



Rousseau

nes en la medida que aceptan su falsedad, excepto la que se considere a sí misma como verdadera y salvífica. La tolerancia, promocionada desde el Estado, sólo se aplicará presuponiendo que todas las religiones son falsas, con la verdadera se habrá de ser intolerante y sus miembros expulsados del Estado. Por desgracia, hemos podido comprobar como estos párrafos del *Contrato social* se han hecho realidad con demasiada frecuencia.

Tolerancia católica y tolerancia volteriana

Luis Petit Gralla

Leon XIII, en la encíclica *Libertas* recogía lo que santo Tomás y san Agustín ya habían señalado como lugar justo de la tolerancia: «La Iglesia, sin conceder el menor derecho sino sólo a lo verdadero y honesto, no rehuye que la autoridad pública tolere algunas cosas ajenas a la verdad y a la justicia, a fin de evitar un mal mayor o adquirir un mayor bien. Dios mismo, en su providencia, aun siendo infinitamente bueno y todopoderoso, permite, sin embargo, la existencia de algunos males en el mundo, en parte para que no se impidan mayores bienes y en parte para que no se sigan mayores males. Justo es imitar en el gobierno político al que gobierna el mundo».¹ Como puede verse, el fundamento de la tolerancia no está propiamente en lo tolerado, en tanto que es algo falso o malo, sino en el mayor mal o menor bien que se seguiría en el caso de que se pretendiese reprimirlo.

Para Voltaire, en cambio, la tolerancia es un valor universal y absoluto, según el cual se deben respetar todas las opiniones por erróneas que sean porque no hay ninguna verdad. La base en que se apoya para abogar por una tolerancia total es el escepticismo. En el *Diccionario filosófico*, en la voz *Alma* escribe: «¡Oh, hombre! Dios te ha dado el intelecto para que puedas comprender bien, y no para penetrar en la esencia de las cosas que él ha creado».² Y, todavía es mucho más escéptico acerca de las verdades de la Metafísica: «Debemos escribir, al final de casi todos los capítulos de la Metafísica, las dos letras que usaban los jueces romanos cuando no comprendían una causa: N.L., *non liquet*, no está claro».³ Esta incapacidad humana para conocer las verdades no puramente matemáticas llevaría consigo un inevitable pluralismo acerca de todas las cuestiones de tipo filosófico-teológico. De ahí que Voltaire concluya: «Euclides consiguió persuadir fácilmente a todos los hombres de las verdades de la geometría: ¿por qué? Porque no hay ninguna que no sea un corolario evidente de este pequeño axioma: dos y dos son cuatro. No sucede lo mismo con la mezcla de la metafísica

y de la teología».⁴ La consecuencia parece imponerse: como nadie podría pretender razonadamente poseer la verdad, la tolerancia resulta una necesidad.

Esta visión de la tolerancia basándose en la imposibilidad de conocer la verdad es originariamente diversa de la doctrina católica: La Iglesia manifiesta que no se deben dar, como sería el caso de Voltaire, los mismos derechos a la verdad que al error, y que éste debe tolerarse sólo si de no hacerlo se origina un mayor mal o se evita un mayor bien. Así pues, la tolerancia católica es sólo en orden al bien común. Pío XII en su discurso *Ci riesce* afirma: «Aquello que no responde a la verdad y a la norma moral, no posee objetivamente ningún derecho a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción».⁵ Ni pueden argüirse razones fundadas en la caridad cristiana para tolerar el mal, pues la caridad no nos ha de impulsar al indiferentismo sino al celo por la salvación. San Pío X en *Notre charge apostolique* recuerda: «La doctrina católica nos enseña que el primer deber de la caridad no está en la tolerancia de las opiniones erróneas por muy sinceras que sean, ni en la indiferencia teórica o práctica ante el error o el vicio en que vemos caídos a nuestros hermanos, sino en el celo por su mejoramiento intelectual y moral no menos que en el celo por su bienestar material».⁶

Vistas las enormes diferencias que entraña la tolerancia de Voltaire respecto a la de la Iglesia, es momento de advertir la distinta conclusión de ambas doctrinas. No es de extrañar que el de Ferney incitara en nombre de su tolerancia a la persecución de los católicos porque la tolerancia volteriana sólo tiene un límite, la intolerancia que, según su filosofía política, viene representada precisamente por la Iglesia católica.

Los hechos acaecidos en la Francia revolucionaria daban cuenta exacta del concepto práctico de tolerancia religiosa. El 13 de abril de 1790, la Asamblea Nacional rechazó el catolicismo como religión nacional y el 12 de julio se decretó la expropiación de los bienes

1. Leon XIII, enc. *Libertas*, 20-VI-1888.

2. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, París, Garnier Frères, 1967, art. *Âme*, p. 14.

3. *Ibidem*, art. *Bien*, ed. cit., p. 60.

4. Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Crítica 1976, p. 115.

5. Pío XII, *Ci riesce*, 6-XII-1953: AAS 45 (1953), p. 799.

6. S. Pío X, *Notre charge apostolique*, 25-VIII-1910: AAS 2 (1910), pp.621-622.

eclesiásticos. El 27 de noviembre se exigió a todos los dignatarios eclesiásticos jurar acatamiento a la nueva ordenación legal del clero y los religiosos y sacerdotes «refractarios» fueron deportados o guillotinado. Toda una región muy católica y opuesta a los desmanes antirreligiosos de la Convención, la Vendée, fue arrasada. En agosto de 1793 la Convención de París expidió un decreto que disponía que el Ministerio de la Guerra enviase materiales inflamables de todo tipo con el fin de incendiar bosques, cultivos, pastos y todo aquello que pudiera arder en la comarca. «Tenemos que con-

lución que asombra a Europa es, sin duda, Voltaire. Él no ha visto todo lo que ha hecho, pero ha hecho todo lo que nosotros vemos. Es él quien ha abatido la primera y más formidable barrera del despotismo».

Voltaire fue, pues, uno de los pilares intelectuales en los que se basó la terrible persecución religiosa que tuvo lugar durante la Revolución francesa. Y él basó su anticatolicismo y anticlericalismo en este término: la tolerancia.

Son constantes los puntos del *Tratado sobre la tolerancia*, publicado en 1763, donde se defienden actitudes totalmente persecutorias contra la fe católica. Por ejemplo, se defienden las persecuciones de los romanos contra los cristianos, mientras, por otra parte, se pone en entredicho la veracidad de estas persecuciones (no hay que olvidar que la falacia histórica es una artimaña hábilmente utilizada por Voltaire a lo largo de todos sus escritos).

Justifica la persecución de la siguiente forma teórica: «Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres, es necesario que esos errores no sean crímenes; lo son cuando turban la sociedad; la turban cuando inspiran fanatismo; luego, es preciso que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia».⁷ Cuando Voltaire habla de fanatismo, al igual que cuando habla de superstición, se refiere siempre al catolicismo. En consecuencia, **todo es tolerable menos la religión católica**, porque turba la sociedad con su fanatismo al manifestarse poseedora de la verdad revelada.

Las siguientes líneas de la *Libertas* de León XIII describen con exactitud la actitud que suele acompañar a estos planteamientos: «Pero en medio de tanta ostentación de tolerancia, es una frecuente realidad que son duros contra todo lo que es católico y rehúsan a cada paso toda libertad a la Iglesia quienes con tanta profusión conceden ilimitada libertad a los demás».⁸

Lamentablemente, la visión de Voltaire sobre la tolerancia, quitándole —es de creer— su explícito anticatolicismo, es sostenida hoy por muchos cristianos, embaucados por el liberalismo, que hacen uso de la tolerancia como valor absoluto y derecho de los individuos, heredando sin proponérselo, no la forma, pero sí el fondo de los planteamientos volterianos. Y no caen en la cuenta de su error ni siquiera cuando comprueban la persecución que se hace a la Iglesia en nombre de esta supuesta tolerancia.

7. Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, ed. cit. p. 103.

8. León XIII, enc. *Libertas*, 20-VI-1888.



Voltaire

vertir la Vendée en un cementerio nacional», exclamaba el general Turreau, uno de los principales responsables de la matanza. Y todo ello, lo que es más notable todavía, se hacía bajo la bandera de la tolerancia de la que Voltaire, junto con J.-J. Rousseau, había sido adalid. En plena euforia revolucionaria, el periódico *Mercure de France* aseguraba: «El primer autor de esta gran revo-

Tolerancia en la Inglaterra parlamentaria de los siglos XVI-XVIII

Teresa Manresa Lamarca

El protestantismo, según es creído, «emancipó» la conciencia oprimida hasta entonces e hizo nacer la idea y la práctica de la tolerancia en las sociedades y en los estados. Esta idea tan extendida, por la que se calumnia al catolicismo como «opresora de la razón y la conciencia humana bajo un despotismo teocrático»,¹ sirve para contraponerlo al protestantismo, como causante del nacimiento de esta idea y práctica de la tolerancia de que hablábamos. Nada más falso.

El servilismo en que cae el poder espiritual respecto al civil debido a aquella mezcla y confusión de lo estatal y lo religioso al que Cromwell dio forma definitiva con la llamada forma democrática y que preanunciaba la llegada de *whigs* y *tories* al palenque parlamentario, y la implantación de las modernas «libertades», es fruto del fanatismo de origen calvinista que imperó en estos siglos en Inglaterra. El protestantismo no sólo no fue tolerante con los católicos, sino que los oprimió en su religión y en sus derechos civiles. Esto es lo que se desprende de algunos ejemplos entresacados de la historia de los primeros pasos de la monarquía inglesa separada de la cátedra de Roma y su progresivo «reformamiento» que da lugar a la revolución y que marcará definitivamente la historia de la isla bretona.

Al tiempo que Jacobo I imponía el juramento de fidelidad a sus súbditos y planteaba por tercera vez, después de Enrique VIII e Isabel, la cuestión del derecho divino de los reyes, se originará para la posteridad «una magnífica lección de teología y una brillantísima exposición de los principios básicos en que se fundan las soberanías temporales»² modernas y las consecuencias a que puede llegar su despotismo, ya sea en forma de monarquía absoluta, ya sea en su posición más revolucionaria y contraria a las prerrogativas reales. Es decir, una vez ingresada Inglaterra en las vías de la Reforma, a raíz de la fanática intransigencia tradicional y dogmática de Calvino y su escuela, y en nombre del libre examen, de la «libertad» de todo tipo, se acabó en una li-

ciencia absurda, y en el escepticismo religioso más radical en sólo tres siglos.

Sí, así fue. Y todo empezó en Inglaterra debido a un cisma producido por el capricho de un rey, pero, al fin, mero cisma. Fue por influencia del protestantismo que, con la excomunión de Isabel por el santo papa Pío V en 1570, comenzaron las cruentas persecuciones.

He aquí que, sin necesidad de entrar en un estudio serio y profundo, puede llegar uno a darse cuenta de cuán falseada puede llegar a ser la historia. Y así lo definió León XIII en la encíclica *Libertas*, enseñando contra toda corriente que «en medio de tanta ostentación de tolerancia son con frecuencia estrictos y duros contra todo lo que es católico, y los que dan con profusión libertad a todos, rehúsan a cada paso dejar en libertad a la Iglesia».

Así mismo ocurrió en Inglaterra en este periodo en el que intentamos introducirnos. En 1673 el Parlamento promulgó el Bill de Test (ley de prueba) que obligaba a los funcionarios públicos a prestar juramento a la fe anglicana y probar que cumplían los ritos establecidos por la religión del Estado. La revolución inglesa tuvo también un aspecto trascendental de lucha religiosa. Cromwell supo encauzarla y darle la victoria. Proclamó la libertad de conciencia en lógica natural con las ideas que sostenía, de no sopotar en materia de fe imposiciones: no se necesitaba mediación alguna de iglesia ni de sacerdotes, se tenía ya inspiración directa. Desde entonces el catolicismo fue para los ingleses motivo de terror y de odio, el enemigo nacional. Esta fanática intransigencia cedía ante un espíritu de transigencia para con toda clase de sectas heréticas: en el seno de la facción de los independientes llegaron a contarse afiliados a 246 sectas distintas. ¡El hecho es de interés supremo!, como reflexionaba mi abuelo en estas páginas hace algunos años y hoy nos hace reflexionar a nosotros en este año de la tolerancia.³

La ambigua política de Jacobo II respecto a los católicos anulando la aplicación del Bill de Test provocó revueltas populares de todo tipo de protestantes cuyo común denominador profundo no era sino el antipapismo.

1. Canals Vidal, Francisco: «La situación de los católicos en Inglaterra a principios del XIX», *Cristiandad*, núms. 36 y 37 [1945], p. 413.

2. López Suñé, María A.: «Tradición cristiana conservada en el anglicanismo», *Cristiandad*, núm. 422 [1966], pp. 80-82.

3. Lamarca, Tomás: «Roma o Ginebra. La evolución del anglicanismo», *Cristiandad*, núms. 36 y 37 [1945], pp. 410-412.

El objeto principal del Bill de exclusión era excluir del trono a todo príncipe católico. No podían transigir en ello y por eso los *whigs* apoyaron y coronaron a Guillermo de Orange. Así como Cromwell puede ser considerado el primer dictador, el primer acto de Guillermo de Orange, calvinista, una vez entronizado rey en 1668, fue suscribir la «Declaración de derechos». ¡Ya puede uno recelar de la palabra derecho y libertad en tal tipo de boca! Y así fue. Príncipe ambicioso y astuto, como había ya promulgado en el edicto de tolerancia, excluyó a los católicos precisamente del derecho concedido a todos los súbditos protestantes de no ser necesario el juramento de fidelidad que impuso Jacobo I. Esta Declaración de derechos será la precedente de las similares que se darán en el siglo XVIII. Se prohibía a los católicos votar en las elecciones parlamentarias, así como ejercer de abogados y procuradores.

En 1700 se les prohibió heredar y testar, pasando los bienes a los parientes protestantes más cercanos. No era más que el recrudecimiento de otras leyes votadas en el Parlamento anteriormente, como la de 1595,



Edificio del Parlamento de Londres

por la que se constreñía a todo el mundo a que asistiesen a los oficios anglicanos, lo que equivalía a obligar a los católicos a apostatar mediante actos externos. En 1593, mediante el «Acta contra los papistas disidentes» determinó que «todo católico mayor de 16 años debía permanecer en el lugar de su domicilio y no ausentarse de él a una distancia superior a cinco millas sin permiso del juez de paz y del obispo».

Se arrebatarían sus bienes a los que lo desobedecieran, a los desterrados por religión y a los seminaristas católicos, a quienes se ponían, a expensas de los propios padres, bajo la custodia y educación de clérigos anglicanos. Se declaró traidor a todo aquel que obedeciese las bulas pontificias, a todo clérigo inglés o misionero y a quien les amparasen de cualquier forma. En la ya citada Bill de Test, el Parlamento, fuertemente anglicano y absolutista, excluía de todo cargo público a todo el mundo, a menos que reconociese la supremacía espiritual del rey, negara la transubstanciación y comulgara según rito anglicano.

He aquí, brevemente expuesta, la situación de Inglaterra en esta época en la que el protestantismo, en su intento por «libertar» a sus iglesias, las «arroja a los pies del César», lugar a donde, en verdad, han ido a parar todas las religiones separadas de la cátedra de san Pedro. Al querer emancipar al poder civil de la autoridad de la Iglesia lo lanza, también, a la perdición, con una lógica implacable.

La conclusión que sacaría de esta rápida visión de dicho momento histórico, limitado aquí a Inglaterra, pero extensible a tantos países, por ejemplo a la vecina Francia, con todo lo que comprende el movimiento galicano y su culminación en la revolución, no es otra idea que la que Balmes nos dejó ya escrita: «[el protestantismo] atacando la potestad espiritual de los papas..., estableciendo la funesta doctrina de que la suprema potestad civil tenía enteramente bajo su dirección todos los asuntos eclesiásticos...» y lleva al totalitarismo.⁴ Y así ocurrió. Al igual que con la Iglesia galicana, la proclamación de las llamadas libertades y de la tolerancia en todo fueron uno de los medios de asegurar su despotismo.

Gracias a Dios, tenemos ejemplos en la Iglesia de hombres que defendieron las verdaderas libertades de Inglaterra y de la Iglesia, santo Tomás Becket, santo Tomás Moro, san Edmundo Campion y sus innumerables compañeros, mártires del cisma y de la Reforma, entre otros. Que ellos nos ayuden a entender que la verdadera tolerancia no está en las «Declaraciones de derechos», mera deformación de la verdadera tolerancia, que no llevan sino a la obscuridad y confusión entre la verdad y el error, lo bueno y lo malo. San Pablo responde a la pregunta que nos propondríamos ahora: ¿y dónde encontramos pues la verdadera tolerancia? El apóstol nos dice que lo seremos «facientes *veritatem* in charitate». Y Verdad sólo hay una.

4. *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Barcelona, 1934, vol. II, p. 198.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA ESPAÑOLA

El artículo 26 de la Constitución de la Segunda República española, aprobado en medio de violentas discusiones, en octubre de 1931, puso en evidencia las intenciones del nuevo régimen respecto a la Iglesia católica. Para desarrollarlo, el 17 de mayo de 1933 las Cortes aprobaron la Ley de Congregaciones religiosas. Esta ley declaraba propiedad pública los templos y monasterios y prohibía la enseñanza religiosa. El 2 de junio, los obispos españoles firmaron en Roma una carta colectiva de protesta y al día siguiente el Papa promulgó la encíclica Dilectissima nobis, contundente condena de aquellas leyes anticristianas.

Artículo 26. Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial.

El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas.

Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero.

Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes.

Las demás Órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustada a las siguientes bases:

1.^a Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado.

2.^a Inscripción de las que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del Ministerio de Justicia.

3.^a Incapacidad de adquirir y conservar, por si o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.

4.^a Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.

5.^a Sumisión a todas las leyes tributarias del país.

6.^a Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación.

Los bienes de las Órdenes religiosas podrán ser nacionalizados.

LEY DE CONFESIONES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS

Art. 3.^o El Estado no tiene religión oficial. Todas las confesiones podrán ejercer libremente el culto dentro de los templos. Para ejercerlo fuera de los mismos se requerirá autorización especial en cada caso.

Art. 11.^o Pertenecen a la propiedad pública nacional los templos de todas clases y sus edificios anexos... La misma condición tendrán los muebles, ornamentos, imágenes, cuadros, vasos, joyas, telas y demás objetos de esta clase instalados en aquellos y destinados expresa y permanentemente al culto católico.

Art. 23. Las órdenes y congregaciones religiosas admitidas en España, conforme al artículo 26 de la Constitución, no podrán ejercer actividad política de ninguna clase.

La infracción de este precepto, en caso de que dicha actividad constituya un peligro para la seguridad del Estado, justificará la clausura por el Gobierno, como medida preventiva, de todos o de algunos de los establecimientos de la sociedad religiosa a que pudiera imputársele. Las Cortes decidirán sobre la clausura definitiva del establecimiento o la disolución del instituto religioso, según los casos.

Art. 30. Las órdenes y congregaciones religiosas no podrán dedicarse al ejercicio de la enseñanza...

Art. 31. El ejercicio de la enseñanza por las órdenes y congregaciones religiosas cesará el 1.^o de octubre próximo para toda clase de enseñanza, excepto la primaria, que terminará el 31 de diciembre inmediato.

De Alfonso el Sabio a la legislación actual

Nos honramos en publicar, reproducida del Full dominical del Arzobispado de Barcelona correspondiente al 7 de mayo del presente, la carta dominical de nuestro Cardenal arzobispo.

Quarta partida.

¶ Lex. III.

Qui in utero matris sunt, si de eorum commodo tractatur, pro patris habentur, secus si de incommodo. Item si ancilla pregnantis post certum tempus mandatur manumitti per dominum, tempore exitu si maliciose dissectur, est statim cum partu libera: & si pragnans damnatur ad supplicium differre donec pariat. h. d.

¶ Ley. III. En que estado e de que condiciones la criatura mientras que sea en el vientre de su madre.

Mientras que estoviere la criatura en el vientre de su madre, toda cosa que se diga, o se diga, a pro della, a provechase ende, bien así como si fuesse nascida, mas lo que fuesse dicho o fecho a daño de su persona, o de sus cosas, no se empeesce. E por ende si el señor de algua sierua preñada mandasse a su heredero, o diessse poder a otro que la afortasse a cierto plazo, si el otro non la fiziesse libre aquel dia que el mando estando esperando maliciofamente nascida, o en ella...

¶ Ipoeras. In unice. ff. de sta. hom. tales. de conie. c. Casta diez. meses secundum med.

¶ a prodell. Adde. l. qui in utero. ff. de statu homi. & si sibi magis expediat inspicere uterum partus quam conceptionis: inspicitur tempus partus. l. nuper. c. sibi. Bald. C. de natu. libe. lo. de Plat. in l. si fenator C. de dignita. lib. 12. & adde. Bal. in §. naturales si de feudo fuerit contra. interdo. &

¶ su marido nascida, solo que do ala fazor filosofho, c. sta en los si su nascimien qes coplida tal criatura de la madre en vno ala si mismo deus se fasta en le to es mas vsa nascencia d. onzeno h de dre. non dei

que pueda convertir en moralmente aceptable la muerte de los niños no nacidos. Pienso que los cristianos hemos de tener el claro convencimiento de que sería un gran daño para la nación, un gran daño para la familia, que, a la vuelta dentro de unos años, haya miles y miles de padres y madres que tengan la conciencia cargada con la muerte de su hijo.

»Cuando un ser es engendrado por los padres, empieza a vivir, aunque de forma elemental, pero claramente como ser humano, en el seno de su madre. La continuidad en el desarrollo de su vida es un derecho que ya tiene él, por tanto, a ser cuidado hasta llegar a nacer. Porque vivir, ya vive, y vive una vida humana.»

Los estudios de los antropólogos modernos ponen en evidencia un hecho que da qué pensar. En las culturas asiáticas y africanas la muerte está presente sin cesar. Piénsese, por ejemplo, en los múltiples crematorios de cadáveres, a vista de todos, a las orillas de los ríos sagrados de la India. Pero se respeta la vida. Las sociedades occidentales, totalmente al contrario: ocultan la muerte, se esfuerzan en hacerla pasar inadvertida, en camuflarla. Se avergüenzan de tener muertos. Los disimulan y hacen desaparecer prontamente. Pero se menosprecia la vida. Hay abortos y eutanasia. Paradoja del hombre científico y técnico que, por una parte hace retroceder a la muerte, pero que, de otra, «legalmente» la provoca como nunca lo hiciera antes.

Para los defensores del aborto, «existen grupos de fanáticos en la sociedad que tienen su cruzada particular en impedir el ejercicio del derecho al aborto en nuestro país». No somos fanáticos, sino enamorados de la vida antes que de la muerte. Pues en extender el dominio de la muerte se esfuerzan los defensores del «derecho» a abortar. Los hay tan fanáticos de la muerte que, no contentos con los miles de muertes por aborto, ya preparan el ambiente para que acepte leyes que «legalicen» la eutanasia y el suicidio.

«El aborto representa un drama —dice el Papa— ante el cual los cristianos han de defender con firmeza el respeto a la vida.»

En pleno invierno de Toledo —23 de noviembre de 1221— nacía un gran rey que se llamaría Alfonso X el Sabio. De las muchas obras escritas o dirigidas por él sobresale el código de *Las Siete Partidas*, con el que se adelantó cinco siglos a su tiempo.

Pues bien, en pleno siglo XIII, en dicho código dice el rey Sabio: «... de mientras que estoviere la criatura en el vientre de su madre, toda cosa que se diga o faga a prodella, aprovéchese ende, bien así como si fuesse nascida; mas lo que fuesse dicho o fecho a daño de su persona, o de sus cosas no le empeesce». Es decir: mientras esté la criatura en el vientre de su madre, hágase cuanto la favorece y evítase cuanto pudiera perjudicarla.

Aunque ciertos sectores insistan en llamarse progresistas, a la luz de la historia, están situados en una auténtica regresión e involución legislativa y moral. *Las Siete Partidas* están a mucha mayor altura en nobleza de contenido que las leyes que el Parlamento español nos ha dado y nos prepara en lo que toca a la vida.

Escribí hace seis años: «No hay ley en el mundo

Ricard-Maria Card. Carles, arzobispo

ABORTO: DE LA TOLERANCIA AL DERECHO A MATAR

Jorge Soley Climent

«Nos encontramos ante una enorme amenaza contra la vida: no sólo la de cada individuo, sino también la de toda la civilización».¹

Palabras de Juan Pablo II que no dejan duda acerca de la gravedad del tema que nos ocupa. Y es precisamente en lo referente al aborto donde se muestra de forma más clara el resultado final de la moderna tolerancia, que debería guiarnos a un paraíso terrenal de paz y armonía y acaba eliminando a los seres humanos no nacidos.

Pero intentemos comprender cómo se ha podido llegar a esta situación límite. En un principio la tolerancia se legitima por respeto a la libertad de cada individuo. El problema original viene de una concepción errónea de la libertad (ya tratada en la encíclica *Veritatis splendor*), por la que ésta se concibe sin límite alguno, autónoma respecto de la Verdad y, por tanto, absoluta. Asistimos, pues, a un proceso por el que «la libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad».² Así se entiende la negación hecha por el discurso tolerante de la posibilidad de juzgar una acción como buena o mala, que nos lleva directamente a «las arenas movedizas de un relativismo absoluto donde todo es pactable, todo es negociable: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida».³ En buena lógica encontramos inmediatamente la negación de todo tipo de autoridad, empezando por la misma sujeción del hombre hacia su Creador y Legislador del Universo, y extendiéndose hasta la ley natural y todo tipo de ley o norma. El único absoluto es la voluntad autónoma ejerciendo su libertad, que de este modo determina el bien y el mal, ya vacíos de todo contenido. Ya nada es bueno o malo en referencia a algo externo, todo es bueno si es querido por la voluntad como manifestación de la libertad del individuo; por el contrario, toda limitación o cortapisa a esta voluntad es tenida por negativa. Así, el mal o daño querido por la propia voluntad ya no puede denominarse de tal forma,

es más bien un derecho al ejercicio de la propia libertad. Por supuesto, todo ejercicio de la libertad entendido de esta forma es un bien, un derecho a ser respetado por una sociedad tolerante. Se transforma así de forma radical lo que se entiende por derecho, que en principio sólo se aplica a un bien y que ahora se aplica a todo deseo de la voluntad. Nace así el legítimo derecho a matar, pues la voluntad de la mujer en su deseo de matar a su hijo debe ser tolerada desde los presupuestos aquí desarrollados. Los atentados contra la vida «tenden a perder, en la conciencia colectiva, el carácter de delito y a asumir paradójicamente el de derecho».⁴ Se niega, por tanto, aquel derecho a la vida en el que «se fundamenta la convivencia humana y la misma comunidad política».⁵

Pero este relativismo absoluto, aplicado hasta sus últimas consecuencias, nos llevaría a un mundo imposible donde los hombres acabarían matando impunemente a todo aquel que se cruzara en su camino. Es evidente la necesidad de algún tipo de límite. La modernidad lo ha encontrado en el mito de la Democracia en el que el Estado dicta lo que se permite y lo que no. El mundo moderno hace caso omiso a las palabras de Juan Pablo II: «la democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un sustitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad».⁶ Poco importa el fundamento o la regla empleada para fijar la moralidad de los actos; la realidad, tal y como la vemos en la actualidad, es que el Estado es el único con potestad para fijar lo que la sociedad debe considerar justo o injusto, bueno o malo, permitido o prohibido.

El Estado democrático, como en otros casos ha ocurrido con diferentes mitos (la raza, la nación, la Revolución...), sin aceptar tampoco ningún tipo de realidad superior a sí mismo, se diviniza, se hace un nuevo dios que legisla sobre la vida de los hombres sin más límite que su propia voluntad. Con un tono claramente panteísta, el Estado moderno proclama su absoluta soberanía, niega a Dios para afirmar, acto seguido, que él mismo es dios. Llegamos hasta el centro del drama vivido

1. Carta a las familias, núm. 21.

2. *Evangelium Vitae*, núm. 19.

3. *Evangelium Vitae*, núm. 20.

4. *Evangelium Vitae*, núm. 11.

5. *Evangelium Vitae*, núm. 2.

6. *Evangelium Vitae*, núm. 70.

por el hombre contemporáneo: el eclipse del sentido de Dios y del hombre».⁷

Este Estado se llamará a sí mismo tolerante, por supuesto, pero bajo ningún concepto tolerará que se pueda negar que el Estado es soberano ilimitado. Se niega, pues, la doctrina tradicional acerca de la justicia de las leyes, por la que «ninguna circunstancia, ninguna finalidad, ninguna ley del mundo podrá jamás hacer lícito un acto que es intrínsecamente ilícito, por ser contrario a la Ley de Dios».⁸ A partir de esta afirmación de autonomía, el Estado se erige como aquella realidad más absoluta e intolerante que pueda ser concebida. Sin más límite que una misteriosa voluntad general, la presión sobre sus ciudadanos será total, absoluta, sin freno alguno. Algunas veces lo hará de forma violenta, otras, más actuales, conquistando los corazones y las conciencias de las gentes, tal y como recomendaba Spinoza, a través de múltiples resortes, entre los que destacan los medios de comunicación y las propias leyes con su innegable carácter pedagógico, «a veces determinante en la promoción de una mentalidad y de unas costumbres»,⁹

consiguiendo finalmente que «opciones, antes consideradas unánimemente como delictivas y rechazadas por el sentido común moral, llegan a ser poco a poco socialmente respetables».¹⁰

Como afirmábamos al principio de este artículo respecto de la tolerancia, «es precisamente la problemática del respeto a la vida la que muestra los equívocos y contradicciones, con sus terribles resultados prácticos, que se encubren en esta postura».¹¹ La tolerancia, concebida como autonomía absoluta de la voluntad en el ejercicio de su libertad nos ha llevado hasta la imposición de una cultura de la muerte que ya estamos padeciendo. Toda solución que no pase por el origen mismo de esta situación está condenada al fracaso. Si, como hemos visto, «cuando se niega a Dios y se vive como si no existiera,.. se acaba fácilmente por negar o comprometer también la dignidad de la persona humana y el carácter inviolable de su vida»,¹² la única solución estará en volver a afirmar a Dios y su soberanía sobre todo lo creado, también y de forma más insistente por cuanto se niega con mayor fuerza, sobre la sociedad.

7. *Evangelium Vitae*, núm. 21.

8. *Evangelium Vitae*, núm. 62.

9. *Evangelium Vitae*, núm. 90.

10. *Evangelium Vitae*, núm. 4.

11. *Evangelium Vitae*, núm. 70.

12. *Evangelium Vitae*, núm. 96.

El Concili Provincial Tarraconense i la devoció al Sagrat Cor de Jesús

Tothom sap que el mes de juny és especialment dedicat al Sagrat Cor de Jesús. Tothom sap també, que el primer llibre que escriví el ven. Torras i Bages fou el «Mes del Sagrat Cor». El que ja no és tan conegut és el que el mateix doctor Torras ens diu en la dedicatòria que en féu al doctor Benet Vallmitjana, arquebisbe de Tarragona. Diu: «Una altra raó m'ha mogut a dirigir-me a V.E.I. I és la d'ésser digne successor d'aquells Il.lustres Metropolitans de Catalunya presidents dels venerables Concilis Tarraconenses, que, ja en el segle passat [xviii], manaren fomentar i estendre entre els fidels la devoció excel·lentíssima al

Sagrat Cor de Jesús. I, com que aquest llibre no és altra cosa que el compliment d'aquella disposició conciliar, per sos mateixos passos ve a acollir-se sota l'ombra benefactora de V.E.I.»

I més avall afegeix: «Els catalans tenen més dret a tenir un MES DEL SAGRAT COR en sa pròpia llengua, en quant els primers i potser els únics concilis espanyols que han anat propagant aquesta devoció foren els Tarraconenses, els quals aconseguiren en part el seu propòsit...»

(Reproducido del *Butlletí informatiu sobre la vida i fama de santedat del venerable doctor Josep Torras i Bages, bisbe de Vic*, año IX, núm. 54, mayo-junio de 1995.)

El jansenismo según Jaime Balmes

«Para colmo de infortunio, para llevar al más alto punto el cansancio y fastidio, sobrevino una nueva desgracia que produjo los más funestos resultados. Combatían con gran denuedo y con notable ventaja los adalides del Catolicismo contra las innovaciones religiosas de los protestantes: las lenguas, la historia, la crítica, la filosofía, todo cuanto tiene de más precioso, de más rico y brillante el humano saber, todo se había desplegado con el mayor aparato en esa gran palestra; y los grandes hombres, que por doquiera se veían figurar en los puestos más avanzados de los defensores de la Iglesia católica, parecían consolarla algún tanto de las lamentables pérdidas que le habían hecho sufrir las turbulencias del siglo xvi. Cuando he aquí que, mientras estrechaba en sus brazos a tantos hijos predilectos que se gloriaban de este nombre, notó con pasmosa sorpresa que algunos de éstos se le presentaban en ademán hostil, bien que solapado, y al través de palabras mal encubiertas y de una conducta mal disfrazada no le fue difícil reparar que trataban de herirla con herida de muerte. Protestando siempre la sumisión y la obediencia, pero sin someterse ni obedecer jamás; resistiendo siempre a la autoridad de la Iglesia, ensalzando, empero, de continuo esa misma autoridad y su origen divino; encubriendo sagazmente el odio a todas las leyes e instituciones existentes con la apariencia del celo por el restablecimiento de la antigua disciplina; zapando los cimientos de la moral al paso que se mostraban entusiastas encarecedores de su pureza; disfrazando con falsa humildad y afectada modestia la hipocresía y el orgullo, llamando firmeza a la obstinación y entereza de conciencia a la ceguedad refractaria, presentaban esos rebeldes el aspecto más peligroso que jamás había presentado herejía alguna, y sus palabras de miel, su estudiado candor, el gusto por la antigüedad, el brillo de erudición y de saber hubieran sido parte a deslumbrar a los más avisados, si desde un principio no se hubiesen distinguido ya los novadores con el carácter eterno e infalible de toda secta de error: *el odio a la autoridad.*

»Luchaban, empero, de vez en cuando con los enemigos declarados de la Iglesia, defendían con mucho aparato de doctrina la verdad de los sagrados dogmas, citaban con respeto y deferencia los escritos de los Santos Padres, manifestaban acatar las tradiciones y venerar las decisiones conciliares y pontificias, y teniendo siempre la extraña pretensión de apellidarse católicos, por más que lo desmintieran con sus palabras

y conducta, no abandonando jamás la peregrina ocurrencia que tuvieron desde su principio de negar la existencia de su secta, ofrecían a los incautos el funesto escándalo de una disensión dogmática que parecía estar en el mismo seno del Catolicismo. Declarábalos herejes la Cabeza de la Iglesia, todos los verdaderos católicos acataban profundamente la decisión del Vicario de Jesucristo y de todos los ángulos del orbe católico se levantaba unánimemente un grito que pronunciaba



Jaime Balmes

anatema contra quien no escuchara al sucesor de Pedro; pero ellos, empeñados en negarlo todo, en eludirlo todo, en tergiversarlo todo, mostrábanse siempre como una porción de católicos oprimidos por el espíritu *de relajación, de abusos y de intriga.*»

Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, O.C., V, pp. 147-149

EL OBISPO TURCHI Y LA TOLERANCIA CIVIL

fr. Valentí Serra de Manresa, ofm cap.

La UNESCO ha querido declarar el año 1995 como el «Año Internacional para la Tolerancia». Ante este tipo de declaraciones «tan solemnes», lo primero y más conveniente para el creyente católico es matizar y aclarar; puesto que tolerancia no significa meter en el mismo saco todas las opiniones, como si todas valiesen lo mismo. Tampoco tolerancia equivale a aceptar como bueno cualquier tipo de comportamiento, ni mucho menos implica renegar de la verdad y sus exigencias para estar en la cómoda zona de la opinión común. Tampoco, tolerancia, implica hipotecar los valores evangélicos para adecuarlos a los que están de moda, ni tolerancia es adoptar un silencio cómplice ante la injusticia y corrupción acumulada que nos rodea. Los peligros de la tolerancia civil, fruto de la Revolución francesa, ya fueron observados por los atentos predicadores del siglo XVIII en ámbito francés, italiano e hispano los cuales, fieles a las verdades incuestionables contenidas en el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo, *superioron reaccionar evangélica y valientemente* contra los principios descristianizadores sutilmente promovidos desde la tolerancia civil. Efectivamente, procedentes de las antiguas bibliotecas y archivos conventuales incautados por el gobierno anticlerical de Mendizábal, se hallan actualmente en el Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona diversos sermones manuscritos predicados poco antes de la Revolución francesa, en los cuales se trata, precisamente, de los graves peligros de la tolerancia;¹ valiosos testimonios de la predicación renovada de finales del siglo XVIII. Sin embargo, quien mejor puso de relieve las nefastas consecuencias que habrían de seguirse de la tolerancia civil fue el famoso predicador capuchino Adeodato Turchi,² obispo de Parma, que se preocupó de catequizar eficazmente a su diócesis para evitar el contagio de la ideología



anticristiana de la Revolución francesa,³ con especial acento en los peligros de la tolerancia, tal como podemos observar en este expresivo fragmento escogido de sus obras:

1. Véase, por ejemplo: *El espíritu del s. XVIII descubierto a los incautos para remedio y preservativo contra la seducción corriente*, en ACA, «Monacales-Universidad», leg. 123, s.f.; *Sermón contra tolerantes, indiferentes y materialistas*, en ACA, «Monacales-Hacienda», leg. 3673, s.f.; etc.

2. A propósito de la figura y proyección de Adeodato Turchi, véase la excelente monografía del padre Stanislao da Campagnola, *Adeodato Turchi. Uomo. Oratore. Vescovo*, Institutum Historicum OFM Cap, Roma, 1961.

3. Vg. A. Turchi, *Omelia di Monsignore Adeodato Turchi, Vescovo di Parma, sopra il secolo Diciottesimo che se chiama secolo Illuminato*. Parma, Presso Rossi-Ubaldi, 1819; *Colección de las homilias más interesantes que el Ilustrísimo Mons. Fr. Adeodato Turchi, del Orden de Capuchinos, dixo á su amado pueblo para preservarlo del contagio de la Filosofía Moderna*, Palma [de Mallorca], Imp. Guasp, n.d.

«ved aquí la palabra tolerancia convertida en un reclamo y en un signo de reunión para nuestros filósofos legisladores, divididos en tantos otros puntos, pero unidos y coligados en este de querer una tolerancia sin límites de todo el género humano; y lo han conseguido, hasta sorprender á no pocos gobiernos tan buenos y zelosos católicos, como sabios y piadosos. Entre tanto, baxo el escudo de la tolerancia se ha propagado la incredulidad. No hablan más que de unión fraterna, de humanidad, de indulgencia, de libertad, y al mismo tiempo atacan furiosamente á todos los que no quieren rendirse á sus sistemas impíos».⁴

Monseñor Turchi prosigue el sermón y, poco a poco, va perfilando los inconvenientes y peligros de la tolerancia que culminan en la increencia, especialmente en materia de religión, afirmando que la intolerancia religiosa ha sido una de las principales características del catolicismo, puesto que tiene la irrenunciable misión de confesar la Verdad:

«La intolerancia religiosa es una nota característica de nuestra fe, un distintivo gloriosísimo, y una seqüela de su verdad. ¿Cómo pueden asociarse la verdad con el error, la luz con las tinieblas, Cristo con Belial? La intolerancia religiosa no es incompatible con la tolerancia civil; no obstante la tolerancia es siempre peligrosa, y la mayor parte de los hombres ha estado siempre contra ella, hasta que el deseo de que prevaleciesen las opiniones particulares de algunos novatores, empezó á clamar en su favor. Lo cierto es

4. Véase A. Turchi, *Homilía sobre la Tolerancia en asuntos de Religión, dicha al Pueblo [de Parma] el día de San Bernardo del Año 1795*, en *Colección de Homilías...*, s.f.

que los Príncipes de las naciones sometidas a sólo Catolicismo, no deben abrir la entrada en sus estados a falsas religiones, no dexar de castigar como sedicioso al que predique el tolerantismo, ó haga algún ultrage a la fe ortodoxa que abrazaron [...] Pregunto ahora, si Luis XVI hubiese seguido las máximas de Luis XIV contra los sectarios del error, ¿hubiera perecido en un cadalso?, ¿sería la Francia el emporio del ateísmo y de la impiedad?, ¿lloraría la triste humanidad los males que la afligen?»⁵

Después de releer estos fragmentos homiléticos del capuchino Adeodato Turchi hemos de reconocer que, después de la Revolución Francesa, no únicamente Francia es «el emporio del ateísmo y de la impiedad», sino todo el territorio europeo y lamentablemente, en nuestros días solamente unas pocas almas (especialmente contemplativas ubicadas en diversos monasterios de Europa), desde la intercesión y reparación, «lloran los males que la afligen». Que este año de 1995 sirva, pues, para profundizar en la misericordia y en el perdón, actitudes tan características y conmovedoras de Nuestro Señor Jesucristo, manso y humilde de Corazón, y que en todo caso, nuestra tolerancia sea admitir que todos somos peregrinos en este mundo, y que bajo la acción del Espíritu Santo vamos caminando hacia la plenitud de la Verdad completa, la que Cristo nos predicó, no las falsedades que impusieron con atropellos, violencias y asesinatos *in odium fidei* los promotores de la tolerancia civil en aquella Francia que mayoritariamente dejó de ser cristianísima para pasar a ser revolucionaria y atea.

5. *Ibidem*.

Fanatismo e indiferencia religiosa

«El fanatismo de secta, nutrido y avivado en Europa por la inspiración privada del Protestantismo, es ciertamente una llaga muy profunda y de mucha gravedad; pero no tiene, sin embargo, un carácter tan maligno y alarmante como la incredulidad y la indiferencia religiosa, males funestos que las sociedades modernas tienen que agradecer en buena parte a la pretendida reforma.»

Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, O.C., vol. V, p. 141

La soberanía social de Jesucristo en Costa i Llobera

Santiago M^a Amer

No necesita presentación para los lectores de *Cristiandad* la figura del siervo de Dios Miquel Costa i Llobera. Colaboradores habituales han presentado diversos aspectos de su vida y obra. En esta ocasión vamos a fijarnos en uno de los muchos sermones que predicó: el de la fiesta de la Conquista correspondiente al año de 1890.

La celebración cívico-religiosa del 31 de diciembre, aniversario de las tropas de Jaime I, tiene su origen en el siglo XIV, como atestigua la *Crónica* de Ramon Muntaner, además de otras fuentes que historían la conquista en forma de discurso dirigido a los descendientes de los pobladores cristianos de la isla (fr. Pere Marsili, etc.). Ha conocido períodos de esplendor y de ocaso, desde la magnífica cabalgata-procesión del Barroco hasta su desaparición como fiesta cívica por obra del laicismo imperante durante ambas repúblicas. Se mantiene actualmente la conmemoración como una de las fiestas oficiales del Municipio hasta haber logrado despertar en los últimos años interés popular y turístico. La costumbre, en la época contemporánea, ha concedido singular importancia al sermón, al predicador y a la asistencia de las autoridades a la misa celebrada por tal motivo en la catedral. Suelen los que lo pronuncian extenderse en cuestiones históricas y glosar desde ellas el significado y la proyección presente o futura de la fiesta. Al igual que los panegíricos, oraciones fúnebres y otros sermones de importancia, se ha pronunciado en castellano casi hasta nuestros días, fenómeno que se consolidó, para los casos citados, en el siglo XVII. El siervo de Dios lo pronunció, pues, en este idioma.

Aunque no desdeña alguna que otra referencia histórica, siempre de carácter muy general, Costa prefiere centrarse en otra cuestión: la constitución cristiana de la sociedad. Al conmemorar la extensión de una nacionalidad como fruto del permanente combate con una muy diversa concepción de Dios, del hombre, del mundo y de la sociedad, desea mirar de frente la época en que vive, no tanto como las ensoñaciones románticas del pasado. Por ello llega hasta nosotros cuando constata: «Es error muy extendido en los tiempos que alcanzamos juzgar que la religión es únicamente para el individuo, y no para la sociedad, no para el estado como tal». Con sana filosofía destruye el extendido sofisma y nos recuerda con palabras escritas para hoy: «El ateísmo del estado entraña la corrupción y ruina social. Sin

religión, sin Dios, no hay sanción moral suficiente, no hay justicia ni derecho ni deber que se imponga como tales; no queda más ley superior que un rastrero oportunismo, ni más lazo obligatorio que la fuerza material». Proclama, en fórmula muy parecida a la del padre Ramière, que quizá conociera, y a la que utilizará posteriormente el Concilio Vaticano II:* «La Iglesia de Cristo, la Iglesia católica, es la que tiene derecho a la racional sumisión de los individuos y de las sociedades en todo el linaje humano». La razón de la soberanía social de Jesucristo es su divinidad, su misión redentora y su encarnación: «Todo cuanto existe es patrimonio del Hijo de Dios, de aquel Verbo eternal, por quien fueron hechas todas las cosas y sin el cual nada ha sido creado», confirmada con abundantes citas de los profetas y salmos. Tras alusiones al hecho recordado y a las autoridades y antes de concluir con una invocación en que pide la perseverancia en la fe para Mallorca, describe y considera algo que nos interesa mucho: las ventajas de vivir en una sociedad cristiana para la difusión, aceptación y libre práctica de la religión verdadera. Especialmente estos pasajes deberían hacernos meditar en nuestros días. Para que no desperdiciáramos el patrimonio aún conservado. Para que, desde nuestras circunstancias y condicionamientos, no considerásemos inútil el ideal que expuso admirablemente el padre Ramière y que animó al padre Orlandis, a Schola Cordis Iesu y a *Cristiandad*. Y, sobre todo, para hacérselo comprender a nuestros hermanos con estos sencillos y asequibles razonamientos que pueden y deben inspirar el mantenimiento y el aumento, en calidad y en cantidad, de la presencia pública de la Iglesia en todos los ámbitos de nuestra sociedad, pues la Cruz de Cristo es «la única esperanza de salvación para las sociedades, como para los individuos».

»¡Qué beneficio, cristianos, qué incomparable beneficio el de nacer en una tierra incorporada al reino del Salvador! Al entrar en la existencia ser ya regenerados por la gracia del Bautismo... sólo con grandes esfuerzos, correspondiendo a la gracia, logra algún afortunado, desde la infidelidad o la herejía, venir a la abundancia de bienes que se nos ha ofrecido desde la cuna.»

*«El Santo Concilio... deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera Religión y la única Iglesia de Cristo» (D.H., 1).

Manuel Irurita, el obispo que amó a Cataluña

José Vives Suriá

La tentativa de impedir genéricamente la glorificación de los mártires de la persecución religiosa de los años 1936-1939 en la zona roja española no viene de ahora y se ha apoyado en la larga escalera de una serie de razonamientos movедizos y versátiles, que variaban de forma al compás del cambio de los tiempos y de las circunstancias. Así, en oposición a esa glorificación, se ha hablado de una insuficiencia de perspectiva histórica; se ha apelado a la virtud de la prudencia, que, como decía irónicamente don Juan Vázquez de Mella, «es a veces la virtud de los que no tienen ninguna»; se ha argüido que dificultaría la reconciliación entre los españoles; se ha alegado que se trataba de simples represalias de índole política; y hasta se ha llegado a decir últimamente que constituye una especie de «adoración funeraria».

Inculpación gratuita y gravemente injusta

Cuando ya nada de esto se tiene en pie y llega el momento en que se reabre el proceso de beatificación del doctor Irurita se alumbra una nueva alegación: el doctor Irurita fue un prelado anticatalán. Inútil argumento, por cierto, para oponerse a un proceso martirial de beatificación, puesto que los mártires lo son, no por razones políticas, sino por el hecho de haber vertido su sangre y dado la vida en obsequio a la fe.

Ya de entrada hemos de decir que se trata de una acusación gratuita y gravemente injusta; de una acusación que no nace de las entrañas del pueblo catalán que estuvo bajo su gobierno sucesivamente en las diócesis de Lérida y de Barcelona. La gente le quería entrañablemente. Sólo así pueden explicarse aquellos recibimientos triunfales, verdaderamente inenarrables, que le hacían los habitantes de las aldeas, pueblos y ciudades que visitaba en su apostólico ministerio pastoral y misionero. El mismo lo explica, tal como transcribimos de la página 72 de la obra titulada *Exmo. Dr. D. Manuel Irurita Almandoz, obispo de Lérida y de Barcelona. Documentos pastorales*:

«Pronto distinguíamos a lo lejos la torre de la Iglesia y percibíamos las voces de los bronce sagrados, con que los pueblos nos enviaban su primer saludo. Poco después nos hallábamos ante un cuadro de belleza úni-

ca, inenarrable; todo un pueblo, que sale al camino, para recibir a su Padre y Pastor, los niños y las niñas con sus banderitas en las manos, guiados por sus Maestros, las piadosas Asociaciones con sus estandartes, las Autoridades que se adelantaban respetuosamente para saludarnos; cánticos, vivas y aplausos de la muchedumbre entusiasmada, palomas que vuelan, flores que alfombran la carrera, arcos de triunfo, colgaduras en las ventanas y los balcones de las casas, y sobre todo el alma amante de los buenos hijos, que sale afuera transfigurando los rostros y llenando de dulces lágrimas los ojos de muchos. Podemos asegurar que todos los pueblos nos han hecho un recibimiento entusiasta, emocionante, que revela su fe profunda; veían en el Sr. Obispo al enviado de Dios, al Padre de sus almas. ¡Qué frases de cariño y que osadías, hijas de la confianza! Ante escenas tan cristianas y tan tiernas nos sentimos sobradamente compensados de las fatigas del camino, y cobramos nuevos alientos para proseguir Nuestro Pastoral ministerio».

¡No! El doctor Irurita no era anticatalán, ni podía serlo, por una especie de ley de naturaleza. Nacido en Larrainzar, risueño pueblecito del valle de Ulzama, era hijo de una tierra nobilísima, esencialmente foralista y española, que había vertido mucha sangre en defensa de sus fueros, juntamente con otros nobilísimos ideales. Es natural que estos primigenios sentimientos de amor a la patria chica de aquel navarrico rebrotasen en vivos sentimientos de amor a Cataluña y a su modo constitutivo de ser, cuando sucesivamente fue nombrado obispo de las diócesis de Lérida y Barcelona. Pero dejémoslos de conjeturas. El propio doctor Irurita nos lo explica con sus palabras, que tomamos de la página 102 de la obra antes citada:

«Y para ahuyentar todo recelo desde el principio, en cosa en que tanto va el éxito de nuestro ministerio pastoral, declaramos sin rodeos que nuestro amor se extenderá a todo, mejor dicho, se extiende ya, gracias a Dios. ¡Sí! Amamos todo lo vuestro, porque es nuestro desde que fuimos instituidos Obispo de esta Diócesis; amamos vuestra tierra y vuestro mar, vuestros montes y vuestras llanuras, vuestro pasado y vuestro presente, vuestras tradiciones gloriosas, vuestras costumbres patriarcales, vuestra dulce lengua... No somos un extranjero, somos vuestro padre, y no por voluntad o ca-

pricho de los hombres, sino por voluntad de Dios. Estamos en nuestro país, en nuestra casa, rodeado de nuestros hijos queridos. Y si bien es verdad que nunca podremos olvidar la tierra que nos vio nacer, ni la otra en que se deslizó nuestra vida de sacerdote bajo el manto de la Virgen de los Desamparados, ni esta otra más cercana y hermana, que, por haberla recorrido del uno al otro cabo con pies de Pastor espiritual, y mirado con ojos de Padre, ha quedado para siempre fotografiada en nuestra alma, no serán parte estos recuerdos afectuosos para restar atención al presente, ni mucho menos para dividir nuestro corazón, sino que todo él será para nuestra Esposa la Iglesia Barcinonense, hasta la efusión de sangre a imitación del Esposo Divino».

Tan fiel a sus palabras y tan amante de nuestra tierra catalana fue nuestro amadísimo obispo doctor Irurita, que dejó aquí, en las cercanías de Barcelona y junto a las tapias del cementerio de Montcada, hasta la última gota de su sangre.

Los hechos le dieron la razón

Antes de efectuar su triunfal entrada en Barcelona el día 16 de mayo de 1930, el doctor Irurita visitó Montserrat para venerar a nuestra queridísima *Moreneta* y acogerse a su protección. Cerca de un año después, el 11 de abril de 1931, tres días antes de la proclamación de la II República española, año conmemorativo de la fundación del Monasterio por el gran abad Oliva el año 1031, y de la proclamación de la Mare de Déu de Montserrat por patrona de Cataluña, coronación canónica de la santa imagen y erección del templo en basílica, por concesión de la Santa Sede del año 1881, publicó una emotiva exhortación pastoral, en la que parecía adelantarse a los acontecimientos y aconsejaba a los catalanes con exquisita prudencia. Veámoslo en sus propias palabras, tal como figuran en la página 305 del libro citado:

«Oremos juntos cabe la imagen venerada de la Reina de Cataluña, de la Madre de misericordia, Vida, Dulzura y Esperanza nuestra. Recitemos juntos *las hermosas deprecaciones del gran obispo catalán y gran devoto de la Virgen de Montserrat Dr. Torres y Bages*, [el subrayado es nuestro] pidiendo fervorosamente que ponga remedio a los males presentes, que conserve íntegra la fe de nuestra tierra, que purifique las costumbres públicas, que nos devuelva la paz social, que salve a nuestra juventud...

»¡Cataluña! Tú te sientes mal, desasosegada, y piensas hallar remedio en un cambio de postura. Pero ¿a

qué lado te quieres cambiar? Vuélvete a tu Virgen: en sus brazos maternales hallarás a Jesús, que es tu única salvación. Arroja lejos de ti la impiedad, la corrupción de costumbres, la maldita blasfemia, el espíritu de discordia y otras plagas morales, que se han entrado por tus puertas. No es eso la herencia que te legaron tus mayores. No es eso Cataluña. He aquí el mejor cambio de postura que te conviene: Todos los demás no te darán la salud; como a un enfermo de huesos dislocados de nada le servirán los cambios de postura en la cama, mientras los huesos no vuelvan a su lugar».

Esta entrañable y prudente advertencia, nacida de lo más hondo del corazón de un prelado que se sentía verdaderamente Padre y Pastor de toda la grey, constituye una especie de patético llamamiento para que Cataluña y los catalanes viésemos a la vez la causa y el remedio de nuestros males. El pueblo cristiano le siguió y amó entrañablemente, pero los acontecimientos políticos siguieron por otros derroteros. El tiempo le daría la razón. Con otras palabras, que debieron resonar con tañidos de estremecimiento en el corazón de nuestro Prelado, lo proclama el editorial de la revista *Flama*, portavoz de la Federació de Joves Cristians de Catalunya, de 5 de junio de 1936, en el fragmento que seguidamente reproduciremos, al referirse a la festividad del Corpus, suprimida por la República desde su advenimiento en el año 1931:

«Fa sis anys que Jesús no passa pels nostres carrers ciutadans. Pel juny la ginesta i els clavells semblen sang. Però Jesús no passa!

»Catalunya torna a tenir els seus Consellers. La llibertat de la terra —diuen— és recobrada. Torna a ser el que era... Però el Corpus no torna!

»Ara som làics! Ve el juny i la rossor dels blats no ens diu res. *Malaurat el poble que vol refer la seva ànima renegant de lo més sagrat de la seva ànima!* [el subrayado es nuestro].

»Joves de Catalunya! Fejocistes!

»Trebalem tots junts, amb l'apostolat de cada dia i preparem el juny que tornarà.

»Volem que torni el Corpus!.

»Volem sentir altra vegada el pas de Jesús pels carrers de Barcelona i de tots els pobles».

Apenas habían transcurrido dos meses de la publicación de dicho artículo cuando una buena parte de esa juventud, transponiendo los Pirineos o utilizando para su huida la vía marítima, se enrolaba voluntariamente en defensa de sus ideales en las unidades más significativas del Ejército nacional, mientras la restante que no había huido o no había podido huir permanecía acosada y perseguida en la Cataluña roja, donde tantos y

tantos alcanzaron la gloria del martirio. Esta es la estricta verdad histórica y que no necesita comentarios.

Una cosa, y parodiando al poeta, quisiéramos preguntar: ¿Somos estos escépticos, y míseros hombres de hoy aquellos firmes y resueltos jóvenes creyentes de ayer? Si queremos ser veraces habremos de responder que no. En este caso la consecuencia es clara. No somos nosotros, los escépticos y míseros hombres de hoy los llamados a pedir cuentas a aquellos firmes y resueltos jóvenes creyentes de ayer. Son éstos los que con sus heroicos sacrificios y en muchos casos con su generosa inmolación, nos las podrían pedir a nosotros por haber malversado la herencia de su sangre generosa.

Eran de nuestra sangre

Quisiéramos concluir estas líneas escritas de modo principal en obsequio a la venerable memoria de nuestro insigne prelado doctor Irurita, con una vigorosa apología de los mártires, que nos acerque a ellos con un entrañable fervor del corazón, muy por encima de una frialdad mental empeñada en medir lo que está por encima de toda clase de medidas. La encontramos hecha en las bellas palabras de mosén Gabriel, al final de su artículo «Los mártires viven», publicado en el Boletín

Informativo, nº 1, del Museo Mártires Claretianos de Barbastro, de 1 de diciembre del pasado año. Nos limitamos gozosamente a transcribirlo y dice así:

«Eran de nuestra misma sangre... Sufrieron las mismas dificultades y tentaciones que nosotros; el acoso del mundo, la astucia del mal y la codicia de la carne. Pero al ser llamados por su nombre, no amaron tanto la vida que temieran la muerte. Ahora viven con nosotros, con nuestra comunidad. Acompañan a su pueblo, desde dentro. Nos ofrecen su sangre. *Esta es nuestra sangre*. Y rezan por nosotros».

También la sangre de nuestro venerable doctor Irurita, que tantas veces había ofrecido hasta la inmolación, en bien de su pueblo, es sangre nuestra. Derramada generosamente en nuestra tierra catalana, que amó ardentemente como suya, después de diez años de ministerio pastoral realizado con el más absoluto y amoroso beneplácito de nuestro pueblo, dejemos que esta sangre corra por nuestras venas y fecunde la agostada mies de unos terrenos que tantas veces Él pisara con sus pies de Padre y Pastor de todos, sin cansarse jamás en su dura tarea ministerial. Cataluña no perdería nada con ello y nos parece que el Concilio de nuestra Provincia Eclesiástica Tarraconense podría hallar en esta sangre bendita uno de los mejores fermentos para la recuperación moral y religiosa de nuestro pueblo.

EL ORIGEN DE LA REVOLUCIÓN

«Así pues, la Revolución vino como consecuencia de la aniquilación de la antigua sociedad organizada regionalmente y, por tanto, en virtud de aquel pecado en que fue concebida y que forma parte de su naturaleza, es necesariamente antirregionalista. No es una institución indígena, nacida espontáneamente en el seno de la sociedad humana en estas o en aquellas circunstancias históricas, en esta o en aquella región; no es fruto de una generación o de una raza; no es la encarnación de una civilización determinada; es una pura y estéril negación; es un disolvente poderosísimo; no es un sentimiento de amor que fecunda y engendra; es una torpísima pasión de odio que mata. La Revolución ni es francesa, ni alemana, ni española; ni siquiera es humana; no

es la planta o renuevo que nace en una tierra adecuada y crece hasta convertirse en árbol frondoso; no la parió la tierra; como el rayo, se formó en la tenebrosa región de las nubes con los fluidos maliciosos que se desprenden de la fermentación de la carne y de la soberbia humanas; vino, pues, de las alturas, no nació del pueblo y, por tanto, que no se cansen el positivista y el folclorista en buscarla estudiando los sedimentos o capas sociales; si lo hacen así, en el pueblo encontrarán las señales de haber sufrido la enfermedad, de la misma manera que en el hombre vemos las señales de la viruela.»

Torras i Bages: *La tradició catalana*

Revolución y tolerancia: la hendidura entre moral y derecho

José Manuel Moro

Nota preliminar

La obra de Kant representa, tomada en su conjunto, la asunción decidida de *un* solo quehacer cuya índole designamos como «pensar la heterogeneidad». Aquí no podemos, ni siquiera de un modo sumario, abordar una exposición de ese quehacer —que el lector puede, por otro lado, encontrar en otros lugares—; nos limitamos, pues, a tomar esa dirección del pensamiento kantiano desde uno solo de sus tramos, en concreto el que, genéricamente hablando, emprende la fundamentación del discurso práctico. Esto dicho, consideramos necesario señalar que el tramo del que aquí vamos a tratar se proyecta, de un modo visible, más allá de Kant mismo, y muy concretamente en el idealismo, pero como re-interpretación de Kant y siempre subsidiariamente de las inestabilidades internas generadas en él; inestabilidades que corresponden a los momentos de la obra filosófico-jurídica de Fichte, a su vez representados, en cierto modo, por otras dos fases de la revolución de 1789.

La moralidad

Para comenzar, resumimos el *status quaestionis* de la comparecencia de la heterogeneidad en el núcleo del discurso práctico kantiano: la fórmula del imperativo categórico que constata y fija una cierta distancia entre máximas de conducta y legislación universal, decreta el que esa distancia haya de ser anulada y, sin embargo, conservada como la distancia que es. La exigencia de ser anulada se expresa como «valer» (*gelten*): la máxima ha de valer como la ley vale; a su vez, el que esta exigencia constituya un imperativo se apoya en el hecho de que, incluso en el caso de que la máxima concuerde con la universalidad de la ley, resulta indecible la cuestión de su cumplimiento de hecho. Esta doble cara de la cuestión (sc. anulación y conservación) remite siempre en Kant a la naturaleza, constitutivamente escindida, de las máximas. La distancia antes mencionada entre éstas y la ley universal se proyecta, como hacia su origen, hacia las máximas mismas; en resumidas cuentas, la distancia es, en tanto heterogeneidad, la definición de la máxima. En efecto, ésta resulta

universalizable en su forma, pero no en su materia, que en tanto irreductiblemente contingente, no puede ser asumida por la ley moral. Llegamos con ello a constatar que, mientras no haya algún tipo de legalidad —universalidad— bajo el que subsumir las acciones empíricamente constatables, éstas quedarán en absoluta independencia con respecto a la moralidad. Si, como considera Kant, el dominio del derecho se extiende a la mera materialidad de las acciones, entonces, a falta de la legalidad que andamos buscando, derecho y moralidad se hallan heterogéneamente separados. En conclusión, o bien esa legalidad es el imperativo categórico mismo o se deriva de algún modo de él, o bien habrá que negar absolutamente la posibilidad misma del derecho como sistema de legalidad, y con ello la posibilidad misma del Estado como orden jurídico-civil.

El derecho

Conscientes como somos de que una tal disyuntiva, muy marcadamente, se asocia a los momentos fichteanos aludidos al comienzo, así como al proceder interno de la revolución de 1789; pero sabedores de que todo ello se haya ya pergeñado en Kant, vamos a continuación a reconducir nuestra exposición hacia la fundamentación del derecho de este último. Según el principio universal del derecho, acciones o conductas legítimas son aquellas que pueden coexistir con el arbitrio de todo otro (vid. *Metaphysik der Sitten*, 230). La coexistencia, como aquello que el derecho ha de garantizar, incluye todas —y solas— las acciones materialmente posibles, esto es, formalmente excluidas en la ley moral, que por ello precisamente constituyen un conjunto infinito con respecto al cual la libertad de arbitrio es finita. De este modo, el que yo tenga derecho a algo, y el que efectivamente se me garantice, equivale a suponer que hay —y no podemos entrar a determinar el cómo es que hay— algo así como un cálculo en el que consta que aquello a lo que tengo derecho es compatible con el resto de las infinitas opciones de conducta; el derecho se asienta sobre la posibilidad de un dictamen producible desde un tal cálculo. Ello es inaccesible a la finitud del arbitrio, y por lo mismo, no construable en código jurisprudencial.

dencial alguno ni deducible de ninguna casuística. De nuevo llegamos a un resultado semejante al de la moralidad: se ha enunciado un principio «a priori» del derecho que nuevamente deja fuera la específica materialidad de las acciones, cual es lo mismo que decir que el segundo intento por asumir éstas bajo ley, fracasa. Valga decir que en Kant tal intento fracasa por exigencias sistemáticas, sin embargo, lo material contingente de la conducta sigue estando ahí; no es universalizable pero tampoco suprimible.

El giro idealista y jacobino en Fichte

El tránsito hacia la supresión caracteriza, de un modo particular, la interpretación fichteana de la doctrina del derecho de Kant.

El derecho —aun para Kant— como sistema reglado de la contingencia se asienta sobre la posibilidad de la ocurrencia de acciones que supriman la coexistencia, por tanto, al derecho le resulta esencial la capacidad de coacción, que se concreta en impedir o penar toda acción que contradiga dicha coexistencia, lo cual constituye prueba de que lo contingente no es eliminable. En Fichte, por el contrario, la coacción aparejada a la administración del derecho consiste en que al Estado le compete dirigirse «a la voluntad misma» —y por tanto le compete acudir a la moralidad— para que ésta se autodetermine a no querer otra cosa que lo pueda coexistir, según ley, con la libertad, o sea, a no querer nada distinto de lo que es legítimo en virtud de la legitimidad (*Rechtmässigkeit*) misma (vid. *Grundlage des Naturrechts*, 426). De esto se sigue que el concepto fichteano de coacción no se traduce en impedir, o en su defecto penar, sino en declarar imposibles aquellas acciones que pudieran impugnar la coexistencia de libertades; resulta ahora manifiesta la explícita vinculación del derecho con el imperativo categórico: el primero es la abstracción vacía del segundo. Así, en Fichte, se opera el primer paso en la interpretación de Kant que consiste en declarar improcedente (no ya inviable) la cuestión del cálculo. No hay nada que calcular, esto es, no hay tránsito desde el imperativo categórico a la materialidad de las acciones porque éstas, en la medida en que no son universalizables, absolutamente no son. Digámoslo de otro modo, la legalidad del derecho es la legitimidad moral porque ya no resulta posible delinquir, y no resulta posible porque toda acción material ha quedado, ya desde sí misma, y en cuanto material, suprimida. La interpretación fichteana de Kant que estamos esbozando ha asumido la cuestión de la heterogeneidad para liquidarla, pero este proyecto, metafísicamente

designable como univocidad del «idealismo» fracasará en el Revolución francesa. De las cenizas de este fracaso se genera el segundo momento fichteano que en 1794 se concreta en el terror revolucionario.

De alguna manera hemos visto que la fundamentación que Kant hace del derecho ha consistido en encontrar un principio «a priori» en el que quepa dictamen sobre acciones materiales en orden a que éstas queden fijadas como diversas del discurso moral pero en alguna medida vinculadas a él. Fichte no conserva la dualidad-escisión de Kant; lo exigido era que la materialidad de las acciones se adecuase —a diferencia de Kant— al imperativo categórico, pero ese proyecto —también a diferencia de Kant— no fracasa sino que se transforma. No habrá por un lado el derecho y por otro el imperativo categórico, con algún término medio (*schema*) que articule la dualidad en la unidad de un solo proceder. Para Fichte, la necesidad de la ley de coacción es la misma necesidad del imperativo categórico.

Volvamos por un momento a la cuestión del cálculo. El proceder de la razón jurídica no podía, en Kant, emitir dictamen alguno sobre qué acciones contradicen de hecho la coexistencia de libertades, únicamente cabía pronunciarse, formalmente, sobre qué acciones pueden cancelarla. En Fichte, esa decisión parece remitirse a lo ya señalado por Rousseau cuando, a la hora de justificar el vínculo entre ley y coacción, afirma que la ley ha de forzar al ciudadano a ser libre (vid. *Contrat Social*, I, 7). Ser libre, en este contexto, significa no querer otra cosa que la legitimidad en general, por tanto, no esto o aquello o lo de más allá, sino la forma estructural de un esto y un lo otro y... De este modo, tanto las acciones materiales como las máximas del arbitrio, pueden ser siempre consideradas, liquidadas las buenas intenciones y la confianza, como impugnación del derecho; como escribe Hegel en la *Differenzschrift*, no hay acción de la que no se pueda deducir la sospecha de la impugnación. Y, por razones ya expuestas, la imposibilidad del cálculo en cuestión obedece a la inviabilidad de establecer puentes entre la materialidad y la legalidad. De un modo más preciso, la sospecha no la hay derivada del hecho de que pueda una acción ser pensada en confrontación explícita con el derecho, o sea, no porque de ella se deduzca algo que lo impugne; eso es precisamente lo que no se puede hacer porque lo que impugnara al derecho habría de impugnarlo tal como él puede ser impugnado, i.e. universalmente y, repetimos, una acción material no es susceptible de una tal elevación. «Sospecha» —y algo más, como enseguida vamos a ver— es el nombre que califica, en general, la determinación ontológica del estado de cosas al que se llega en

el terror jacobino. Esto observaba Hegel en 1801, y precisamente en las páginas de la *Differenzschrift* en que se ocupa de Fichte; más tarde, en *Die Phänomenologie des Geistes* y con respecto a aquel mismo momento de la revolución de 1789 escribe: «De ahí que caer sospechoso venga a parar en el lugar de ser culpable, o tenga el significado y el efecto de ser culpable...» (Werke, p. 437, Frankfurt a.M., 1970).

El tránsito hacia la revolución y los márgenes de ésta

La situación ante la que ahora nos hallamos, consumada la liquidación de la heterogeneidad kantiana, es la de la entrada de lo universal en la Historia como proyecto de la Revolución francesa. La autoconciencia de la Historia no es, absolutamente hablando, yuxtaponible, y este no poder formar contexto se concreta, desde el lado de la actividad de la Historia, en la supresión de lo otro. ¿Es ésta una oposición transitoria? ¿Se trata de una necesaria contraposición en orden a su propia eliminación? y ¿qué articulación podemos encontrar en lo otro? Vamos primero a esto último.

Lo otro, que es uno de los lados de la imposibilidad del esquema, adopta la forma esquemática de elevación de la *voluntad individual* a *voluntad universal*. Esta elevación, que es también supresión como libertad negativa, adopta la denominación de *Estado civil*, y el esquema que ha hecho posible la tal elevación es su *constitución*. El Estado civil no puede consistir en otra cosa que en dicha elevación, y la elevación dicha lo es por referencia a unas condiciones. La reciprocidad que se establece entre pensar la voluntad individual como universal, y el que ello haya de tener al amparo o bajo la regla, constituye la misma reciprocidad que hay entre *Estado civil* y *constitución civil del Estado*. Pero veamos más detenidamente qué regla es la constitución. Dado que la voluntad universal es la negación de lo individual de la voluntad, y visto que el tránsito que se produce es precisamente ese, entonces la *constitución* sean cuales sean sus contenidos, adopta la forma de una negación o de un proceder negativo. En definitiva, la constitución no es la negación de algo y la posición de algo otro, sino pura y estricta negación, esto es, paso de lo que no es (voluntad individual) a lo que es no siendo (voluntad universal).

Al hilo de lo antes dicho podemos afirmar ya que la elevación es tránsito de nada a nada, y la regla-constitución es el testimonio-garantía de ello (la condición de la muerte). No nos hallamos ante el intento de expresar universalmente lo individual de la voluntad, (pues ya

en Kant mismo funciona como premisa el que «voluntad individual» constituye una «contradicción in terminis») sino ante la constatación de que lo individual es ya la negación de la voluntad, y de este modo la expresión *voluntad universal* no es algo más allá, o más acá, o en los márgenes de la voluntad individual, sino que es el nombre de la contradicción interna a esa expresión. Dicho esto mismo con otras palabras: «Voluntad universal» es la denominación que en Kant recibe la negación, o aún, «voluntad universal» no tiene más designación que la *negación en sí*. El que en Kant, además, sea ilegítimo hablar de voluntad individual supone que la voluntad universal sea también nombre de la negación de la finitud, y con ello desenmascaramiento de lo que *nunca había sido*.

En resumen, no es que no sea lo individual, sino que lo que «no es» se llama voluntad, y se afirma como absoluta libertad.

De modo congruente con lo que venimos de señalar, «Estado civil» no sólo no es algo que no se construye en la Historia, sino aquello cuya no presencia en la Historia resulta esencial a sí mismo.

Llegamos así al punto culminante: el acontecer de la libertad es el acontecer de la sociedad civil constitucional y la revolución, entendida como el otro lado de lo civil constitucional, el principio activo de la negatividad, y el estado de perpetua alerta. Sólo si entendemos *sociedad civil constitucional* (y como se desprende de lo dicho, necesariamente constitucional) y *revolución* como *dos menciones de un mismo enunciado*, podremos otorgar al término «construcción de un orden civil» el significado de asunción radical de la negación que es (ya era) la substancia, y precisamente como negación de lo substancial. Digamos más, la voluntad universal no puede acometer la tarea de fundar el reino de la libertad si para ello asume como quehacer algún tipo de praxis.

Nota sobre la tolerancia

«Esta substancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que sea, pueda oponerle resistencia.»

G.W.F. Hegel, *Phän.*, 344

De lo dicho se desprende que voluntad universal es el nombre de lo ente como sujeto que llega al poder con la necesidad de lo que ya era, necesidad que actúa negativamente no dejando ser a lo contingente. Ahora bien,

este proceder negativo ¿constituye la esencia de la tolerancia?

Tolerancia parece ser en cuanto «no deja» ser a lo contingente, esto es, no admite ninguna independencia en él. Aquí, «dejar» no puede significar otra cosa que «reconocer». Por otro lado, en tanto que «tolerancia» representa la simultaneidad articulada de un soportar-substraer, necesario en el hecho de que el primer momento de la revolución fracasa, entonces el soportar significará un «sub-portare», esto es, la noción de subyacencia. Se soportará algo, en el sentido de «sub-portare», en el sostener algo, por tanto, cuando ese algo no se autosostiene —no es substancia—, no es independiente, de lo cual se sigue que el soporte es el saber de la no independencia —autosubsistencia— de lo soportado, esto es, el saber que lo soportado «no es». Por otra parte, el otro miembro de «tolerancia» es «substraer». Hay substracción (i.e. traer o quitar lo que subyace) cuando lo que subyace es otro que lo subyacente; cuando lo subyacente no se autosostiene. La acción negativa de la voluntad universal se concretaría en la substracción de lo substraíble, por tanto, de lo que no tenía algo así como un fundamento necesario.

Soportar y substraer son dos aspectos de un mismo proceder: la constatación del «no ser» de lo sin-fundamento, esto es, de lo no universal, y por ello mismo el ejercicio del «supremo acto de justicia» operado sobre

aquello que estaba destinado a ser suprimido, dicho en otros términos, el soportar estaba orientado a la substracción de lo que pretendía ser no siendo nada, o sea, apoyándose en un fundamento heterogéneo con su propia naturaleza.

El derecho era lo soportado por el imperativo categórico, y es también, por la misma razón, aquello que es quitado en la emergencia de la libertad absoluta, pues el derecho llegó a oponerse a la libertad. ¿Cómo? recurriendo a la naturaleza para fundamentarse en ella. Que el derecho sea natural comporta, en este contexto, que lo que él garantiza o preserva no es sino lo contingente, pero procediendo a esta tarea de preservación bajo aspecto de universalidad. En efecto, los derechos no se ponen, sino que se reconocen (el legislador los reconoce) y por tanto se admiten como lo dado, o sea, se admiten asumiendo el aquello o el allí donde se hallan, es, por lo mismo, lo admisible y lo asumible. En definitiva, el derecho tiene por base lo dado y no lo decidido, o si se prefiere, lo fáctico y no la libertad. Era entonces un engaño que los derechos salvaguardasen la libertad si lo que salvaguardaban eran sólo las libertades. ¿Cómo se reinvierte este estado de cosas? *Revolución* es la palabra que designa la reinversión, y *muerte* es la modalidad.

El derecho es la expresión de la perpetuación de una ontología que ahora va a quebrar como sólo pueden quebrar las ontologías: violentamente.

EL JANSENISMO SEGÚN EL PADRE CASANOVAS

Hacia casi un siglo que la gente erudita estaba dividida en dos ejércitos enemigos: jansenistas y ultramontanos. A los primeros se les llamaba jansenistas, por más que a veces ellos rechazaban este nombre, no precisamente porque defendiesen las doctrinas de Jansenio, al menos todas en bloque, sino por la simpatía con que trataban a los de Port-Royal y a todos los de su cuerda. Quizá con mayor razón se les podía llamar galicanos, por sus doctrinas de independencia episcopal respecto de Roma; y regalistas, por el celo fervoroso con que defendían la independencia y la superioridad del poder civil en muchas cosas de disciplina eclesiástica. Planteado por los sectarios enciclopedistas el problema de la

vida o muerte de la Compañía de Jesús, la nota más distintiva de esta facción fue la aversión a los jesuitas. Por esta misma razón, a los del otro bando les llamaban molinistas, y por la palabra acuñada en Francia, ultramontanos, porque buscaban el centro de la unidad religiosa más allá de los Alpes, o sea, en Roma.

En Cataluña los jansenistas adoptaron una postura aparentemente moderada. Los hombres representativos de estas ideas eran gente de cultura y de austeridad moral: como los obispos Climent, Armañà, Amat y Torres Amat.

Ignasi Casanovas, S.J., *Balmes. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*, B., 1932, II, p. 17

LA HERENCIA DE ROUSSEAU

De la obra del mismo título
de **Miquel dels Sants Oliver** (Barcelona, 1919, pp. 10-24)

Ni Voltaire ni la Enciclopedia juntos suponen la mitad de lo que Rousseau en la formación del alma de nuestro tiempo. Juan Jacobo representó en ella la fuerza predominante, es decir, la sentimental y afirmativa, mientras lo otro no había sido más que análisis somero, destrucción, ironía. El nuevo régimen político procede íntegramente del llamado filósofo de Ginebra: libertad, igualdad, derechos del hombre, soberanía nacional inalienable, democracia, constitucionalismo, la tabla completa de la nueva ley, todo eso salió de tres o cuatro opúsculos suyos, breves, pero con tan extraña y misteriosa potencia de seducción y proselitismo, que ahora no puede menos que desconcertar a toda persona reflexiva. En doce años escasos desde 1750 a 1762, irrumpió sobre la humanidad, con violencia formidable, esa suerte de nueva revelación o catarata de ideas, que estuvo a punto de permanecer oculta para siempre y que debió a la casualidad el revelarse y encontrar su orificio de salida.

A últimos de 1750, apareció aquel su primer discurso sobre las artes; en 1753 su nuevo discurso sobre *La desigualdad entre los hombres* y, sucesivamente, la *Nueva Eloisa* en 1761, el *Contrato social* en marzo de 1762, y el *Emilio*, a fines de mayo del mismo año. Treinta años después, el Terror habíase apoderado de Francia; el venerable Malesherbes que tanto se esforzó para que Juan Jacobo pudiese publicar su *Emilio*, tuvo que prestar sus servicios de letrado al pobre Luis XVI, tardando poco en seguirle, camino de la guillotina. Los derechos del hombre, la soberanía, el pacto, la democracia, quedaban incorporados a la carta fundamental de los Estados Unidos y costaban arroyos de sangre a los franceses. Pasó un siglo y estos principios más o menos atemperados o modificados, habían conseguido apoderarse de todo el mapa de Europa, de todo el de América. Han pasado cincuenta años más y colorean ya la parte mayor de Asia, ofreciendo intensas manchas de actividad en la misma África impenetrable y en la remota Oceanía.

Ya a mediados de la centuria anterior, nuestro Balmes no pudo menos que percatarse de la rapidez y violencia de esa conquista, que ahora se ha hecho poco menos que universal. Más a ella, a la conquista de las realidades

políticas, hay que añadirle la conquista de la sensibilidad humana en su forma colectiva o de multitud. Rousseau vino a crear en las naciones civilizadas una nueva atmósfera moral. Nuestro espíritu moderno ha sido moldeado en sus troqueles y conserva todavía las líneas esenciales de esa reacuñación. El sentimentalismo, la tristeza romántica, el humanitarismo, la «filantropía», la redención milenaria, la paz universal, la lucha contra la propiedad, el vago suspirar por el retorno al pretendido estado de naturaleza, todo el cúmulo de conflictos y utopías que constituyen la vida de nuestro tiempo, que alimentan los impulsos revolucionarios o que mueven y excitan las inteligencias, legado son del gran perturbador y perturbado de Ginebra, ciudad de fanatismo al revés, que ha tenido el privilegio de inflamar esas naturalezas obstinadas e implacables, esos terribles maniáticos que se llaman Calvino en la revolución religiosa, Rousseau en la revolución filosófica, Marat en la revolución sangrienta...

Pues bien: hay algo de enigmático y paradójico en la potencia asombrosa del espíritu de Rousseau. Objetivamente y de buena fe, no cabe negar las extensiones inmensas a que ha llevado su imperio ni la fuerza portentosa de la difusión, en el espacio y en el tiempo, que le acompañó hasta ahora. Negar la magnitud del hecho es una simpleza; y no obstante, reconocerlo y confesarlo nos conduce a una especie de absurdo. Porque el hombre que tamaña influencia ha alcanzado sobre el mundo y que tal revolución ha hecho prender en las almas y en los cuerpos hasta el punto de que sólo los movimientos religiosos de la antigüedad puedan serle comparados, fue uno de aquellos individuos en quienes la fortuna se confunde con el talento, o la enfermedad se resuelve en genio e inspiración y que, grande como bienhechor o como réprobo por sus obras, era un anormal insufrible en sus relaciones de criatura a criatura y un amoral perfecto en su vida y en su trato.

Y ahí está el enigma histórico a que me referí y que viene a dejarnos como perplejos respecto al famoso instinto de las multitudes o respecto al valor de lo que llamamos cordura y sana razón, proclamadas desde la antigüedad como indefectibles antorchas, como consejeros y guías de la especie humana. Diríase que

también en esto ha modelado Rousseau a la posteridad, creándola a su semejanza. Porque quien estudie su vida o tenga paciencia para leer por completo las *Confesiones* no se explicará fácilmente el carácter de redentor de los infelices y perseguidos, de los explotados y de los débiles, que ha venido a asumir el mismo hombre, que empezaba por mandar a la inclusa, uno tras otro, los cinco hijos que nacieron de su unión con Teresa Levasseur.

Y digo que no se explicaría fácilmente una tan grande contradicción si no viésemos al «redentorismo» actual que ha venido a heredarle, hacer la infelicidad de los hombres en concreto por amor a la humanidad abstracta; sacrificar los individuos próximos, la familia, los amigos, a una entelequia distante y desconocida; hacer intolerable el día de hoy en obsequio al día de mañana y no dejar vivir en paz al siglo presente en aras del siglo futuro. Que esta pasión devoradora y enfermiza, fue también pasión del ginebrino.

Es, en efecto, materia de estupefacción esta larga fortuna del misántropo de Vincennes como modelador o intérprete del alma de su siglo y como levadura de los tiempos venideros. Cuando se han leído de un cabo a otro las *Confesiones*, hácese muy difícil comprender por qué suerte de misterio se concentró en tales manos el destino de la humanidad hasta el punto de salir de ellas el evangelio de su redención soñada. ¿Cómo es posible, al mismo tiempo, haber vivido aquella vida y haber fascinado de tal modo a tantas generaciones? Algo hay que desconcierta profundamente en el caso de esta influencia extraordinaria y sin ejemplo. El menos honorable de los hombres consiguió conmoverlos como nadie les haya conmovido y las gentes pidieron la fórmula de su regeneración a un neurótico, ya que no a un degenerado, cuyo nombre suena a menudo en las obras de patología mental.

Fue masoquita, exhibicionista, cleptómano a ratos y casi toda su vida padeció el delirio de persecución. Para ocultar un hurto, en la casa donde servía como lacayo, acusa injustamente a una pobre camarera. No teniendo en los labios más palabras que: virtud, honor, pureza, se aviene a la cínica promiscuidad que le propuso Mme. Warens. Consagrándose a la felicidad de la especie humana y a la educación de la juventud, entrega al hospicio su propia descendencia, sin acordarse jamás de sus deberes, ni oír jamás el grito de la sangre. Afectando una salvaje independencia que no le permite servir normalmente el más modesto destino, acepta la domesticidad donde quiera que se presenta ocasión y vive como un eterno parásito, en Charmettes como en el Ermitage, ahora con *maman*, después con el mariscal

de Luxemburgo, luego con Mme. d'Épinay y casi siempre mordiendo la mano que le alarga el pan o le ofrece un abrigo contra la inclemencia. Mientras los pueblos admirados demandan leyes y constituciones a su sabiduría, él invierte horas y más horas escribiendo interminables páginas de monomaniático sobre las supuestas maquinaciones de Diderot, Grimm y los holbachianos, juramentados para perderle y entretenidos de continuo, en armarle toda clase de jugarretas...



Y, sin embargo, este misántropo de alma plebeya, que hacía desagradable la vida a cuantos le rodeaban; este hombre de condición personal abyecta o dudosa en tantos conceptos, hizo sentir a la humanidad el escalofrío de una ternura desconocida y desató el raudal de unas lágrimas no lloradas hasta entonces. La *verve*, ahora lánguida y fatigosa, del insigne declamador, vino a fundir la nieve de frivolidad que envolvía aquel siglo escéptico y aquellas sociedades descreídas y epicúreas. Fue el inmediato precursor de la revolución política, de la

revolución romántica y aún, en cierto modo, de la misma restauración religiosa. Revelando el sentido del paisaje, determinó los aciertos de Bernardino de Saint-Pierre y preparó los de Châteaubriand, en cuyo *Genio del Cristianismo* persiste el eco sentimental de la *Profesión de fe de un vicario saboyano*, no obstante sus profundas diferencias de intención y propósito. En aquellas páginas reconoció su tiempo el código de la nueva sensibilidad: esa sensibilidad morbosa y novelesca que Flaubert hubo de liquidar después, trágicamente, con *Madame Bovary* y *L'éducation sentimentale*, pero que, sin cesar, retoña cada día bajo mil formas y enunciados.

Extasiadas por tal libro, las bellezas del antiguo régimen se ensayaron en las dulzuras del «retorno a la naturaleza». Cuidaron de sus hijos y pusieron en su boca el pezón deformado por largos años de desobediencia a las leyes de la maternidad. Hechizadas por su lectura las grandes señoras de la corte y la misma Delfina de Francia se olvidan del tiempo o, de madrugada, despiden el coche y el séquito preparados desde la víspera para asistir a los Italianos. Una nueva nominación, una valoración nueva de conceptos y emociones aparece en el lenguaje, y las viejas palabras de sentido abstracto vibran con resonancias insólitas: la razón, la felicidad, la benevolencia, la justicia, la naturaleza, forman como un cortejo o teoría de figuras excelsas y nobles, de prosopopeyas augustas, desfilando en ese estilo solemne y lacrimoso. Otro cortejo de monstruos y vestigios medievales desfila en sentido contrario, sujeta a idéntica personificación: la esclavitud, el fanatismo, la tiranía, la ignorancia, la superstición, la desigualdad. En esta doble línea de abstracciones se encarnan las ideas en lucha, el bando de la luz y el de las tinieblas, los ángeles y los réprobos, la naturaleza pura en sí misma, pero maleada luego por la sociedad.

Para que todo sea paradójico en el caso de Rousseau resulta que este nombre, equivalente ahora a «progreso político y social», que figura en primer término entre los santos mayores del santoral revolucionario, fue un terrible misoneísta. Invócanle a título de pedagogo y amante de «la ilustración», muchos que ignoran cuál fue su verdadero pensamiento en estas materias. El primer escrito de Juan Jacobo, optando al premio de la Academia de Dijon, es, precisamente, una violenta diatriba contra la cultura, ideal de los tiempos modernos. Para Rousseau, las costumbres siguen una línea inversa a la del progreso de las artes y las ciencias. Donde la civilización se refina la austeridad se eclipsa y la virtud desaparece. El ginebrino es partidario de Esparta, no de Atenas; y los germanos de Tácito valen para él mucho más que todos los esplendores y magnificencias de

Roma, que significan, corrupción y despotismo arriba; esclavitud, dolor y miseria abajo.

Ved a Grecia, dice nuestro filósofo, antes poblada de héroes que vencieron al Asia por dos veces, una delante de Troya, otra en su propio suelo. Las letras nacientes no habían corrompido todavía el corazón de sus habitantes; pero el progreso artístico, la disolución de las costumbres y el yugo del Macedonio se siguieron muy de cerca. Toda la elocuencia de Demóstenes no consiguió reanimar un cuerpo que el lujo y las artes habían enervado. Y de la misma suerte en Roma: fue en tiempo de los Ennio y de los Terencio que la ciudad fundada por un pastor e ilustrada por insignes labriegos, comienza a degenerar. Pero después de los Ovidio, los Catulo, los Marcial y demás caterva de «autores



obscenos, cuyos solos nombres alarman el pudor», Roma, antes teatro de la virtud, se convierte en el teatro del crimen, en el oprobio de las naciones y en la presa de los bárbaros. Otro tanto puede decirse del Imperio de Oriente, asilo de las ciencias y las artes cuando se vieron proscritas de Europa, «más bien por sabiduría que por barbarie», y que constituyó el ejemplo de toda aberración y monstruosidad.

En cambio, a este cuadro hay que oponerle el de las costumbres de un corto número de pueblos preservados del contagio de los conocimientos vanos. «Tales fueron, dice, los primeros persas, nación singular donde se aprendía la virtud como entre nosotros se aprende la ciencia, que subyugó al Asia con tanta facilidad y que ha tenido la gloria única de que la historia de sus instituciones pasara por un poema filosófico. Tales fueron los escitas, de quienes nos han llegado tan magníficos elogios. Tales los germanos, cuya sencillez, inocencia y virtudes, se complacía en pintar una pluma

fatigada de trazar los crímenes y negruras de un pueblo instruido, opulento y voluptuoso. Tal había sido misma Roma en los tiempos de su sobriedad y de su ignorancia». Este era y es el verdadero lenguaje de Rousseau respecto al «problema cultural»; y ya se ve, por la muestra, con qué desconocimiento y cuán de oídas se lo apropian los actuales idólatras del cientifismo y la ilustración.

Y, ¡qué herencia la suya! Rousseau ha legado al mundo la inquietud, el insomnio, la total inadaptación de los seres. Con Rousseau y el estado de espíritu que vino a determinar o resumir, ha desaparecido de sobre la tierra la antigua paz del alma. Con él y por medio de él, la humanidad, a semejanza de Macbeth, ha matado su sueño. La mente enferma y perturbada de Juan Jacobo



parecía contener *in potentia* el porvenir y estos siglos responden, hasta ahora con escrupulosa exactitud, al conjuro de su profeta. El fue como un anticipo o concreción individual de la sociedad futura; y «el mal de Rousseau», el mal o la dolencia de un hombre se han ido contagiando a las muchedumbres y se convirtieron en mal y dolencia colectivas. El mundo moderno es principalmente y casi esencialmente rousseauiano; ningún hombre, ninguna inteligencia, ninguna capacidad intelectual entre las muchas que sobrepasan al autor del *Emilio*, han conseguido como éste llenarlo tan ampliamente, infundirle su alma y teñirlo de su propia coloración.

Semejante fuerza de difusión y contagio indica todo lo que hay de *pathos* o dolencia, en el legado de Rousseau, ya que no suelen igualarla ni alcanzarla jamás

las construcciones de la inteligencia pura. De los libros de Rousseau, a la vuelta de veinticinco años, salió, con violentísima erupción y todo de una pieza, el jacobinismo francés. Los discursos de las tres Asambleas, los preámbulos, las leyes, los informes y documentos del Comité de salud pública, las oraciones de los tribunos, las proclamas de los patriotas y el lenguaje de la prensa y de los clubs: no son más que una inmensa paráfrasis de cuanto escribiera el antiguo pupilo de madame Warens. De estos libros procede también en línea recta todo el «redentorismo» contemporáneo, puesto que allí, bajo apariencias dulzanas y sentimentales, laten como en un ovario microscópico todos los gérmenes sucesivos de la rebeldía; y lo mismo informan hoy las elucubraciones dictatoriales de Robespierre, que determinarán mañana los ensueños comunistas de Babeuf y su grupo, cuando agotada la revolución política se pida a la revolución social el término de todos los males que la primera no curó; y producirán en seguida el malthusianismo, y después la acracia y, sucesivamente, todas las nuevas formas de protesta contra todas las nuevas formas de decepción y desencanto revolucionario.

Que eso significa la herencia de Rousseau: la revolución permanente, el descontento progresivo, la desesperación sin fin.

El jacobinismo, que es su obra directa, vino a representar una ruptura en la continuidad del espíritu humano, que Michelet, precisamente, no ningún reaccionario, señaló el primero con una de sus prodigiosas visiones históricas. El mundo se hizo rencoroso, el hombre taciturno e iluminado, la sociedad perdió su antiguo hechizo, y la cortesía y dulzura de la vieja Francia parecieron eclipsarse para siempre. Y ese rencor jacobino, esa austeridad inexorable y muchas veces más repulsiva que la claudicación, esa sorda iracundia, ese odio en la mirada de los hombres que apareció después de 1789, duran todavía y perdurarán por mucho tiempo, como si entonces se hubieran incorporado definitivamente a la esencia de la humanidad regenerada. Triste regeneración, sin duda, la que nos condena al perpetuo vaivén y al descontento inacabable; la que a título de perseguir la felicidad eterniza la lucha y con pretexto de dar a la vida un sentido más amplio y a sus satisfacciones una distribución más equitativa y racional, allá, en las lejanías de lo futuro, lanza sin tregua a los hombres presentes unos contra otros, en holocausto de los hombres de mañana, que a su vez obrarán impulsados por la misma demencia en un eterno y desesperante círculo vicioso...

El papiro 7Q5 de Qumrán: la ciencia al servicio de la historicidad de los evangelios

Josep M. Mundet i Gifre

El pasado día 8 de mayo, en el salón de actos de la Fundación Balmesiana de Barcelona, totalmente lleno de público, el padre Josep O'Callaghan, de la Compañía de Jesús, habló sobre el estado actual de las investigaciones a propósito del papiro 7Q5. Con este símbolo se designa el papiro inventariado con el número 5 entre los hallados en la cueva número 7 de Qumrán. Aunque se trata de cuestiones generalmente conocidas, vamos a resumirlas muy brevemente.

En 1947 y en los años posteriores se descubrieron en Qumrán, junto al mar Muerto, unas cuevas, y en su interior, vasijas de cerámica que contenían pergaminos i papiros. Este archivo se reveló enseguida como de un gran valor documental histórico: se hallaron diversos fragmentos del Antiguo Testamento en lengua hebrea, entre ellos una versión casi completa del libro de Isaías. Los documentos habían pertenecido al cercano convento de la secta judía de los esenios, de los cuales habla Flavio Josefo. Por ello las vasijas contenían también escritos de carácter espiritual y disciplinar propios de la secta. Los monjes habían escondido todo este material para que no cayera en manos de las legiones romanas cuando el monasterio fue destruido, el año 68 d. de C.

Enseguida, expertos judíos, católicos y protestantes iniciaron la catalogación y el estudio de los pergaminos, en medio de dificultades de diversa índole: estado deficiente y fragmentario de gran parte del material, recelos sobre su propiedad, dispersión provocada por las luchas entre árabes y judíos. La lentitud en la investigación ha desbordado incluso la fantasía de algunos, que escriben sin ningún fundamento sobre el interés de los expertos en no revelar algunos fragmentos.

En 1971, algunos pequeños fragmentos hallados en la cueva 7 escritos en lengua griega llamaron la atención del jesuita español padre O'Callaghan, especialista en griego bíblico, profesor del Instituto Bíblico de Roma, discípulo del padre Bover, S.I., y editor de una Nuevo Testamento trilingüe (griego, latín y castellano) que ha llegado a la tercera edición. En su conferencia, el padre O'Callaghan relató sus primeros intentos por identificar

uno de los papiros hallados en la cueva 7, el que tenía el número 5 del inventario. Algunas letras sugerían que podía tratarse de parte de alguna de las numerosas genealogías que contiene el Antiguo Testamento. Pero ninguna se avenía con el conjunto de las letras conservadas. Entonces se le ocurrió al padre O'Callaghan probar con el Nuevo Testamento, buscando primero la concordancia con la genealogía del inicio del Evangelio de san Mateo y, ante el fracaso, con todo el Nuevo Testamento. La constancia dio sus frutos: el fragmento 7Q5 encajaba en un pasaje del evangelio de san Marcos, concretamente en los versículos 52 y 53 del capítulo 6, que dicen: «⁵²Y es que no habían hecho reflexión sobre el milagro de los panes: porque su corazón estaba ofuscado. ⁵³Atravesando, pues el lago, arribaron a tierra de Genezaret, y abordaron allí».

Plantearse esta hipótesis era enfrentarse a toda una corriente, muy difundida entre los críticos neotestamentarios y de graves consecuencias teológicas. Esta corriente, que bebe en las fuentes del modernismo y de la exégesis protestante iniciada con Bultmann y la «Historia de las Formas», tiene como un principio inamovible que los tres evangelios sinópticos son de época tardía, alejada del tiempo de la muerte de Jesucristo. Así se «justifica» la presencia de milagros y profecías en los relatos evangélicos; como una sublimación y una idealización de la figura de Jesús «de Nazaret». Pero, sabemos por la historia que el monasterio de Qumrán fue destruido por las legiones romanas y la comunidad dispersada en el año 68 d. de C. Por tanto, el manuscrito tenía que ser como mínimo anterior a esta fecha; y si se acepta, como parece que debe aceptarse, una versión anterior (algunos hablan de fuentes escritas en lengua hebrea), la fecha de un primer relato de la vida de Jesucristo todavía debe retrasarse más. Con lo cual, se acerca más y más a la fecha de la muerte y resurrección de Jesús. Así, el cronista queda muy cercano a los hechos y su testimonio resulta difícilmente rebatible.

El padre O'Callaghan no ocultó la incomprensión

que la comunidad científica internacional manifestó a propósito de su hipótesis, hecha pública en 1972; una incompreensión que no se basaba en argumentos científicos sino en la supuesta «imposibilidad» de que un texto evangélico fuera anterior al 68. Por tanto, se trataría de un fragmento de un texto desconocido o al menos no identificado. El mismo director del Instituto Bíblico, Carlo Maria Martini, actual obispo de Milán y cardenal, le aconsejó en un primer momento que no publicara los resultados de su investigación por temor a la reacción de los expertos.

El conferenciante destacó que el fragmento tiene un valor especial, «sobreañadido». Cuando se descubrieron los manuscritos de Qumrán y se conoció mejor la vida de los esenios se vio que eran fieles observantes de la ley mosaica y lectores asiduos de los libros sagrados. Por tanto, no tiene nada de extraño que su doctrina y su moral coincida en algunos puntos con la predicación de Jesucristo; hasta el punto de que versiones simplistas de carácter racionalista atribuyen al esenismo una influencia sobre el «pensamiento» cristiano. Si el fragmento en cuestión hubiera formado parte de un pasaje de contenido moral o doctrinal, los defensores de la tesis de la influencia esenia sobre el cristianismo podrían haber argüido que un texto esenio había pasado a la predicación de Jesús y había sido recogido después por san Marcos. Pero los versículos 52 y 53 se refieren a un hecho «geográfico», situado precisamente en el contexto de un milagro... Nada tiene que ver, por tanto, con la moral o la doctrina.

Publicada la hipótesis de O'Callaghan y desencadenada la polémica, la tarea del insigne escriturista consistió en buscar una base científica lo más amplia posible y argumentos de razón para demostrarla. Los medios de que disponen actualmente los investigadores en este campo son variados y algunos técnicamente sofisticados. La abundancia de manuscritos de muy distintos orígenes y épocas permite el estudio comparado de los estilos y la precisión de las fechas; en otro orden de cosas, las modernas técnicas de análisis de la Policía israelí permitió identificar una letra casi ilegible como la que sugería O'Callaghan y negaban sus adversarios; también se aplicó al fragmento el programa informático Ibykus, que tiene almacenados todos los textos griegos de la Antigüedad. Recientemente, se ha sumado a la tarea otro jesuita de gran prestigio, el padre Alberto Dou, profesor emérito de la Universidad Autónoma de

Barcelona, matemático reconocido internacionalmente. Sus cálculos estadísticos sobre las letras y su distribución permiten afirmar que la probabilidad de que el fragmento 7Q5 no pertenezca al pasaje citado del evangelio de san Marcos es de 1 contra novecientos mil millones.

El padre O'Callaghan fue explicando todos estos y otros argumentos en favor de su tesis. También se refirió a los apoyos que ha recibido por parte de expertos de todo el mundo, que han ido reconociendo y aceptando paulatinamente el valor de los argumentos esgrimidos por el jesuita catalán. Este es el caso, por ejemplo, del director del Institut für Wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung de Paderborn, el protestante Carsten Peter Thiede, de la papiróloga italiana Orsolina Montevecchi, profesora emérita de la Universidad Católica del Sacro Coure de Milán o de Sergio Daris, de la Universidad de Trieste.

Aunque O'Callaghan no se refirió a ello en su conferencia, no estará de más recordar aquí que Thiede saltó a las páginas de la prensa a finales del año pasado cuando anunció el «redescubrimiento», en los archivos de la Universidad de Oxford, de un papiro griego perteneciente al capítulo 26 del evangelio de san Mateo que fecha hacia el año 70 d. de C., que cuando fue descubierto, a principios de siglo, fue datado hacia finales del siglo II. También en este caso la fecha nos acerca a la presencia física de Cristo en Palestina, contando con el hecho, aceptado por todos, de que antes del Mateo griego hubo un Mateo arameo. (Incidentalmente, un evangelio de san Mateo anterior al año 70 convierte en inapelable, por ejemplo, el valor profético de las palabras de Jesús sobre la destrucción de Jerusalem.)

Thiede es también el autor de un documentado trabajo en el cual, apoyándose en trabajos de O'Callaghan y en sus propias investigaciones, identifica como de la primera epístola a Timoteo el fragmento 7Q4. El profesor alemán es más atrevido que el mismo O'Callaghan, ya que para 7Q5 parece atreverse a dar una fecha anterior: año 50, con un error de cinco años.

El padre O'Callaghan terminó su disertación con un testimonio de fe y de voluntad acercarse con su labor científica a la figura de Jesús y de difundir su mensaje con toda su autenticidad; esto fue lo que le ayudó a superar la lacerante falta de compensación que halló en muchos ambientes ante el anuncio de su hipótesis y de los argumentos que le permitían sustentarla.