

LEÓN XIII Y LA MEMORIA DE UN CATOLICISMO QUE «NACIÓ LIBRE»*

POR

CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ

Instituto de Historia, CSIC, Madrid

RESUMEN

Los problemas y respuestas presentes en la etapa de León XIII experimentaron un cambio de rumbo con la llegada de Pío X. Los problemas enraízan la presencia de la Iglesia en la sociedad y de ésta en la Iglesia. Las respuestas, la libertad y la justicia. La libertad, para pensar la fe, investigando sus orígenes y dialogando con la cultura, para usar derechos civilmente reconocidos. La justicia, como exigencia moral frente a las condiciones inhumanas en las que vive el pueblo. León XIII temió las novedades, pero aceptó el debate.

PALABRAS CLAVE: León XIII, Pío X, Iglesia, Santa Sede, libertad de los católicos.

ABSTRACT

Problems and responses during the pontificate of León XIII experienced changes of orientation after arrival of Pío XII. One of the problems was how to

* El artículo forma parte de una investigación, hecha estos últimos años con el apoyo del Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma.

SIGLAS:

ASV: Archivo Segreto Vaticano

SS: Segreteria di Stato, fascículo, año, folios

Fondo Benigni: caja, documento y folio

Carte Piastrelli

DS/C: Diario de las Sesiones de Cortes. Congreso de los Diputados

DS/S: Diario de las Sesiones de Cortes. Senado.

Entre León XIII y Pío X
Hispania Sacra 56 (2004)

extend the presence of the Church among society, and expand relations of the latest with the Church. Responses were freedom and justice. Freedom to reflect on faith, thinking over its origins and dialoguing with culture, and to use recognised civil rights. Justice as a moral compromise towards the inhuman life conditions suffered by the population. León XIII was frightened at any innovation, but accepted the debate.

KEY WORDS: Popes León XIII, Pío X, Church, Holy See, freedom of the Catholics.

El 25 de julio de 1882, Louis Duchesne respondía a una pregunta de Pierre Batiffol. Muchas formas vigentes en la Iglesia tendrían que desaparecer, si Dios quiere reconciliarla con la sociedad moderna. El Papa no debería dedicarse a urdir una serie de hilos políticos para recuperar su poder temporal e imponer al mundo las leyes de la Iglesia. Habría de preocuparse sobre todo de los oficiales de su ejército, clero, y algo de las tropas que desertaban masivamente, el pueblo.

Se necesitaba energía para reformar la formación y la disciplina eclesiásticas. No la tenía León XIII, un teórico y un diplomático. Por lo demás ningún papa lo haría. Las jerarquías, destinadas a conservar, jamás reforman. Esta tarea fue siempre obra individual, como sucedió en los siglos XVI y XVII.

Misión del Papa debería ser impedir que las autoridades eclesiásticas y sus mismos consejeros continuaran manipulando la religión y que el periodismo católico la respetara. No lo haría León XIII.

«Chrétien sincères et libres, il ne faut compter que sur nous, nous fortifier dans la honnêteté, la franchise, la abnégation et laisser venir les événements, certains que, si la religion ne disparaît de ce monde, les efforts éclairés que nous font pour elle, y auront contribué».

Duchesne estaba convencido de que el espíritu religioso estaba desapareciendo del mundo. Esa era su principal carencia. Loisy, en cambio, creía que, pese a la crisis de la Iglesia, el espíritu religioso renacía. Duchesne amaba la ciencia y a la Iglesia en una época en que ellas no se amaban. No podía ponerlas de acuerdo. Por eso eligió vivir en paz a su sombra tutelar. La oportunidad se la dio la *École Française* de Roma. Habitó en un mundo civil, donde importaba poco que uno fuera eclesiástico o seglar¹.

¹ Citado por Émile POULAT, en *Modernistica. Horizons, physonomies, débats*, Paris 1982, pp. 155 y 159-160.

1. LIBERTAD Y PERSEVERANCIA

En esta cita están los términos en que debe plantearse este pontificado: la urgencia de recuperar, fuere como fuere, la posición «temporal» del papado, la necesidad de reforma eclesiástica, especialmente en la formación intelectual del clero. Dentro de ella, la primera urgencia, reconciliarse con la ciencia y con la sociedad, dos tareas inseparables. Poulat pone en escena a unas personas que representan la «agonía» de todos los que, creyendo que ese era su deber, caminaron de forma distinta y hasta opuesta. Louis Duchesne se parece a ese personaje de una comedia española: se quedó dentro, pero poco². Loisy jamás de quitó su hábito sacerdotal, pero confesaré que vivía fuera de la fe años antes de ser excomulgado³. Pierre Battifol sobrevivió a la crisis⁴.

León XIII no consiguió con su política internacional⁵, ni colocando en una posición de excepción a los católicos italianos⁶, modificar la situación creada en Roma después del 20 de septiembre de 1870⁷. Sus consejeros no dudaron

² En *Tres sombreros de copa*, de Miguel Mihura, cuando le preguntan si se casa, el protagonista responde: sí, pero poco. Sobre Duchesne, vid. los trabajos recogidos en *Monseigneur Duchesne et son temps*, Roma 1975.

³ Émile POULAT, *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, Editions du C.N.R., Paris 1960, *Une oeuvre clandestine d'Henry Bremond. Sylvain Lebrand, Un Clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses mémoires. 1931, édition critique et dossier historique par Émile Poulat*, Roma 1972, y *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984.

Raymond BOYER DE SAINTE-SUZANNE, *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, Paris 1968. Sus relaciones con Duchesne, Bruno NEVEU, «Lettres de Monseigneur Duchesne, directeur de l'École Française de Rome à Alfred Loisy (1896-1917) et a Friedrich von Hügel (1895-1920)», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge, Temps Modernes* 84 (1972) pp. 283-307 y 559-599. Loisy estuvo dispuesto a dejar su trabajo intelectual cuando fue propuesto por el príncipe de Mónaco para aquel obispado.

⁴ Jean RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, Paris 1929. Rivière era profesor en la facultad de teología de Strasbourg. Fue el discípulo preferido de Battifol. Este libro, la primera historia del modernismo, es muy hostil a los modernistas. «Qui redigea l'encyclyque "Pascendi"», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (1946) pp. 143-161, 242-243. La posición de Pierre Battifol, «Pour l'histoire des dogmes», *ibidem* 20 (1905) pp. 151-164.

⁵ El acercamiento de León XIII a Italia, su fracaso, la crisis de julio de 1881, ocasionada por los disturbios con motivo del traslado de los restos de Pío IX a San Lorenzo Extramuros, las maniobras de Francia contra la conciliación..., en Carlo M. FIORENTINO, «Il conclave di Leone XIII ed alcuni momenti del suo Pontificato nelle lettere del Conte Ladislao Kulczycki a Cesare Correnti», en *Rassegna Storica del Risorgimento*, LXXXIV/II (1997) pp. 159-194.

⁶ Ornella CONFESSORE, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rassegna Nazionale» dal 1898 al 1908*, Bologna 1971. Coincidiendo con la condena del modernismo, Geremia Bonomelli, obispo de Cremona, partidario de la conciliación, lamentó la acogida dada a quienes estaban en polémica con la autoridad de la Iglesia, como Stoppani, Semeria, Genocchi, Gallarati Scotti, o se habían pronunciado contra ella como Loisy, Tyrrel y el barón von Hügel.

⁷ Sobre la situación en Roma, la excelente monografía de Andrea CIAMPINI, *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti. La «questione di Roma» tra politica nazionale e progetti vaticani (1876-1883)*, Roma 2000.

en rectificar la elección de su sucesor, cuando, por medio de Austria-Hungría, Italia vetó al cardenal Rampolla⁸ y *aceptaron* un cambio de rumbo⁹

En el terreno intelectual, en tiempo de León XIII se abrió la crisis modernista, algo extraordinariamente vivo, «embrouillé», como sucede con todos los fenómenos vitales. Desde finales del siglo XIX, se planteaban problemas difíciles a los católicos empeñados en pensar la totalidad de su fe, poner en práctica su contenido y presentarla a los de fuera de modo que no fuese inmediatamente rechazada. Las generaciones anteriores lucharon para superar las objeciones de los no creyentes. Para la generación del modernismo no se trataba ya de apologética, sino de crítica¹⁰. No es fácil medir el impacto de la crítica en la Iglesia. Fue una invasión que perturbó el equilibrio interior de quienes se entregaron a ella.

La crítica era un método, un espíritu, un talante como pudo serlo el liberalismo en la etapa anterior¹¹. Este espíritu y este método críticos ¿podrían considerarlos los católicos un mal a causa de las exigencias que planteaban?

⁸ La vigencia del derecho de veto era un asunto de interés en Viena y en Roma. Vid. *Das Ausschliessungs-Recht (Jus Exclusivae) der Katholischen Staaten Österreich, Frankreich und Spanien bei den Papstwahlen*, dargestellt von Ludwig Warmund, Wien 1888. Una obra que recoge los documentos de los Archivos Imperiales, de Viena. En noviembre de 1895, Giacomo Gorrini, director de los Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, redactó *Il diritto di veto o di esclusiva nella elezione del Sommo Pontifice. Memoria confidenziale*. El texto se encuentra en Archivio Storico Diplomatico, Roma, Cassete Verdi 14/3 numero unico. Esos años aparecieron varias obras sobre el asunto, B. De MONTAULT, *Le conclave et le Pape*, Paris 1878. G. BERTHELET *L'elezione del Papa*, Roma 1891. L. LECTOR (alias de J. Guthlin). *Le Conclave: origine, histoire, organisation, législation ancienne et moderne*, Paris 1894. A. GIOBBIO, *L'esercizio del veto d'esclusione nel Conclave*, Monza 1897. Dos publicaciones recientes, G. ZIZOLA, *Il conclave. Storia e segreti. L'elezione papale da San Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma 1993 y Alberto MELLONI, *El cónclave. Historia de una institución*, Barcelona, Herder, 2002.

⁹ Pío X eligió a Merry, a De Lai y Vives y Tutó y creó la llamada «segregatoriola». Todos estos colaboradores marcaron una rectificación. Así se percibió. Pio CENCI, *Il cardinale Merry del Val, Segretario di Stato di San Pio X Papa*, Roma-Torino 1955. Es una biografía bien documentada y hagiográfica escrita por N. Canali, secretario de Merry, a quien prestó su nombre Cenci. Giovanni AZZOLIN, *Gaetano De Lai, «l'uomo forte di Pio X»*. *Cultura e fede nel I Novecento nell'esperienza del cardinale vicentino*, Vicenza 2003. Una vindicación de la figura de l cardenal capuchino, Frederic RAURELL, *L'antimodernisme i el cardenal Vives i Tutó*, Barcelona 2000. Los fondos de la secretaría particular del Papa han sido ordenados por Alejandro M. Diéguez, que ha hecho su índice y una introducción, *L'Archivio Particolare di Pio X: cenni storici e inventario*, Città del Vaticano, 2003.

¹⁰ Una revisión del concepto de modernismo, Milagrosa, ROMERO SAMPER, «Modernidad, modernismo y modernismos: Iglesia y cultura en la España de fin de siglo», en *Hispania Sacra* 41 (1989) pp. 699-718.

¹¹ El desaliento de quienes creyeron que era posible conciliar la fe con la libertad llevó a Lamennais a elegir estar entre «les hommes de la liberté et de l'humanité». *Les paroles d'un croyant de Lamennais*, texte publié sur le manuscrit autographe avec des Variantes, une introduction et un Commentaire... par Yves Le Hir, Paris 1949, pp. 57-58 y 68 y *Les discussions critiques. Journal de la crise mennésienne. Genèse et édition du Manuscrit 356 de la Bibliothèque Universitaire de Rennes*, par Louis Le Guillou, Paris 1967, pp. 45-46 y 110. §

Crítica significa autonomía. Y ésta se extiende al pensamiento y a la investigación. En cuanto un católico se dejaba contagiar por este estado de ánimo, inmediatamente encontraba problemas con la jerarquía¹². Quien se empeñaba en resistir, tenía que purgar su mal¹³.

Volcados en la política, «los genios tutelares» de la doctrina ¿eran insensibles a lo que estaba pasando entre los «católicos»? No. León XIII trabajó por mantenerlos unidos. No lo logró. En España fue un fracaso total. La explicación, ese jacobinismo, matriz histórica de todos los crímenes contra la libertad¹⁴.

Unamuno denunció que un «jacobinismo seudoreligioso que llaman integrista, quintaesencia del intelectualismo libresco» se apropiara la fe religiosa. El resultado: un descarnado esqueleto, rígido y seco y lleno de esquinas y salientes, para el que no se ha encontrado mejor carne que un sistema de prácticas teatrales y ñoñas, con sus decoraciones, sus luces, sus coros y su letra y música de opereta mala con derroche de superlativos dulzarrones y acaramelados». Debajo de ese «aparato fisiológico» la constante cantilena de que «el liberalismo es pecado», sin explicar ni saber «qué es eso del liberalismo»¹⁵.

Con rumores sobre la salud del Papa, a principios de 1899, la situación era desalentadora. En Roma había dos partidos: el de la tolerancia y el de la condena. La presión era cada vez más fuerte. De momento todos los ataques iban contra la *Revue Biblique*, de Marie Joseph Lagrange¹⁶.

En la Curia todos seguían en su puesto. No podría esperarse mucho del nuevo Papa. Habría algo que hacer en la Iglesia si la política, los gobiernos, los

¹² Esta, por costumbre y por sistema, se inclina a las soluciones de autoridad. Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai 1962.

¹³ «Ora eccomi qui a Genova, ad espiare i miei delitti intellettuali, a curare il *male della testa* con un sistema de cretinizzazione progressiva. Fiat... sarà per il meglio anche questo». El P. Semeria se dedicaba a vigilar estudios de alumnos en los primeros cursos. Giovanni Semeria-De Sanctis, febrero-marzo 1896, en Silvio ACCAME, «Dal Carteggio di Gaetano de Sanctis», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 26 (1972) p. 32.

¹⁴ Vid. el análisis de Albert CAMUS, *El mito de Sísifo: el hombre rebelde*, traducción de Luis Echávarri, Buenos Aires 1957.

¹⁵ Miguel de Unamuno, respuesta a Ángel Ganivet, *Idearium español* (1897) y *El porvenir de España* (1898), edición anotada de Elson Orringer, Salamanca 1999, p. 342.

¹⁶ Era previsible que comenzara a funcionar el martillo. Giovanni Genocchi con sus imprudencias había despertado a los guardianes de la ortodoxia. Los problemas de la *École Biblique* y del P. Lagrange pueden verse en, Marie-Joseph LAGRANGE, *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, Paris 1967 y *Éclaircissements sur la Méthode Historique*, Jerusalem 1904, réplica a las críticas del jesuita Alphonse DELATTRE, *Autour de la question biblique*, Liège 1904, y *Le criterium à l'usage de la nouvelle exégèse biblique. Réponse au R.P. M.-J Lagrange, O.P.*, Liège 1907. F.-M. BRAUN, *L'œuvre exégétique du Père Lagrange*, Fribourg 1943. P. BENOIT (éditeur), *Le père Lagrange au service de la Bible*, Paris 1967. Bernard MONTAGNES, *Exégèse et obéissance. Correspondence Cormier-Lagrange (1904-1916)*, Paris 1989. Jean GUITTON, *Retrato del Padre Lagrange. El que reconcilió la ciencia con la fe*, Madrid 1993.

periódicos no cooperasen contra una «fe razonable». Había que conformarse con que esa Iglesia subsistiera y pudiera entenderse esta sociedad con sus representantes. En Roma habría durante muchos años aún personal suficientemente escéptico en el fondo y devoto en la apariencia para poder desempeñar el papel que los hechiceros hacen ante los reyes negros.

Es verdad que algunos cristianos ilustrados deseaban ampliar caminos. Y algunos sacerdotes lo creían de veras. «Cet élément disparaître de plus en plus par de sécessions visibles ou invisibles». Jerusalén no quiere ser curada¹⁷.

Ese era el estado de ánimo de quienes trataban de conciliar la fe con la ciencia y la Iglesia con la sociedad¹⁸. La condena de John Ireland¹⁹ revelaba quiénes tomaban las decisiones en la Iglesia. Sus dirigentes no deseaban ampliar las rutas. Estaban satisfechos con el pasado y dispuestos a hacerlo su futuro. La Iglesia se dejaba guiar por masas que expresaban directamente sus repugnancias o sus querencias. Ni el pueblo ni sus príncipes se interesaban por conciliar la inteligencia y la religión. Y estas eran las condiciones generales, que dominaban la vida católica.

Se rechazaba a personas como Semeria, Loisy, Blondel, vistos como infectados de un indiscreto deseo de progreso, una curiosidad malsana, una inaceptable crítica indirecta de lo existente.

Probablemente el sucesor del Papa hará más religión y menos política. Pero no podría vencer «le naturel romain». Acabará aplicando procedimientos políticos a la religión.

El cardenal James Gibbons, arzobispo de Baltimore, la persona más valiosa del colegio cardenalicio, creía que en Roma la gente responsable del gobierno de la Iglesia estaba por debajo de su misión²⁰.

¹⁷ Buscará a Loisy, por más que se oculten en sus pseudónimos. Y le hará sentir su mala voluntad hacia él. Debía estar en guardia. Carta de Duchesne a Loisy, Roma, 16 marzo 1899, en Bruno Neveu, *ibidem*. pp. 294-295.

¹⁸ Los pioneros «se desgarran las manos con las espinas». Hay que consentirles que yerren. Avanzan y «no dejan huellas». Como decía Newman, nos dejan a la vez «encantados y perplejos». Han de evitar que su cansancio los empuje hacia el silencio y el abandono. Prefacio de Jean Guitton a Bernard MONTAGNES, *Exégèse et obéissance. Correspondence Cormier-Lagrange (1904-1916)*, Paris 1989, pp. 5-6- y 11.

¹⁹ Parece que la encíclica *Testem benevolentiae*, de León XIII era una réplica a la obra del arzobispo de St. Paul (Minnesota), *The Church and Modern Society*. Vid. M. O'CONNELL, *John Ireland and the American Catholic Church*, Minnesota Historical Society Press, San Paul 1988.

²⁰ Duchesne creía que la curia sería siempre un nido de intrigas. Cambiarán sólo los intrigantes. Duchesne-von Hügel, 2 marzo 1899 y Duchesne-von Hügel, 22 junio 1901, en Bruno Neveu, *ibidem* pp. 588-591.

2. PROGRESO BAJO LA AUTORIDAD

En su encíclica a los obispos y al clero de Francia, del 8 de septiembre de 1899, León XIII trazaba algunas exigencias para la formación y actuación en el terreno de la acción social. Amonestaba a quienes se lanzaban «comme d'instinct, au devant des innovations les plus périlleuses de langage, d'allures, de relations». Muchos de ellos, sin poder detenerse en esa pendiente, acabaron en la apostasía, siendo motivo de alegría para los adversarios de la Iglesia.

Había novedades que eran benéficas y que podían hacer avanzar el Reino de Dios, pero como señala el Evangelio, corresponde al «padre de familia» (Mt. 13, 52) examinarlas y, si lo juzga conveniente, darles ciudadanía al lado de los usos tradicionales y venerables que son la otra parte de su tesoro.

«Lorsque naguère Nous remplissions le devoir apostolique de mettre les catholiques de l'Amérique du Nord en ordre contre les innovations tendant, entre autres choses, à substituer aux principes de perfection consacrés par l'enseignement des docteurs et par la pratique des saints, de maximes ou des règles de vie morale plus ou moins imprégnées de ce naturalisme qui, de nos jours, tend à pénétrer partout, Nous avons hautement proclamé que, loin de répudier ou rejeter en bloc les progrès accomplis dans les temps présents, Nous voulions accueillir très volontiers tout ce qui peut augmenter le patrimoine de la science ou généraliser davantage les conditions de la prospérité publique. Mais nous avons soin d'ajouter que ces progrès ne pouvaient servir efficacement la cause du bien si l'on mettait de côté la sage autorité de l'Église»²¹.

Como choque entre dos culturas, en Francia y Alemania, o como proyecto de reforma de la «sociedad eclesiástica», en Italia, una parte del clero y de los católicos reclamaba autonomía respecto a la jerarquía de la Iglesia.

En Italia el modernismo enraíza en el Risorgimento. Se proyecta en la acción social y en la cultura religiosa, entre sacerdotes cultos atentos a los problemas de la crítica. Las dos personas que encarnan esas dos tendencias son Romolo Murri y Ernesto Buonaiuti. El primero, fundador de la democracia cristiana. El segundo, profesor en la universidad de Roma. Antonio Fogazzaro aportó su prestigio de novelista y su misticismo. Los jóvenes, un entusiasmo que halló su cauce en *Rinnovamento*, de Tommaso Gallarati Scotti, publicada en Milán²².

Había que revisar en Italia el diseño de la «acción católica» en el ochocientos. Entre Radini Tedeschi y Murri, a finales de siglo, sólo había un punto de

²¹ *Depuis le jour*, 8 septembre 1899: *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, XIX, Roma 1900, pp. 175-188, texto citado p. 184. El Papa se refiere a la carta apostólica *Testem benevolentiae Nostrae*, 22 de enero de 1899, *ibidem* pp.5-20.

²² Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, 1962, p. 18.

encuentro: el deseo «di una riforma dell'Opera dei Congressi in senso democratico». El modelo del futuro obispo de Bergamo se ajustaba a la trayectoria histórica de la obra²³. Esta debería ser una organización unida en torno al Papa. De él había de recibir su palabra. A él debían reconocer como «duce, al quale si deve venerazione, obbedienza, fedeltà, amore».

Giacomo Radini Tedeschi tuvo dificultades con Romolo Murri y el grupo de la *Cultura Sociale*. Había problemas de personalidad. Murri aparecía ante Radini Tedeschi como una persona poco estable, débil a la hora de cumplir sus compromisos, poco abierta a las indicaciones de los otros y, por tanto, difícil para un trabajo en común.

Se hacía cada vez necesaria una intervención de la Santa Sede, si de verdad deseaba que la *Opera dei Congressi* fuera el organismo que coordinara la acción católica, uniendo a todas las organizaciones existentes.

Había también una estrategia diferente. Radini Tedeschi encaraba la cuestión social pidiendo reformas graduales. Murri juzgaba el ritmo con que la *Opera dei Congressi* asumía las demandas de los trabajadores como un insoportable inmovilismo. Por eso pedía autonomía para trabajar en el mundo obrero. No es cierto que Radini fuera el tutor y el protector de Murri²⁴.

Conseguir eso en Roma, donde había muchas obras católicas, algunas muy vivas y con arraigadas tradiciones, exigía paciencia y mucho respeto²⁵.

El 18 de enero de 1901 apareció la encíclica «*Graves de Communi*». Existía un debate en el mundo católico, que enfrentaba a Filippo Meda y a Murri²⁶. El cardenal Respighi, Vicario de Roma, prohibió *Il Domani d'Italia*, un semanario, cuya aparición se anunció a comienzos de noviembre.

Pocas semanas después, se publicó la encíclica. Su autor era Felice Cavagnis, en esos momentos secretario de la *Sacra Congregazione Affari Ecclesiastici Straordinari*. Pocos días más tarde, León XIII lo hizo cardenal²⁷.

²³ Mario CASELLA, «Lettere di Don Angelo Roncalli ad Augusto Grossi per la commemorazione di Mons. Radini Tedeschi (1914-1915)», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 25 (1971) pp. 214-224. Angelo Giuseppe RONCALLI, *Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi, vescovo di Bergamo*. Roma 1963, 3ª edición que actualiza la biografía escrita en 1916.

²⁴ El comentario sobre Murri en una carta de Radini Tedeschi a Giuseppe Toniolo, 17 agosto 1900, Mario CASELLA, «Mons. Giacomo Radini Tedeschi, l'Opera dei Congressi e il Movimento Cattolico Romano (1890-1900)», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 24 (1970) pp. 175-178.

²⁵ Mario CASELLA, *Roma fine Ottocento. Forze politiche e religiose, lotte elettorali, fermenti sociali (1889-1900)*, Napoli 1995.

²⁶ Gabriele DE ROSA, *Filippo Meda e l'età liberale*, Firenze 1959.

²⁷ Los católicos, ciertamente debían conformar su juicio, externo e interno, sobre el Estado moderno con el pensamiento de la Iglesia. Esta posición, ¿cómo se concretaba? ¿Absteniéndose? Ciertamente no. «Accettare e favorire così, come sono, le società moderne, portare in esse un salutare risveglio, avversare il male e cercare di trasfondere per tutto lo spirito e l'influenza cristiana, trarre dalla libertà, che è a tutti

La trayectoria de Cavagnis, su proximidad a Murri y su labor de propagandista de la *Cultura Sociale* resultan especialmente significativas a la hora de entender esta encíclica²⁸.

La encíclica desmentía las acusaciones contra la *Opera dei Congressi*, a la que se acusaba de no merecer la confianza de León XIII para dirigir la acción católica en Italia. Algunos jóvenes de la *Democrazia Cristiana* se vinculaban a ella y sostenían su esfuerzo y la lucha con los socialistas. Quedaban otros grupos que se oponían a ella, a su Comité Directivo y a su presidente, pero la situación cambiaba a favor de los primeros.

Con ese clima se llegaba al XVIII Congreso que iba a celebrarse en Taranto. Era el momento de invitar a los disidentes «veramente ostinati e contumaci»²⁹.

La situación del catolicismo en Francia, Italia, Bélgica y España y los movimientos que se produjeron en Alemania en el *Zentrum* y en las organizaciones sindicales, y en Austria con la aparición de los cristianos sociales, revelan el giro de los católicos hacia el terreno constitucional. Eso hizo que el movimiento social católico fuera cada vez más democrático, es decir, menos paternalista y más obrero, en sus formas organizativas y en sus reivindicaciones.

Esta dirección llega hasta la acción política de los católicos. Se alejan de los partidos conservadores. Ponen en tela de juicio las alianzas existentes y las que podrían formarse en Italia con los moderados. Plantean aquella reclamación de Montalembert: *la libertad en la Iglesia*³⁰.

En los tres planos, el de la identidad del movimiento social católico, como movimiento de los trabajadores y de las clases subordinadas, el de las alianzas políticas y el de la autonomía respecto a la jerarquía, se sitúa el problema del modernismo como realidad social significativa. Y eso ya existe en tiempos de

concessa, partid per il bene». Cavagnis era amigo de Antonio Agliardi, amigo de Bonomelli. El cardinal Agliardi, siendo nuncio en Viena, apoyó a los cristianos sociales. Aquel, en 1884 redactó un memorial destinado al Papa. Lo publicó en 1886, en sus *Nozioni di diritto pubblico ecclesiastico*. Se manifestaba claramente a favor de la intervención de los católicos en las instituciones políticas.

²⁸ «La scelta del redattore non era dunque casuale e... era un segno del sostanziale favore che il Papa accordava alla Democrazia cristiana». Giacomo MARTINA, «La prima redazione dell'Enciclica «Graves de communi», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia XVI* (1962) pp. 492-494.

²⁹ Entre los motivos, destaca Paganuzzi el deseo de que todos los italianos vean que sólo para los «italiani papali» existe una Italia, «nazionalmente una nella fede di Gesù Cristo e nel Santo Padre, centro, base della fede e della nostra vita nazionale». Con todo, uno de los objetivos del Congreso sería «risvegliare il sentimento di rispetto e di osservanza al *Divieto Pontificio* per le elezioni politiche». Giovanni Paganuzzi-Rampolla, Venezia 16 luglio 1901, ASV SS Spogli Rampolla del Tindaro 8b c.

³⁰ Como situación intermedia, Lamennais creyó que había que defender la libertad para la Iglesia frente al galicanismo. Más allá de la ideología ultramontana, esa idea se «contagió» de liberalismo cuando se asoció con la libertad religiosa. Vid. «Libertad religiosa, libertad para la Iglesia», en *Antologica Annuia* 44 (1997) pp. 23-203.

Entre León XIII y Pío X
Hispania Sacra 56 (2004)

León XIII³¹. Esta evolución del catolicismo social desde la intransigencia a la democracia, se llamará «modernismo social».

Su origen y su objetivo fueron diferentes de los del modernismo intelectual. Los identificaron sus adversarios, porque uno y otro ponían en crisis un modelo de catolicismo, inviable en el mundo moderno e ininteligible para su cultura³².

En ese contexto, celoso de autonomía, se explica la trayectoria del mismo Murri, que luego entrará en conflicto con el Papa, a quien imputaba no haber dejado de ser el cardenal Sarto al convertirse en Pío X³³. No permitiría éste que los católicos gozasen de libertad para discutir entre ellos y para organizarse.

En el Congreso de Bologna celebrado los días 10-12 de noviembre de 1903, trataron los católicos italianos de problemas que habían ido aplazándose. Quiso Grossoli, en polémica con los hermanos Scotton desde agosto, que se supiera que el Congreso contaba con la bendición del Papa³⁴. Pedía que, en cuestiones de libre opinión, nadie utilizara la autoridad de Pío X para reforzar la propia, porque ese comportamiento era poco respetuoso con ella³⁵.

Merry del Val, secretario de Estado, envió esos días una carta al obispo de Orvieto. El 29 de agosto había aparecido en el *Il Comune*, un periódico demócrata-cristiano de la ciudad, una carta hablando de la necesidad de que los católicos de

³¹ Puede decirse que el clima se cargó de justificaciones con la «crisis modernista», es decir, con la investigación sobre las fuentes de la fe, bíblicas e históricas. Pero no puede perderse de vista esta otra dimensión social y política. Basta mirar el volumen de documentación que se refiere a ella en el Fondo Benigni. Un ejemplo de la polémica entre los católicos integrales y los otros, el extenso informe mecanografiado, que denuncia las maniobras de los sindicatos cristianos alemanes contra los católicos integrales en Sajonia. Está redactado por el sacerdote Windolph, vicario de Bochum. ASV Fondo Benigni 29 3701 1-48.

³² En medio siglo, con la apertura de la jerarquía católica a la racionalidad contemporánea, se modificó la frontera de lo «creíble» en la medida en que lo hacía el territorio de lo «razonable» en las diversas esferas del saber, Émile POULAT, *Modernistica. Horizons, physonomies, débats*, Paris 1982, pp. 34-35 y 43-44.

³³ Así lo expresó a su arzobispo, *Lettera a S. E. Mons Carlo Castelli, arcivescovo di Fermo*, Roma 1907, Confidenziale, da servire come manoscritto. Una visión de conjunto sobre su figura, *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*, Roma 1972, obra conmemorativa del centenario del nacimiento.

³⁴ Sobre estos tres sacerdotes, vid notas 40-41.

³⁵ Estos avisos, a pocos meses de la elección de Pío X avalan la tesis de Murri sobre la conducta que podía esperarse del nuevo Papa. La investigación sobre las 59 cajas del Fondo Benigni confirman que el Pío X no dejó de apoyar el modelo defendido por los Scotton. Fue este un escollo que hubo que superar para que avanzara su causa de beatificación. *Romana. Beatificationis servi Dei Pii Papae X. Disquisitio circa quasdam obiectiones modum agendi servi Dei respicientes in modernismo debellatione una cum Summario additionali ex officio compilato. Summarium additionale, del P. Ferdinando Antonelli Typis polyglotis Vaticanis 1950*. Consta de 86 documentos y una extensa introducción. Su autor fue el franciscano Fernando Antonelli, que hizo su trabajo entre el 6 de mayo y el 24 de junio de este año. Relator de la sección de historia de la Congregación para las Causas de los Santos, Antonelli respondía con este escrito a las preguntas planteadas al debatir la *Informatio de fama sanctitatis et virtutibus*. Uno de los documentos usados por Antonelli procede de la S. C. Consistorial: «Pío X e il Modernismo». Antonelli fue creado cardenal.

esa tendencia se organizaran como un partido autónomo. Merry era tajante: la Santa Sede jamás aprobará la creación de un partido político autónomo en Italia³⁶.

Era la misma autonomía que se pedía en el terreno intelectual. Si la fe no está ligada a un sistema filosófico, nada tiene que temer del método crítico, pues se concilia «benissimo» aquella con la democracia. Nadie debería sentirse obligado a una u otra conclusión concreta, aunque la defiendan los mejores. Rota la dependencia de la jerarquía, el criterio a seguir: es bueno todo aquello que «tende a conciliare la nostra fede con la coscienza moderna». Necesitaba el modernismo en Italia un trabajo, que permitiera reconstruir sobre bases científicas «nostri concetti religiosi»³⁷.

3. LA ESPADA DE LA PALABRA³⁸

León XIII apeló con frecuencia al símil del comerciante para explicar la necesidad de permanecer en la realidad, es decir, junto a los otros. Tuvo que ser cauto para no quebrar aún más la cohesión de los católicos y de los obispos. Lo hizo, porque, como muchos otros hombres de su tiempo, no confundió la verdad con lo que entonces se llamaba «espíritu de sistema». En aquella brota la tolerancia. En éste, la intransigencia, la más radical ausencia de la compasión hacia el otro³⁹.

Durante los años de León XIII, la oposición a la Iglesia denunció su injerencia en la vida pública, su pretensión de convertir la condición de católico en privilegio frente al derecho común, impugnando ese principio liberal: la ley es igual para todos. Había una experiencia histórica de siglos —la cristiandad— y

³⁶ P. BELLU *L'Opera dei Congressi nei documenti dell'archivio C. Zucchini di Faenza*, Roma 1976, pp. 44-45.

³⁷ Comentario a un artículo de Murri en una carta dirigida a Luigi Piastrelli, sin fecha, ASV Carte Piastrelli 1 23. J. Mori-Piastrelli, Nocera Umbra 15 mayo 1907, *ibidem* 33-35. Se quería iniciar una Biblioteca de Ciencia de las Religiones, con carácter crítico. (?)-Piastrelli, Milano 15 mayo, *ibidem* 41-42.

³⁸ Jesús dice a sus discípulos en Getsemani:

«Tan lejos estoy de desear que hagáis uso de la espada de hierro (que pertenece a la autoridad secular) que pienso asimismo que la espada espiritual (cuyo manejo os pertenece) no debe ser desenvainada con mucha frecuencia. Pero manejad con gran energía la espada de la palabra, cuyo tajo, como el bisturí... cura, ciertamente hiriendo. Por lo que se refiere a la maciza y peligrosa espada de la excomunión, deseo permanezca escondida en el estuche de la misericordia a no ser que por una necesidad urgente y grave requiera ser desenvainada». Tomás MORO, *La agonía de Cristo* (3), edición preparada por Álvaro Silva, Madrid 1989, p. 137.

³⁹ «Mi propensión a lo absoluto no me deja ser misericordioso: a un axioma abstracto, intemporal, subyugaría mil libertades particulares. Tiranía inexorable, pero, no es desorden de temperamento, sino rigorismo extremado de la inteligencia, ofendida por no ver las cosas gobernarse por lo que manifiestamente es verdad». Manuel AZAÑA, «Los curas oprimidos», en *Antología*, Madrid 1982, p. 74.

una teoría para legitimarla: el derecho público eclesiástico, el *ius pontificis versus ius caesaris*. Para reforzar una y otro, un imaginario, que ha brotado de una eclesiología y la ha sostenido reforzándola como «*devotio*».

En el umbral del cambio de pontificado, los hermanos Scotton publicaron en 1903 en Bassano un opúsculo, *Il cristiano sincero e i suoi doveri verso Gesù Cristo, alla Chiesa e allo Stato, opereta dei fratelli sacerdoti Jacopo, Andrea e Gotardo*⁴⁰.

Para los Scotton, la realeza de Cristo, fundada en el Nuevo Testamento, del que reproducen numerosas citas, es inseparable de su condición de Esposo de la Iglesia. Como tal y como heredera del Rey, la Iglesia recibe la misma soberanía de Cristo, es su lugarteniente. Reina de nombre y de hecho. Es reina de todos los tiempos, de todos los lugares, eterna y universal.

Siendo una sociedad instituida por Dios es obligatorio para todos pertenecer a ella. Por designio de Dios ocupa el primer puesto en el mundo. Su fundador, sabiduría infinita, la dotó de los tres poderes inherentes a toda sociedad perfecta⁴¹.

Frente a esta posición estaban los anticlericales. ¿Qué fue el anticlericalismo? Suárez Cortina ha estudiado el caso español. ¿Fue una maniobra para desviar la atención hacia problemas secundarios salvando así el régimen de la Restauración de otros peligros mayores que el clericalismo? No. Ni republicanos ni la izquierda social eran una amenaza seria. Por eso el anticlericalismo ha de relacionarse con «una crisis más amplia y ambigua al mismo tiempo», la que afectaba a los elementos simbólicos: la modernización, la libertad, la europeización, la secularización. Todos tenían una fuerza de atracción y repulsa capaz de movilizar a gran parte de la sociedad. Eran polivalentes y, por tanto, utilizables por fuerzas sociales y políticas diversas⁴².

⁴⁰ La obra apareció en 1899 en Breganza. Fue reeditada con una ligera modificación en el título en 1903, en Bassano. Los tres hermanos habían fundado en 1890 un semanario: *La Riscossa per la Chiesa e per la Patria*, que se publicó hasta 1916, año en que falleció el último de ellos, Gottardo. El título invitaba a una reacción frente al deterioro moral de la sociedad italiana. A luchar y a vencer. Andrea Scotton usaba el seudónimo de «*miles Christi*». Uno de sus enemigos fue el conde Grossoli, dueño de la *Società Editrice Romana*, conocida como el *Trust*. El contexto más amplio, S. LANARO, *Società e ideologie nel Veneto rurale (1886-1908)*, Roma 1976, pp. 200-269.

⁴¹ Sobre estos tres sacerdotes, tan combativos y estimados durante el pontificado de Pío X, vid. la documentada biografía de Giovanni AZZOLIN, *Gli Scotton. Tre fratelli monsignori. Papi, cardinali e vescovi tra liberalismo e modernismo dall'Unità d'Italia al primo Novecento*, Istituto per le Ricerche di Storia sociale e religiosa, Vicenza 1998. Azzolin ha consultado el Archivo Secreto Vaticano y analiza las relaciones de los Scotton con León XIII, Pío X, el cardenal Ferrari y Mgr. Rodolfo, obispo de Vicenza.

⁴² Manuel SUÁREZ CORTINA, «Democracia y anticlericalismo en la crisis de 1898», en *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Actas reunidas y presentadas por Paul Aubert, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, p. 189. En este trabajo hay una extensa bibliografía.

Estos elementos simbólicos servían para movilizar a la «opinión». Los políticos, que crearon y sostuvieron las instituciones que acabaron con el antiguo régimen⁴³, no podían ignorar que al lado de la Iglesia estaban los que querían sostener las anteriores, apelando a diferentes legitimidades. León XIII, trasladando el problema al terreno jurídico, pretendió sacar a los católicos del campo insurreccional para que actuaran desde la legalidad⁴⁴. Esa posición, exigente para todos los grupos de poder, asentaba la paz social en el respeto al derecho acabando con esa simulación que viste la fuerza con el ropaje de las leyes⁴⁵. Los católicos fueron una amenaza contra un proyecto político que buscaba la unidad de la patria y la libertad de sus ciudadanos⁴⁶. Fue esto una aberración intelectual y una tragedia para algunos católicos⁴⁷.

No era una quimera ni un espantapájaros. La solidaridad de la Iglesia con el antiguo régimen se convertía en una evidencia para quien contemplara su organización y sus alianzas. Algunos católicos, generacionalmente cercanos a León XIII, sintieron ese drama. Lamennais resumió esas alianzas y la historia de la Iglesia en el momento de su ruptura. «L'histoire, qu'est-ce? Le long procès-verbal du supplice de l'humanité. Le pouvoir tient la hache et le prêtre exhorte le patient». Y añadía este recuerdo. El año 249 San Gateen, enviado por el papa Fabián, predicó el cristianismo en la región de Tours. Murió en el 301. Fue enterrado fuera de las murallas, en un cementerio para pobres. Se levantó pronto un gran templo, que se llamó «Notre Dame des pauvres». Luego se llamó «Notre Dame la riche». «C'est en deux mots, l'histoire de l'Église entière»⁴⁸.

Más allá de la ira de Lamennais, la Iglesia no podía cerrar los ojos ante un mundo, que necesitaba cada vez menos de ella. Castelar veía que la razón, en

⁴³ Esta expresión sirve para incluírlas todas, las constitucionales, las liberales, las democráticas.

⁴⁴ Llegué a esa conclusión en *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid 1988. He ido verificando esa orientación en estudios sobre la Santa Sede y Francia, la cuestión romana y la revolución mexicana en la segunda década del siglo XX.

⁴⁵ Camus, recordando su infancia, denunciaba «que los hombres fingen respetar el derecho y sólo se inclinan por la fuerza». «El primer hombre», en *Obras 5*, Madrid 1996, pp. 602-603.

⁴⁶ En el centro de Roma, la mole del monumento a la Patria escenifica este drama. «Unitati Patriae, Libertati civium», dos inscripciones que franquean el monumento. Dentro, en la escalera principal, una inscripción sobre el mapa de Italia: «Dio lo vuole».

⁴⁷ «Y es que muchos católicos lo son por reaccionarios. Yo, por católico, soy liberal y republicano, si me aprietan un poco». Declaraciones hechas en 1918, en L. Antón OLMET y J. TORRES BERNAL, *Los grandes oradores españoles. A. Palacio Valdés*, Madrid 1919, p. 164, citadas en la introducción de Guadalupe Gómez-Ferrer a *La Espuma* (1890) Madrid 1990, p. 18.

⁴⁸ *Les discussions critiques. Journal de la crise mennaisienne. Genèse et édition du manuscrit 356 de la bibliothèque Universitaire de Rennes*, introducción y edición de Louis Le Guillou, Paris 1967 pp. 63 y 45-46.

su avance, lo conquistaba todo y eso significaba el final de la religión: aquellos que piensan, ni creen ni rezan; aquellos que creen y rezan, no piensan⁴⁹.

No era fácil para la Iglesia conciliar su identidad con el «derecho nuevo», inspirado en el liberalismo⁵⁰. La neutralidad del Estado y el relativismo que introduce en la sociedad chocaba con la verdad revelada en la que se asientan las tres grandes religiones monoteístas⁵¹. No parece posible demostrar que una religión sea verdadera. «Esta es la paradoja bien conocida del liberalismo». Mantiene la libertad para el error, según la célebre condena de la Iglesia católica, que está segura de que existe la verdad, ella es su depositaria y el error no tiene derechos.

El relativismo agrava la amenaza, porque cree que la Biblia, al igual que el Corán, no admiten una interpretación auténtica, sino que son textos sometidos a la crítica⁵².

¿Es el final de un modelo, que ha sido llamado «la planificación jurídica de la religión»? Si fuera ese el forjado en Trento, la Iglesia se hallaba ante un desafío, difícil de encarar⁵³. Caído en crisis, volvía el sentimiento religioso. Ese retorno, condenado por Pío X como el inmanentismo de los modernistas, gozaba del favor de una sociedad donde la libertad tutelaba el derecho a mani-

⁴⁹ «Raza verdaderamente extraña esta raza. Nosotros hemos devorado jerarquías, innumerables dioses... Hoy mismo la gran teología católica, que fuera como la esencia de nuestro espíritu, se desvanece y se disipa. Nuestra alma es cambiante, por lo mismo que es progresiva. En los pueblos occidentales, aquellos que piensan, ni creen ni rezan; aquellos que creen y rezan, no piensan. Pasamos la segunda mitad de nuestra vida destruyendo con el raciocinio las creencias inspiradas por la educación y la fe de la primera mitad. No somos, no, una raza religiosa». Emilio CASTELAR, *Recuerdos de Roma. Ricordi di Roma*, Edición de/a cura di Teresa Cirillo Sirri, Congreso de los Diputados-Camera dei Deputati, Madrid-Roma 2001, pp. 35-36.

⁵⁰ En la medida en que avanzaba la secularización del Estado se reducía el espacio social de la Iglesia, su presencia en el poder. «Política y secularización después de 1876», en *Anthologica Annua* 43 (1996) pp. 11-105

⁵¹ Un análisis del impacto de esta mentalidad, «Tolerancia y secularización. Los católicos españoles y la constitución de 1876», en *Anthologica Annua* 42 (1995) pp. 615-782.

⁵² Ante las amenazas e invasiones de la cultura moderna, las iglesias acaban aceptando los cambios. Parecen en lenta retirada. A mitad del s. XX la mayoría de ellas había aceptado el Estado laico, la división público-privado, no afirman con tanta frecuencia ni con tanta pasión que poseen la verdad. Muchas de ellas han pasado de tener como fin la terapia de los individuos y no la glorificación de Dios. Steve BRUCE, *Fundamentalismo*, Madrid, 2003, p. 3. la lectura de los documentos emanados de la Pontificia Comisión Bíblica permiten ver una evolución semejante respecto a las cuestiones suscitadas por la crítica. Vid. *Doctrina Pontificia. I, Documentos Bíblicos* edición preparada por Salvador Muñoz Iglesias, BAC, Madrid 1955. Los documentos relativos al período de León XIII, Pío X y Benedicto XV, pp. 196-460.

⁵³ Los «*Relationes*» a Roma toman nota de esa situación. La «fides avita» y los «mores saeculares» se derrumban cuando falta a los obispos el auxilio de la autoridad civil. Vid. «Religiosidad. Moralidad y descristianización en la España posterior a 1868», en *Burgense* 26/2 (1985) pp. 441-491. «Católicos y liberales», en *Anthologica Annua* 35 (1988) pp. 307-466

festar lo que cada uno es. Si antes lo importante no era *ser* cristiano, sino *parecer* católico⁵⁴, ahora cada uno podía expresarse tal como era.

4. SABIDURÍA O VANIDAD: LA CRISIS DE UN SISTEMA MORAL»⁵⁵.

León XIII fue consciente del cambio de sociedad. Era un cambio irresistiblemente querido. Lo llamó «sed de novedades». Era un cambio dramático. Provocaba temores en muchos y desdichas en los más débiles. Denunció las condiciones inhumanas en las que vivían las «masas». Sintió compasión de ellas. Y testificó que hacia ellas iban las preferencias de la Iglesia⁵⁶.

Esos años fueron de depresión económica. Hubo crisis en las conciencias, en parte ocasionada por las relaciones ciencia y tecnología con la economía, por la expansión colonial, las asociaciones obreras... la ostentación de la burguesía y la arrogancia de los grandes empresarios, los «capitanes de industria».

Contra ese mundo protestaron algunos intelectuales⁵⁷. A esa crítica antiburguesa de signo intelectual y estético se suma la oposición obrera de inspiración marxista o anarquista. Y desde ella una sensibilidad estética nueva: el realismo social de Zola, Gorki y Galdós. El 98 coincidió con el modernismo, del que habló Federico de Onís, con Unamuno, Azorín, Baroja, Rubén Darío, Julián del Casal... todos contemporáneos de las luchas obreras y un punto «antiesteticista».

Unamuno, Azorín, Maeztu y Blasco Ibáñez participarán en la lucha obrera escribiendo en la prensa socialista, anarquista y republicana intransigente. Baroja, como hicieron Zola y Gorki, recoge la vida obrera en su trilogía *La lucha por la vida: La Busca* (1904), *La mala hierba* (1904) y *Aurora Roja* (1905).

⁵⁴ Fijada la ortodoxia, a todos, también a intelectuales y científicos, a los mismos teólogos, sólo les queda «creer y obedecer». El resultado ha sido un «nicodeísmo» académico, mal que ha aquejado a gran parte de los intelectuales europeos. Basta leer la abjuración de Galileo. Italo MEREU, *Historia de la intolerancia en Europa*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2003, pp. 35-36 y 84-85, 89 y 112. Texto de la abjuración hecha por Galileo, 22 junio 1633, *ibidem*, pp. 361-363.

⁵⁵ «Maldito lo que se gana con un progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, el trabajo y la ciencia, para no oír la voz de la sabiduría eterna que repite *vanitas vanitatum*», Miguel de UNAMUNO, «La vida es sueño», 1898, en *Obras Completas*, I, Madrid 1966, p. 941.

⁵⁶ Se resumió así los objetivos del pontificado: situar a la Iglesia en el corazón del pueblo. Me he identificado con esa estimación, «En el corazón de la Democracia. Del «ralliement» a la separación», en *Anthologica Annu* 40 (1993) pp. 247-455.

⁵⁷ «... a lo largo de todo el siglo (XIX) existe un filón de pensamiento tremendamente duro con su época, cuyo origen son las tremendas contradicciones que genera el crecimiento acelerado de la moderna sociedad industrial», Ángel ISAAC, «Decadencia y Regeneración en la crítica arquitectónica de fin de siglo: eclecticismo y nacionalismo», en *Los significados del 98. La sociedad española en la génesis del siglo XX*, Octavio Ruiz Manjón y Alicia Langa (Eds), Madrid 1999, p. 525.

Puede decirse que, como movimiento cultural, «el modernismo fue una respuesta al ahondamiento y aceleración de una crisis, que llevó a cuestionar los hechos y representaciones de la modernidad, es decir, del capitalismo en su fase imperialista clásica, en cuanto supuesta culminación de toda civilización». Es un período que se desarrolla sobre todo entre guerras (1918-1939). Entre su origen y su desarrollo, tuvo lugar la ruptura de las vanguardias: cubismo (1907), futurismo (1909) y dadaísmo (1916). Lo anterior a estas vanguardias, puede denominarse pre-modernismo, que incluye esa etapa que Onís designa como época del modernismo⁵⁸.

Una crisis de creencias y valores conmueve a la sociedad burguesa entre 1895 a 1905, una «crisis espiritual», que suele pasar inadvertida en algunos análisis y anuncia el modernismo y el tragicismo filosófico.

Baroja dice que su generación, que nace en 1870, crece en un sistema moral cuyos rasgos son el individualismo, la preocupación por la ética y la justicia social, el desprecio de la política, «el hamletismo», el anarquismo y el misticismo.

En esta lucha entre lo viejo y lo nuevo, Unamuno apelará al pueblo, al pueblo nuevo, frente a la vieja casta dominante. Habría que agrupar a la nación en torno a «un programa nacional-popular».

En esa marcha «hacia el 98», López Morillas recuerda la disidencia que supuso el krausismo. Unamuno y Costa estuvieron vinculados a los institucionalistas. Se introduce así como beligerante en el conflicto antiburgués a una burguesía media, radicalmente liberal, que se une a la repulsa manifestada en las luchas obreras. Una y otra se oponen a la «ideología castiza, específica de la oligarquía» que, amparada en la monarquía restaurada, tiene el poder.

Frente a los que niegan y afirman, los que esperan⁵⁹ o preguntan como pide Ramiro de Maeztu⁶⁰. Y una recuperación de la tradición eterna, «universal, cosmopolita», como Unamuno, *En torno al casticismo*. Y en ella, la religión, una experiencia interior, más allá de su función de cohesión social, que la había reducido a una «externa lex», servida por un espíritu de cruzada, para «sustento de la máquina social y mantenimiento del orden y de la obediencia a la ley».

La unión del Trono y del Altar, «la monarquía de derecho divino obliga al poder numinoso de lo divino a comparecer en el espacio de la ley y de su administración». Ese empleo sistemático de la fuerza, lo denunciaba Ángel Ga-

⁵⁸ Carlos BLANCO AGUINAGA, «Noventa y ocho y modernismo», *Ibidem* pp. 505-512.

⁵⁹ Victor Hugo, *Chants de Crépuscule* 1880.

⁶⁰ «¿El problema de España? Pues bien, el problema de España consistía en no haberse aparecido anteriormente como problema, sino como una afirmación o negación. El problema de España era el no preguntar».

nivet como la raíz de la «flaqueza del catolicismo». El integrismo, dirá Unamuno a Ganivet, es un «jacobinismo pseudo-religioso, que ha convertido la fe religiosa en algo «picudo, agresivo, cortante».

En torno al Casticismo enlaza en 1895 con el ideal krausista de Giner: «hacer de la vida religión y de la religión vida». La interiorización de la experiencia religiosa la reconciliaba con la vida civil. Era la alternativa a la opción integrista, a un catolicismo combativo, guerrero.

Había que librar a la nación del «clericalismo» y del «militarismo», o «más bien del caudillismo». Un poder político confesional se torna siempre sectario, representa sólo a una parte de una sociedad, que se va secularizando, porque necesita de la libertad en el respeto a todos, de la iniciativa en la igualdad de todos y de la tolerancia en el pluralismo⁶¹.

«*Liberté pour tous*» Fue el título de la publicación que Emmanuel d'Alzon inició en Nimes en marzo de 1848. El fundador de los asuncionistas encontraba una lógica innegable entre catolicismo y democracia, incluida la democracia republicana. Creía imposible un retorno al pasado. La fuerza de los acontecimientos consolidaba cada vez más la democracia en Europa. Pío IX se había pronunciado a su favor. La democracia era la aplicación de los principios cristianos. Dios había dado a todos los hombres la misma libertad. En Francia y en Europa, Religión y Libertad parecían hechas para vivir unidas. Eso equivalía también a unir Dios y Pueblo⁶².

Se abría la posibilidad de examinar las relaciones verdad y libertad de un modo nuevo. Si se pide la libertad de la Iglesia, ¿se puede dejar de pedirla para todos, para quienes no creen o tienen otra fe religiosa? ¿Puede haber libertad para la Iglesia sin que haya libertad en la Iglesia? La libertad ¿es un instrumento para emancipar y defender la religión o es un valor en sí misma como derecho del individuo y de los grupos distintos del Estado y anteriores a él?

Estas preguntas exigen a los católicos mirar de cara el problema del Estado laico y de su autonomía respecto a la Iglesia. A mitad del siglo XIX no había respuesta. Se habló de libertad verdadera y libertad falsa. La libertad se otorga a la verdad, no al error, que carece de derechos. Un Estado neutral es un Estado ateo, pues sirve a la irreligión. La ideología ultramontana no permitía aceptar que el Estado fuera independiente y se separara de la Iglesia.

⁶¹ En este contexto se sitúa la crítica de Azorín y Maeztu a la Iglesia en España y a las alianzas que se ve forzada a tener por ser así. Pedro CEREZO GALÁN, «La doble crisis, ideológica e intelectual, del 98», *Los significados del 98...* pp. 604-615.

⁶² Francisco ANDREU, «P. Emmanuel d'Alzon e P. Gioacchino Ventura», en *Regnum Dei* 35-36 (1953) pp. 146-147.

Como ha escrito un conocedor de Lamennais, el Estado no cuenta en un proyecto democrático en el que no caben más que el pueblo y la Iglesia⁶³. Esta debía elegir entre la libertad y la protección. En pleno siglo XIX, estaba a debate «si en las circunstancias actuales de Europa, la religión católica... puede tener una vida más grande, una existencia más firme, una propaganda más noble en medio de la libertad, dueña de sí misma, influyendo por sus legítimos medios, sin cortapisas de ninguna clase, o si necesita, por el contrario, para conseguir sus altos fines una protección constante del brazo secular».

Entonces y hoy, la Iglesia en España no deberá ser una excepción. Para ser universal, es decir, para vivir radicalmente en solidaridad con todos, no puede ser instrumento de una facción política, pues, en caso de victoria, se impondría por la coacción, y, si era derrotada, concitaría sobre sí la ira de los que verían en ella un enemigo. Concebir una especie de defensa armada de la idea religiosa levanta un muro entre los católicos y los liberales y pervierte el sentido de la Iglesia y la naturaleza del debate político en una sociedad amante de la libertad y que exige al Estado respeto a los derechos de las personas⁶⁴.

La afirmación de los católicos frente a lo nuevo fue un no a la conciliación. Era esta la actitud con la que el liberalismo buscaba superar los problemas⁶⁵. Pío IX sancionó esa intransigencia en el *Syllabus*. Además de la «sacralización» del antiguo régimen, entendido como un conjunto de derechos sagrados e intangibles, de instituciones permanentes, influyeron también en esa radicalización el escepticismo y el desencanto.

La paz, identificada con la Restauración, «consiguió aplacar en los últimos años las fierezas sectarias y sembrar el convencimiento de que todos aquellos odios fueron delirio de loco furioso». Para muchos, «sus ideologías les resultaron una aflicción, convenciéndose de que sus emblemas de libertades públicas sólo habían producido una fuerza militar, instrumento de la insurrección o del golpe de Estado, un ejército por fin organizado para la política interior y no para la potencia exterior, gravoso para la Nación, inútil para las batallas». Este enfriamiento de los ideales tuvo en el parlamentarismo su efecto: se convirtió

⁶³ G. VERUCCI, *Felicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli 1963 p. 192 y Sandro FONTANA, «L'opera di Gioacchino Ventura e la sua influenza sul pensiero politico italiano», en *Regnum Dei* 120 (1994) pp. 58-59

⁶⁴ José Luis Albareda, sevillano, ministro de Fomento, en el primer gobierno de Sagasta tras la restauración, DS/S 28 (27 de octubre de 1881) pp. 424-425. El ministro llamaba «obra de perdición» la que estaba haciendo el catolicismo militante. Intransigentes y liberticidas se agrupaban en lo que ellos llamaban el «partido católico».

⁶⁵ Vid. sobre esta corriente y sobre el pensamiento político de Cánovas, Luis Díez DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, Madrid 1973. *La Restauración entre el liberalismo y la democracia*, Manuel Suárez Cortina, (ed.) Madrid 1997. *Sagasta y el liberalismo español*, Carlos Dardé, (dir) Madrid 2000. José Ramón MILÁN GARCÍA, *Sagasta o el arte de hacer política*, Madrid 2001.

en mero artificio lleno de convencionalismos. Sin proyección internacional y sin ideales en la vida interna del país, la política se redujo a empirismos y terminó transformando al hombre de Estado en un ser únicamente capaz de crear gobiernos que sólo se parecen a la tiranía o a la corrupción envilecedoras⁶⁶.

Este juicio, al calor de la derrota y de la crisis del 98, es significativo para comprender ese pesimismo que vertebró una moral, un *ethos* social, duradero e inconsistente.

En la intransigencia y en la devoción a Pío IX se forjó una imagen del liberalismo como «cáncer que corroe hoy las sociedades», gangrena de la humanidad. «Disfrazado de mil maneras, tomando todos los matices como el Proteo de la fábula, renace siempre y se representa bajo diferentes formas, reclamando derechos, alegando fueros privilegiados...y anunciando a los pueblos una nueva redención»

Hidra de siete cabezas, amenaza con destruirlo todo, llevando el veneno oculto bajo falsas apariencias. Gran herejía de los tiempos modernos, había invadido todas las esferas sociales tratando «de elevar su trono a nivel del trono del Altísimo y gobernar el mundo anulando la acción bienhechora del catolicismo»

Todo lo domina y en todas partes. Desde el poder hace sentir «su mano férrea sobre las creencias católicas y trata de oprimirlas y de ahogarlas en el libre ejercicio de su acción salvadora». Negación del catolicismo, «los hijos de de la Iglesia han de combatir ese monstruoso error que ha extraviado las inteligencias».

Reconoce el liberalismo al error derechos legítimos e imprescriptibles y le da, por consecuencia, libertad de acción equiparándolo con la verdad. Proclama la soberanía de la razón, la soberanía absoluta del pueblo, desconociendo el origen divino de la autoridad. Falsea «la verdadera libertad dándole una latitud que jamás se puede admitir»⁶⁷. Incompatible con el catolicismo, «el liberalismo es una incredulidad disfrazada» y el mayor enemigo del catolicismo⁶⁸. Esta lucha era especialmente fiera en Roma⁶⁹.

⁶⁶ Joaquín SÁNCHEZ DE TOCA, *Del poder naval en España y su política económica para la nacionalidad ibero-americana*, Madrid 1898, pp. 345-336 y 357

⁶⁷ «El liberalismo, discurso leído por el presbítero Guillermo Juan Cáster ante la facultad de teología de la Universidad de Chile el 8 de enero de 1878 al ingresar en dicha facultad», en *La Cruz* 2 (1880) pp. 255-6.

⁶⁸ M. H. MARTY, «El Syllabus la libertad de conciencia ante la razón y la fe», en *La Cruz* 2 (1880) pp. 429-442.

⁶⁹ La acción católica era difícil, «dovunque una lotta fiera combattesi tra catolicismo e liberalismo, tra Dio e Satana, tra la Chiesa e la Massoneria. Ma nel duello tremendo di cui siamo spettatori quotiani e parte, i colpi che a Roma si danno sono tutti violenti, tremendi», discurso en el XI Congreso de la Opera dei Congressi, Giacomo Radini Tedeschi, 1894, texto citado en Mario CASELLA, «Mons. Giacomo Radini Tedeschi, l'Opera dei Congressi e il Movimento Cattolico Romano (1890-1900)», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 24 (1970) p. 135.

5. «POR MEDIOS LIBERALES Y LEGÍTIMOS»

El catolicismo liberal alcanza su momento más alto en 1848. Entonces los católicos se unieron en el terreno de la legalidad común y de la libertad. Pasaron de la discusión a la iniciativa y a la acción. Aquellas «jornadas» duraron hasta el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte el 2 de diciembre de 1851. Desde ese momento, el liberalismo católico tiene enfrente al catolicismo intransigente. Hasta entonces, los revolucionarios y los galicanos tacharon a los católicos liberales de ser ultramontanos. Se reabrió el debate entre ellos. No hubo ninguna zona de encuentro ni en la política, ni en las ideas, ni en la educación, ni en el periodismo... De nada sirvieron las llamadas de Pío IX a la unidad⁷⁰.

Ni siquiera Napoleón III, el defensor del Pontificado frente a la amenaza de sus enemigos en Italia, pudo resistir a partir de 1863 las demandas de libertad⁷¹.

Al acabar los años sesenta, España debatió una vez más una constitución⁷². En abril de 1869, Cánovas expuso su posición como católico y liberal. La unidad religiosa, «es un gran bien para un país y sobre todo si este país está ya muy dividido por otras causas, el no tener al menos sino una sola fe y un solo culto religioso». Su opinión desde hacía años era que el tiempo de toda represión, de toda persecución material «ha pasado para siempre»

Decía: «yo no defenderé jamás la intolerancia religiosa. A la Iglesia no la protegeré manteniendo la penalidad para los nacionales... (ni) pretendiendo que se renueven las leyes que vedaban indirectamente a los extranjeros establecerse en España, obligándoles a ocultar como un crimen su propia creencia». Honraba a todo español que eso que hacía de España una excepción en el mundo desapareciera.

La protección del Estado a la Iglesia para que sea eficaz debe hacerse «por medios liberales y legítimos»⁷³. Al iniciar su discurso recordó que se retiró de

⁷⁰ Raymond DARRICAU, «Présence théatine en France au XIXe siècle. L'apostolat du Père Ventura à Paris (1851-1961)», en *Regnum Dei* 73-76 (1963) pp. 35-36.

⁷¹ G. ROUX, *Napoléon III*, Paris 1969. G. E. BOILET, *La doctrine sociale de Napoléon III*, Paris 1969. J. MAUREIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1969*, Paris 1930, una obra fundamental. E. BOURGEOIS y E. CLERMONT, *Rome et Napoléon III (1848-1870). Études sur les origines et la chute du Second Empire*, Paris 1907. Pierre RENOUVIN, *La politique extérieure du Second Empire*, Paris 1947. Este giro, en un terreno tan sensible para la Iglesia en Francia, J. ROHR, *Victor Duruy, ministre de Napoléon III. Essai sur la politique de l'Instruction Publique au temps de l'Empire libéral*, Paris 1967.

⁷² Vid. Santiago PESTCHEN, *Iglesia-Estado: un cambio político: las constituyentes de 1869*, Madrid 1974. Francisco MARTÍ GILABERT, *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*, Madrid 1989.

⁷³ Debate constitucional. Discurso sobre la totalidad, DS/C 44 (8 de abril de 1869) 935. Cánovas se reconoce hijo de la democracia española. Su posición conservadora le vincula con la «causa de la democracia, la causa del derecho, de la seguridad, de la propiedad», *ibidem* pp. 936 y 938. Castelar dijo que había pronunciado Cánovas un discurso «importantísimo», *ibidem* 45 (9 de abril) p. 951.

la vida pública cuando la fuerza sustituyó el derecho. En aquel Congreso que atentaba contra la libertad, para proteger la monarquía y la religión, estaba obligado a recordar estos dos últimos principios de la vida nacional, frente a los que los olvidaban creyendo garantizar así la libertad.

¿Con qué éxito podría Cánovas defender esa posición? Lo hizo con tesón en 1876. Para entender el origen de sus dificultades basta pensar en Clarín. Temperamento místico agobiado por la decadencia del sentimiento religioso, criticó el carácter ritualista e intolerante del catolicismo oficial. La Iglesia se había mundanizado. El personaje que la representa es Fermín de Pas y todos los eclesiásticos que lo rodean en *La Regenta*. Esas gentes intrigantes que dominan o desean dominar «la heroica Vetusta» hablan de sus ambiciones, de sus «oficios», de su poder. En ningún momento, ni siquiera en su desamparo, acuden a Dios⁷⁴.

En claves éticas, la ambición, la adulación en la que suele apoyarse, revela sometimiento a la fuerza e impide una experiencia religiosa fundada en la libertad. Quienes la reclamaban para la conciencia estaban seguros de que sin ella era inevitable la tiranía⁷⁵.

Los enemigos del liberalismo no entendían la posición de aquellos que siendo «antes de que se promulgase el *Syllabus* hombres sinceramente adictos a la Iglesia» e inteligentes para prever las funestas consecuencias del liberalismo, apoyaron un sistema tan contrario a los intereses religiosos.

La explicación estaba en la necesidad de hacer concesiones buscando un contrapeso a los graves inconvenientes que hallaban los católicos. Pensaron que separar la Iglesia del Estado impediría que aquella fuese oprimida por éste. Se equivocaron. El liberalismo, lejos de ser la condición indispensable de la libertad de la Iglesia, conduce a su opresión.

Inspiraba a los católicos liberales el deseo de hacer popular la Iglesia, adoptando para defenderla las ideas que estaban en boga. Todo esto revelaba, según sus adversarios, la debilidad de la esperanza cristiana en que la fe vence al mundo. Otros iban más lejos: los católicos liberales no tienen la excusa de no haber conocido la verdad. La degradaban al igualarla con el error y podrían haber cometido una «criminal apostasía»⁷⁶.

⁷⁴ Para Clarín el cristianismo es «la medida de la vida social». Un lenguaje religioso empapa su vida y su actividad como profesor. Javier VARELA, *La novela de España. Los intelectuales y el problema español*, Madrid 1999, p. 80.

⁷⁵ «Sobre la libertad religiosa fúndase la libertad política, sobre la tiranía de la conciencia fúndase la tiranía de la fuerza». Luis MOROTE, *La moral de la derrota* (1900), edición de J.-S. Pérez Garzón, Madrid 1997, p. 92.

⁷⁶ M. H. MARTY, «El *Syllabus* y la libertad de conciencia ante la razón y la fe», en *La Cruz* 2 (1880) pp. 524, 543 y 433.

Los antiliberales compartieron también la oposición a la nación, tal como se fue configurando en el siglo XIX, que poco tenía que ver con aquel modelo del antiguo régimen que acabó con las libertades. Combatieron la idea de España como patria y nación, espacio donde los derechos individuales, políticos y civiles, podrían ejercerse⁷⁷. Fueron los liberales los que se manifestaron dispuestos a encajar los fueros de vascos y navarros en el Estado liberal⁷⁸ desde el momento en que se pactó el final de la I Guerra Carlista⁷⁹.

Nada tenía en común esta idea de nación con el nacionalismo que se basa en los derechos colectivos, en la etnicidad, en la idea de una comunidad nacional homogénea, distinta de las otras, que debe realizarse como un derecho histórico irrenunciable⁸⁰.

Frente a la libertad y a la nación —*libertati civium, unitati patriae*—, la Iglesia. Castelar denunció las concesiones que se le hacían en el proyecto constitucional de 1869, pues no había «un principio, absolutamente ninguno, que constituya la ciencia, aunque sea la base del derecho moderno, que no haya sido maldecido» por ella. Maldijo la reforma, la constitución inglesa, la revolución de 1789, la constitución belga, a pesar de ser una nación surgida a impulso del catolicismo. Y estaba en contra la independencia italiana⁸¹. La fun-

⁷⁷ La composición del partido carlista era una amalgama de grupos privilegiados del antiguo régimen, de campesinos y de la mayor parte de la Iglesia. Carlos V representaba una idea unitarista y contraria a devolver las antiguas instituciones a los países de la antigua Corona de Aragón. Una imagen institucionalizada de quienes estaban al lado de la libertad y quienes la combatían, es la sociedad «El Sitio» de Bilbao.

⁷⁸ «El grueso del liberalismo catalán era resueltamente patriótico en este contexto de construcción del Estado liberal en España. Esta afirmación puede llevarse un poco más allá: cuanto más radicales son los exponentes del liberalismo en estos años cruciales, mayor es su apego e identificación con la idea de un patriotismo español compartido con el resto de los liberales del resto de la monarquía. Mayor es su empeño en proclamar el antiespañolismo de los enemigos del orden liberal». Josep M. FRADERA, «La política liberal y el descubrimiento de una identidad distintiva en Cataluña (1835-1865)», en *Hispania* 205 (2000) pp. 679-680. La evolución posterior del catalanismo, Enric UCCELAYDA CAL, *El imperialismo catalán*, Barcelona 2003. ¿Explica esto la solidaridad, confusa, manifiesta cuando hay reparto del poder, entre los descendientes del legitimismo y esa izquierda con residuos totalitarios y arcaizantes, poco liberal, y sólo democrática en el recuerdo de la «Convención»?

⁷⁹ Mikel URQUIJO GOITIA, *Liberales y carlistas: Revolución y fueros vascos en el prelude de la última guerra carlista* Bizkaia, Facultad de Ciencias Sociales y de la Información. Departamento de Historia Contemporánea, 1994. Vid. algunos de los trabajos recogidos en *150 años del Convenio de Bergara y de la Ley del 25-X-1839*, Joseba Agirreazkuenaga, José Ramón Urquijo Goitia, editores, Vitoria-Gasteiz 1990.

⁸⁰ Vid. El debate Giuseppe Mazzini-Lord Acton en 1862, Juan Pablo FUSI, *La patria lejana. El nacionalismo en el siglo XX*, Madrid 2003, p. 347.

⁸¹ «Hoy el Papa se encuentra en Roma protegido por los franceses, protegido por el César y con menos predominio sobre la conciencia de los italianos que el que tiene sobre la tierra de Italia». DS/C 43 (7 de abril de 1869) p. 899. Acusó de nuevo la pretensión totalitaria, «cesarista», del clero en una interpelación sobre política interna, DS/C 237 (12 de marzo de 1870) pp. 6453-6454.

ción de la Iglesia se reducía así al mantenimiento del orden social. A ella se acoplaba el clero⁸².

Este «odium libertatis» produjo su réplica, como observaba Clarín en los años ochenta. Se sentía cercano a los librepensadores, porque, por su condición de español, era liberal y católico⁸³. Veía que algunos llegaban a ser enemigos de la Iglesia «a fuerza de abstracciones fabricadas con odio». Se convertían así en «creyentes al revés». Se alejaban de la historia al contemplar el catolicismo no como «una obra meramente humana, que revela infinitos sacrificios, mares de amor y de inteligencia, y de energía, sino la obra de un poder sobrenatural aborrecido, de un demiurgo contrario a la propia idea y a las propias pasiones».

Clarín advierte: «Injertar en la España católica la España liberal no consiste en falsificar la libertad ni en corromper a los católicos con el soborno del presupuesto repartido. Tampoco se trata de una obra de seducción páfida, de una propaganda inoportuna en terreno mal preparado; se trata de practicar de veras la tolerancia; de respetar las antiguas ideas y los sentimientos que engendran, y hasta de participar en esos sentimientos, por lo que tienen de humano y por lo que tienen de españoles⁸⁴.

El liberalismo, religión civil del siglo XIX y derecho de gentes moderno, pese a sus enemigos, que lo tachan de «pecado de convivencia» o cosa del pasado es la mejor conquista del siglo XIX, el que concluyó siendo Papa León XIII⁸⁵.

⁸² «Los hombres de Estado, en su mayor parte, no creen y pagan a la Iglesia y sostienen a la Iglesia solamente como un elemento de conservación del orden. El clero bajo se preocupa mucho del culto y poco de la moral; el clero alto practica mucho la política y poco la religión. Y en esta situación extraordinaria necesitamos una gran libertad religiosa, necesitamos la separación de la Iglesia y del Estado», ib. 901. Moret, respondiendo a una incitación de Castelar, afirmó: «Soy partidario de la separación de la Iglesia y del Estado; yo creo que es el ideal y que esa es la fórmula en que viven completamente separadas las relaciones de derecho, engrandecidas y engrandeciéndose, la Iglesia que es la creencia, y el Estado que es el derecho: a esa fórmula aspiro, esa fórmula predico y he predicado con mis amigos». El catolicismo «nació libre», *ibidem* 45 (9 de abril) pp. 953-954.

⁸³ «Yo todavía considero como cosa mía la catedral labrada y erigida por la fe de mis mayores... Rezo, a mi modo, con lo que siento, con lo que recuerdo de la niñez de mi vida y de la infancia de mi pueblo; con lo que le dicen al alma la música del órgano y los cantos del coro, cuya letra no llega a mi oído, pero cuyas melodías me estremecen por modo religioso; mi espíritu habla allí para sus adentros una especie de glosolalia, que debe parecerse a la de aquellos cristianos de la primitiva Iglesia, poco aleccionados todavía en las afirmaciones concretas de sus dogmas, pero llenos de inefables mociones». No concebía que un español reflexivo se sintiera extraño al catolicismo.

⁸⁴ *Ensayos y revistas*, Madrid 1892, pp. 192 y ss., cit. en Francisco PÉREZ GUTIÉRREZ, *El problema religioso en la generación de 1868. «La leyenda de Dios»*. Valera – Alarcón – Pereda – Pérez Galdós – «Clarín» – Pardo Bazán, Madrid 1975, pp. 317-19

⁸⁵ «En el liberalismo —¡dicho pecado de convivencia!— en el liberalismo, al que dicen cosa ya pasada unos y otros energúmenos; en el liberalismo del siglo XIX, ese siglo al que llamó estúpido quien lo es mucho más». Benedetto Croce ha dicho que el liberalismo es la religión civil del siglo

6. DE LA CRÍTICA A LA TOLERANCIA

¿Era el cristianismo una «tentativa», «más hermosa, más consoladora que las demás», pero que, como ellas, ninguna seguridad proporciona, pues que «no la tenemos de nuestra facultad de conocer las cosas»? ¿Podían los católicos aceptar esa conclusión a la que llega el P. Gil tras leer una *Vida de Jesús*, «muy popular a la sazón entre los impíos y de la cual se hablaba siempre con desprecio, mezclado de terror en el seminario»? ¿Era inalcanzable el conocimiento de la realidad, como aseguraba Kant? ¿Había que elegir entre esperar la muerte, como final de la zozobra interior, o anticiparla como «ese sueño tranquilo», descanso tras tanta pesadilla?⁸⁶

La Fe narra la historia de un sacerdote tocado por una crisis que se llamó años más tarde «modernismo»⁸⁷. Por los ambientes en que nace, tanto desde el punto de vista teológico como cultural, el modernismo es un movimiento de conciliación. Primero de la exégesis y de la teología católicas con la que hacían los protestantes, especialmente en Alemania. Luego, con el mundo urbano e industrial que estaba apareciendo esos años.

Ambos desafíos los afrontaron los católicos a partir de 1903 bajo el pontificado de Pío X, una persona que no entendió lo que estaba pasando en la sociedad italiana. Como confesó Murri en 1908, el Papa Sarto, enemigo de la *Democrazia Cristiana*, llenó de esperanza a quienes deseaban que continuara la dirección marcada por Pío IX. No es de extrañar que su obra se llamara un «nuevo Syllabus». Y que el catolicismo intransigente considerara infalibles sus actos⁸⁸.

Fue el modernismo un movimiento «molto complesso e vario», con muchas expresiones. Surge en el ocaso del siglo XIX y se prolonga en las primeras décadas del XX. Donde estuvo presente, su objetivo fue sacar de un modelo envejeci-

XIX. Antes Maura afirmó que era «el derecho de gentes moderno». Contra una y otro se rebelan los de «ambos extremos, comunistas y fajistas». Miguel de UNAMUNO, «Reflexiones actuales VI», en *Ahora*, 7 diciembre 1934, editado en *Ensueño de una Patria. Periodismo Republicano, 1931-1936*, Valencia 1984, p. 214.

⁸⁶ Armando PALACIO VALDÉS, *La fe*, declaración del autor (1892), en *Obras Completas* tomo I (8), Madrid 1968, pp. 963-965, 988-989, 1012 y 1015.

⁸⁷ La identificación de quienes amaban la libertad con el modernismo, nombrando expresamente a Lamennais, es anterior a los años noventa del siglo XIX. Vid. Charles PERIN, *Le modernisme dans l'Église*, Paris 1881.

⁸⁸ El modernismo va a surgir en aquellos círculos en que la ruptura entre la Santa Sede y el Estado unitario no había logrado implantar ni su antiliberalismo ni su enclaustramiento frente a los otros. Vid. Prisca GIORDANI, *L'avventura modernista. Un tentativo di conciliazione tra fede e ragione*, Roma 1998, pp. 19-26.

do la enseñanza teológica e histórico-religiosa y poner «lo spirito in armonia con le esigenze e i risultati della cultura critica e filosofica contemporanea»⁸⁹.

León XIII intervino en lo que puede considerarse una manifestación anticipada: el americanismo⁹⁰. El 4 de mayo de 1897 John Joseph Keane, arzobispo titular de Damasco, envió al cardenal Rampolla un informe sobre la situación política y religiosa de Estados Unidos⁹¹.

Los norteamericanos estaban orgullosos de su bienestar y de la igualdad de derechos que gozaban. Las cosas comenzaban a variar. La concentración de la riqueza y el incremento de la pobreza, la aparición de monopolios en detrimento de la libertad de comercio, creaban problemas que afectaban ya a las relaciones capital-trabajo.

Gente pragmática, valoraban la doctrina social católica y apreciaban a los obispos «qui prenet un intérêt actif dans les conditions sociales du pays». Estados Unidos se identificaba con la cultura anglosajona. Frente a ella, la latina representaba la monarquía, el imperialismo y el absolutismo. Con esta civilización vinculan a la Iglesia católica. Los norteamericanos creen imposible ser leales a su país y a la Iglesia. El catolicismo era contrario a la democracia

Pedía Keane que se acabaran los ataques contra el americanismo, no se permitiera acusar de liberales a quienes, como hizo Carroll, sostienen que son compatibles las instituciones de Estados Unidos con el catolicismo y, finalmente, se proclamara, como lo hacía León XIII, que la Iglesia no está ligada a dinastía alguna, a la monarquía o al absolutismo y acepta las instituciones democráticas y republicanas. Que sus simpatías no se recluyen en una clase social o una forma política, sino que se extienden a todas ellas.

Los obispos americanos jamás han usado el término «americanismo». No han pensado «americanizar» la Iglesia. Su objetivo: demostrar al pueblo americano la armonía plena del catolicismo con las instituciones de su país. El catolicismo norteamericano tenía un aire autoritario.

⁸⁹ Ernesto BUONAIUTI, *Il modernismo cattolico*, Modena 1943, p. 24. Buonaiuti recuerda que la denominación, usada con ironía, fue empleada primero por los adversarios del movimiento.

⁹⁰ Su permanencia en el catolicismo de Estados Unidos, Julio Luis MARTÍNEZ, *Consenso público y moral. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J* Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2002, pp. 43-54, 59-60-61, 76, 602 y 617. El P. Murria fue el redactor del decreto sobre libertad religiosa aprobado en el Vaticano II. Este dato prueba el «éxito póstumo» que tuvo el americanismo en el terreno doctrinal.

⁹¹ John Joseph Keane-Rampolla, 4 mayo 1897, ASV SS Spogli Rampolla del Tindaro, scatola 3b. 19 folios manuscritos.

La Delegación Apostólica, de la que se esperaba que actuara como lazo de unión y de buen funcionamiento, no había llenado esa expectativa. No estaban bien definidas sus atribuciones⁹².

Años más tarde, el cardenal Kopp, obispo de Breslau, protector de los sindicatos católicos en Alemania, lamentaba que los dirigentes de los sindicatos interconfesionales hablaran con términos que parecían sacados del «diccionario del americanismo y de la democracia cristiana». Al oírles parecía que hablaban Ireland y Hecker, condenados en las encíclicas de León XIII⁹³.

7. LOS CATÓLICOS Y EL PUEBLO: LA SANTA SEDE Y LOS «SOCIALISTAS CRISTIANOS»

¿Hubo continuidad en el acercamiento de la Iglesia al pueblo desde 1848? Cien años después, Luigi Sturzo recogía la impresión de que los católicos eran conservadores. Recordó a Montalembert. En 1863, había declarado, en el Congreso de Malinas, que los católicos no deberían temer la democracia, sino luchar para que no se malograra.

A partir de los años setenta, cuando se produce el cambio en el pontificado, en Europa dos burguesías, ambas laicas, una radical y otra conservadora, trataron de turnarse en el poder y frenar a los socialistas. Los católicos, aún bajo el signo clerical, oscilaban entre un parlamentarismo aristocrático y un monarquismo paternalista.

Fueron tiempos de polémica entre los católicos. Pese a aborrecer la palabra democracia, asociada con la revolución, sobre todo con las dos que más afectaron a la Santa Sede, la de 1789 y la de 1848, trabajaron a favor del pueblo, preparando el ambiente que recogería la *Rerum Novarum* en mayo de 1891.

Sturzo sabe que no puede hablarse de una democracia política, pero sí de una premisa necesaria para ella: que la clase obrera ocupe el lugar social y

⁹² En un informe hábilmente crítico, sobre la delegación y Mons. Francesco Satolli, el arzobispo de Sant Paul (Minnesota), John Ireland alude al recelo de los obispos. El arzobispo plantea revisar la dependencia de la Propaganda Fide. En Estados Unidos la Iglesia no se halla ya en una situación de «enfance». Ireland-Rampolla, Washington 23 abril 1894, ASV SS Spogli Rampolla del Tindaro, scatola 3b. folios 8-13. Volvió sobre la delegación y habló de la campaña del arzobispo de Nueva York, Corrigan, contra Satolli, en su carta del 29 de abril, firmada en Nueva York, *ibidem* pp. 1-15. En este mismo lugar se halla la traducción al italiano de dos cartas con anexos, enviadas por Michel Walsh, editor del *Catholic Herald*, de Nueva York, revelando que los artículos contra Satolli estaban escritos por el arzobispo M. A. Corrigan. Sobre la dificultades del delegado apostólico con algunos obispos y el apoyo del cardenal Gibbons, vid. traducción s.f. de una carta particular de este, *ibidem*.

⁹³ Copia, traducida al francés, de una carta del cardenal Kopp a Henri Fournelle, secretario general de la Federación de Sindicatos Católicos, *Sitz Berlin*, 30 enero 1910, ASV Fondo Benigni 56 8878 183.

económico que en justicia le corresponde. Si la democracia es cristiana, será un bien para el mundo, dijo León XIII en 1900. La *Graves de Communi*, publicada ese año, autorizaba a los católicos a llamar a sus organizaciones «*Democrazia Cristiana*». La situación de la Santa Sede mantuvo el veto de que entraran en política. Entonces eso significaba que no podrían actuar políticamente en nombre de la Iglesia. Había que recordar que entonces no eran democráticos ni los Estados europeos ni su clase política⁹⁴.

En Europa maduraron las condiciones para la democracia durante la Gran Guerra. Entraron entonces los socialistas en los gobiernos de concentración nacional abandonando el prejuicio antiburgués. Los católicos participaron también en el esfuerzo de sus países y contribuyeron a la victoria de los aliados, que dieron una impronta democrática a los Estados vencidos.

La democracia cristiana dio paso a una expresión popular social⁹⁵. Bajo esa orientación y en muchos casos con ese nombre, los católicos entraron en los parlamentos. Vencidos los totalitarios, tras 1945 se reanuda «l'avventura democrática». En ella los católicos deben ser los primeros defendiendo la libertad y el derecho, su tierra y su pueblo⁹⁶.

Meses antes de la muerte de León XIII, Azorín está en Infantes. Siente en este pequeño pueblo, con sus ventanas y puertas cerradas «la agonía de la muerte». Hay un «odio al árbol y a la luz». Abre un periódico. Ese 25 de febrero de 1903 habla del anticlericalismo. Políticos y periodistas ven las cosas en abstracto, lejos de «la realidad inexorable». Novenas, rogativas, procesiones de penitentes con Cristos «lacios y sanguinosos y Vírgenes con espadas de plata». Las campanas «plañen a la mañana, a mediodía y a la noche». Las gentes «sollozan, hablan de angustias, piensan en la muerte». La idea de la muerte domina los pueblos españoles.

«España es un país católico. El catolicismo ha conformado nuestro espíritu». Lo ha hecho y lo sigue haciendo entre gentes que habitan un suelo pobre, de campos yermos, que apenas come y vive «en ansiedad perdurable»: su mañana será tan doloroso como su ayer. Gentes que habitan casas sombrías, pueblos sin agua, sin árboles, sin fácil acceso, postrados. Tienen una «fatiga ingénita». Su herencia es la postración y la renuncia a una vida «fuerte, batalladora y fecunda». «Así nacen y se van perpetuando en un catolicismo hosco, agresivo».

⁹⁴ «Che dei cittadini di fede cattolica volessero questo e altro nel campo civile e politico era loro affare; che ciò fosse sostenuto e organizzato sotto l'egida della Chiesa sotto il nome di Democrazia Cristiana, ecco quel che allora non era nè possibile nè desiderabile».

⁹⁵ Ese será el nombre que adopte en España, donde los demócrata-cristianos forman un Partido Social Popular en 1922. En la elección de ese nombre influyó Sturzo. Oscar ALZAGA VILLAAMIL, *La primera democracia cristiana en España*, Barcelona 1973.

⁹⁶ Luigi STURZO, «La democrazia cristiana nella storia di un secolo», en *Il Popolo*, 1 agosto 1948.

vo, intolerante, generaciones y generaciones de españoles». Sobre esa realidad se cree posible un cambio radical gracias a un decreto aparecido en la *Gaceta*. La gente liberal sabe que eso no es posible.

La cuestión religiosa debe plantearse y resolverse de otro modo. «Es preciso algo más hondo y eficaz; es preciso llevar al pueblo la seguridad de una vida sana y placentera. No puede haber independencia ni fortaleza de espíritu en quien se siente agobiado por la miseria.

En Castilla, en La Mancha, labradores, artesanos y pequeños propietarios pierden sus cosechas o las perciben escasas tras largas penalidades. Habitan casas pobres. Visten mal. Doloridos, se entregan a «estos consuelos de la resignación, de los rezos, de los sollozos, de las novenas... mientras las campanas plañen abrumadoras».

Para que entienda la vida como «goce fuerte y fecundo, goce espontáneo, de la Naturaleza, del arte, del agua, de los árboles, del cielo azul, de las casas limpias, de los trajes elegantes, de los muebles cómodos... habría que darles estas cosas»⁹⁷. Era otra visión de España y de la solución a la «cuestión religiosa».

¿Podrían los católicos salir al encuentro de este pueblo, de su «realidad inexorable»? Para responder conviene mirar el catolicismo italiano tan próximo a la Santa Sede. Desde 1889 hasta 1902, Gianbattista Paganuzzi presidió la *Opera dei Congressi*. Este veneciano puso en ella su impronta autoritaria y centralista. Para sus dirigentes, la defensa de los derechos de la religión, de la Iglesia y del Papa era la única forma de sacar al pueblo de su estado de corrupción espiritual y de decadencia económica, que imputaban a la revolución liberal⁹⁸.

El primer rasgo de la *Opera*, ser «papal», subordinada a la jerarquía e interclasista. Este modelo, que Pío X siguió tan de cerca en Venecia, fue puesto en crisis por Giuseppe Sacchetti. La convergencia de los católicos en un «centro», en el que tengan cabida y voz las aspiraciones del país, que defienda sus derechos ante los poderes legales y con medios legales, debía formarse no de manera oligárquica, sino democráticamente⁹⁹. Había dos tendencias.

Desde hacía medio siglo, el pueblo quería que el sacerdote compartiera sus condiciones de vida, sus luchas, sus privaciones, sus angustias y sacrificios, lo

⁹⁷ AZORÍN, «La evolución de un pueblo. En Infantes», en *El Globo*, 25 febrero 1903, recogido en apéndice a *Castilla*, edición de Inman Fox, Madrid 1999, pp. 239-242.

⁹⁸ Los rasgos que definen el estilo véneto del catolicismo intransigente quedaron expuestos en el discurso de Paganuzzi el 11 de diciembre de 1898 en Bolonia.

⁹⁹ «Sia un centro non che assorba, ma che raccolga; che curi l'unità più che l'uniformità; che faccia suo il movimento di tutti e non già movimento di tutti il suo». G. Sacchetti, «L'azione politica dei cattolici italiani», *La Voce della Verità* XX 275 (29 novembre 1890), en Maurizio REBERSCHAK, «Giuseppe Sacchetti. Accordi e desacordi nel movimento cattolico italiano alla fine dell'ottocento», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 24 (1970) pp. 92-93 y 109.

que Ventura llama «condición política» del pueblo. Si no lo hace, perderá su estima. No podrá conducirlo por las vías de la religión¹⁰⁰.

Esa demanda se mantuvo como proyecto y como sospecha. El primero lo hicieron suyo gentes cercanas a los modernistas. La segunda, fue labor sin tregua de los que lucharon contra ellos.

Un ejemplo, Du Bois de la Villerabel, un sacerdote, que estudió en Roma, en el Apolinar. A los 34 años recordaba la tradición de los monjes y del clero, especialmente, de los obispos, en la mejora de las condiciones de vida de los campesinos, en el cultivo de los campos.

Si el clero francés quería ejercer con eficacia el apostolado debía ganar influencia y crédito entre el pueblo. Para eso tenía que desarrollar una acción social e intelectual. Cuando a finales del s. XIX el clero organiza sindicatos agrarios, cajas rurales, continúa una tradición secular. Bajo la guía e impulso del Papa León XIII, los sacerdotes franceses trataban de reconquistar «esta nación indiferente y escéptica» mediante una acción bienhechora en sus asuntos temporales.

La acción social del clero era una reacción contra el error de quienes desean encadenar a la Iglesia en el terreno espiritual, preparando así la decadencia de su influencia entre los hombres y en las sociedades.

Sólo se abusa de esa acción cuando se olvida su objetivo: la salvación de las almas y la caridad compasiva hacia los que sufren.

«En résumé, l'action sociale du prêtre ne consiste point dans l'abandon négligeant des occupations ecclésiastiques pour des travaux où la foule s'absorbe à point d'oublier trop souvent sa destinée éternelle; elle est le fruit de sa charité et de son zèle apostolique, et ne constitue jamais qu'un moyen pour lui de prêcher plus efficacement l'Évangile et de communiquer sans entraves les grâces des sacraments».

Debe proseguir la acción que hace siglos llevaron a cabo monjes y obispos. Debe hacerlo como ellos, revertiendo todo el beneficio a los pobres. Porque el oro no es para los sacerdotes, como decía un abad bretón hace siglos¹⁰¹. Du Bois de la Villerabel fue nombrado obispo de Amiens en 1915. Era vicario general de Saint Briec desde 1906¹⁰².

¹⁰⁰ Respuesta de Ventura a Mgr. Sibour, obispo de Digne, *De l'attitude politique du clergé dans les actuelles circonstances*, Roma 1847, en Francisco ANDREU, «P. Gioacchino Ventura. Saggio biografico», en *Regnum Dei* 65-68 (1961) p. 104.

¹⁰¹ «L'action sociale aux champs» en *Revue du Clergé Français*, 15 de agosto de 1898.

¹⁰² «Le nouvel évêque d'Amiens», *Carnet-Paris*, 8 julio 1915, ASV Fondo Benigni 44 6386 180-182. Al reproducir el artículo citado en la nota anterior, se recordaba que el nuevo obispo había pertenecido a *Le Sillon* hasta que fue condenado por Pío X.

La *Rerum Novarum* abrió la discusión sobre todos los puntos que León XIII recogió en ella. De nuevo la tensión entre los católicos y el liberalismo. A propósito de la obra de Joseph Rambaud¹⁰³, se entregó al cardenal Rampolla un resumen del capítulo sobre «socialisme chrétien»¹⁰⁴. Se acusaba a algunos diputados católicos y a los congresos celebrados en Liège en 1889 y 1890 de connivencia con las ideas socialistas.

El Congreso de los Católicos Austriacos, Viena mayo de 1889, se mostró a favor de la intervención del Estado y de la obligatoriedad de las corporaciones. En abril de 1894, un grupo de católicos alemanes, inspirados por los sacerdotes Lemkühl, Meyer, Leon y Mathias, elaboró un programa, que pensaban presentar a los diputados católicos en el Reichstag: creación de corporaciones que tendrían la exclusiva para dar certificados de capacidad, normas para reglamentar el trabajo en las grandes empresas, medidas para evitar la absorción de unas industrias por otras, restricciones a la ilimitada libertad comercial, normas para fijar la capacidad y la moralidad de los comerciantes...

La apuesta por la legislación social, por la intervención del Estado, no era bien vista. Los juristas católicos franceses en sus congresos de Arras (1889) y de Angers (octubre 1890) se opusieron a esa orientación, contando con el apoyo del obispo Freppel. El obispo de Nancy, Mons. Turinaz, en su «mandament» de cuaresma (2 febrero 1891), el año mismo en que se publicó la encíclica «*Rerum Novarum*», condenó que la propiedad fuera de origen humano. Y consideraba poco aceptable la idea sobre la corporación legalmente obligatoria... Y algunas de sus propuestas sobre la mejora de las condiciones de la clase obrera reflejaban un planteamiento capitalista. La caridad iba más allá de la justicia. Citaban las palabras de León XIII a la peregrinación obrera en septiembre de 1891.

Al ser aprobada la obra de Rambaud, protestó Albert de Mun. En una carta al cardenal Rampolla, del 8 de enero de 1895, defiende su proyecto de Ley sobre reglamentación del trabajo, presentado el 7 diciembre 1889. El socialismo de esta iniciativa se reduce a aplicar la *Rerum Novarum* que habla de la necesidad de proteger a los obreros, regulando por ley, la duración de su jornada, el descanso semanal y prohibiendo el trabajo nocturno. La coincidencia con los socialistas en algunas reivindicaciones no elimina las diferencias de principio.

Días más tarde, Elie Blanc, profesor de filosofía escolástica en la facultad de teología envió a Rampolla su crítica a Rambaud¹⁰⁵. Sitúa entre los socialistas cristianos «les catholiques plus encouragés par le Saint-Siège, qui ont paru les mieux

¹⁰³ *Éléments sur l'économie politique* (2), Paris 1896, un volumen de 794 pp. Rambaud era profesor de Economía Política y Legislación Financiera el Instituto Católico de Lyon. La obra fue presentada a León XIII en 1895.

¹⁰⁴ Se trata del capítulo IV, pp. 104-110 de la primera edición.

¹⁰⁵ Este escrito está fechado el 25 de enero de 1895. ASV SS Spogei Rampolla del Tindaro scatola 6a.

interpréter sa doctrine et seconder ses intentions». Mun, Harmel y la Tour du Pin en Francia, Liberatore y los jesuitas de la *Civiltà Cattolica* en Italia. En Alemania, Lehmenkühl y Meyer, en Bélgica la escuela de Liège y en Suiza Decurtins... Todos ellos son seguidores de León XIII, continuadores de Ketteler, Manning, Gibbons, Walsh, cuya meta es «réconcilier la société moderne avec l'Église»

Rambaud, queriendo conciliar el liberalismo económico y la *Rerum Novarum*, desfiguraba sus principios. Sostenía que la economía era una ciencia no sujeta a la moral.

Estaban cerca los católicos de las reclamaciones de los trabajadores si tenemos en cuenta las reformas que piden. Estas miran al Estado, a la propiedad y a las asociaciones obreras.

Los anarcosindicalistas, luchando por la propiedad colectiva, afirman la necesidad de una propiedad común y la denuncia de los abusos del Estado. Se equivocan al creer que la propiedad común debe ser la única legítima y al ignorar que la vida social exige un poder que discipline y controle. Eso no priva de valor a su protesta contra dos errores de la revolución francesa, según Valdour: quitar a los trabajadores su independencia como clase y suprimir la propiedad de las organizaciones profesionales.

Sostener dos formas de propiedad, la común y la individual, que se expresan en la unidad del Estado y en la descentralización administrativa y asociaciones obreras que se gobiernan a sí mismas, esa era la «solución del problema»¹⁰⁶. La realizarían los mismos obreros¹⁰⁷.

Esa aproximación a los trabajadores contagiaba a los católicos. Lo percibían los adversarios del catolicismo social. Según ellos, la tendencia a ir cada vez más adelante en el terreno económico hace que se pase de la democracia a la demagogia. Para poder combatir a los socialistas, se llega a ser casi como ellos. Los esfuerzos hechos en años anteriores para atraerse a los de fuera, redujeron la Iglesia y el catolicismo a una especie de *omnibus* en el que todos caben. Este movimiento afectó a la exégesis, la economía, la política, la historia y la predicación. Importa poco el nombre. Todo deriva de la escuela católico-liberal, que

¹⁰⁶ Jacques VALDOUR, *El obrero español. Experiencias vividas (El País Vasco)*, edición, traducción y notas de Félix Luengo Teixidor, Bilbao 2000, pp. 191-120.

¹⁰⁷ El *maestrico*, un zagal cuya vida fue «hambre, golpes y fatiga», dedica horas y horas a instruirse. Los obreros viven explotados por quienes saben. «El mundo es del que más sabe». Fernando Salvatierra, el revolucionario, veía en el zagal un espíritu simple, «como los creyentes del cristianismo primitivo». Fue ahorcado tras un motín en Jerez. Salvatierra recordó al muchacho. La «simpleza» del *maestrico* era una respuesta a la situación real de los trabajadores, «una muchedumbre miserable y sin voluntad», intoxicada por el veneno del alcoholismo. Vicente BLASCO IBÁÑEZ, «La Bodega» (1905), en *Obras Completas*, tomo I, Madrid 1987, capítulos III y V, pp. 1258, 1269-1271 y 1295. La denuncia de estas lacras, «la condición moral de los obreros en los informes de Comisión de Reformas Sociales, 1884-1886», en *Revista de Política Social* 142 (1984) pp. 79-109.

actúa como un parásito que destruye la vitalidad del catolicismo. El mal se extiende. Por eso habría que atacarlo, sobre todo entre los jóvenes¹⁰⁸.

8. «HAY QUE DESPOSAR LA DEMOCRACIA CON LA IGLESIA»

Gioacchino Ventura pronunció el 27 de noviembre de 1848 un discurso fúnebre en memoria de las víctimas por los sucesos de Viena. En la introducción al texto escrito, acusaba al «partido oscurantista» de ser responsable de todos los desórdenes ocurridos en Roma y en otras ciudades europeas. Habían acabado con el afecto del pueblo hacia el Papa, en quien antes veía «sostegno e vincolo dell'indipendenza italiana».

¿Qué dijo Ventura que mereció rectificaciones de Rosmini, desde Gaeta el 19 diciembre de ese año? Hemos visto que en 1847, en su respuesta a Sibour, obispo de Digne, definió la política como solidaridad con el pueblo compartiendo sus condiciones de vida, sus luchas, sus privaciones, sus angustias y sacrificios. Ahora insistía en una dimensión, que va más allá de las relaciones entre el clero y el pueblo. Política es «l'emancipazione dell'uomo a risguardo del suo simile, in quanto uomo. Come tale, nessuno ha il diritto di autorità su altro uomo; ogni supremazia a questo titolo, è usurpazione, ingiustizia, sacrilegio».

La autoridad es el derecho de mandar para el bienestar de los súbditos. No tiene nada que ver con el dominio y el señorío sobre las cosas. La autoridad es cristiana, el dominio, pagano. Por eso la libertad es un don de Dios y está garantizada por el Evangelio.

Los gobiernos se habían hecho sordos a la ley de Dios. Inspiraban su política en los principios paganos de dominación sobre las personas. Este es el origen de la revolución francesa. La democracia debe inspirarse en la fraternidad cristiana. Por eso es una idea religiosa y cristiana. En esto reside su fuerza.

La democracia puede estar presidida por alguien elegido o por alguien que ha recibido esa función por nacimiento. Son compatibles monarquía y democracia. Para que sea estable y dure necesita fundarse en la religión. El cristianismo le aporta inspiración y razones. Siendo la Iglesia la depositaria de la verdad cristiana, «bisogna unire, sposare il regime democratico colla Chiesa»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ «Guerra perciò all'eterno liberalismo cattolico, a questa eresia che muta di maschera e di nome, ma è sempre la più accanita nemica della Chiesa e della patria». Giuseppe Toscani-Benigni, Roma 25 enero 1902, ASV Fondo Benigni 12 1464 278. Creo que está confundida la fecha por el contenido y porque los documentos contiguos son de 1912.

¹⁰⁹ El P. Andreu califica el discurso de «malaugurato», pese a que la censura a la que sometió el texto, según palabras de Ventura, no le pidió que corrigiera ni una sola sílaba, en Vid. Francisco Andreu, P. Gioacchino Ventura... *ibidem* pp. 113-115.

No fue posible en Italia que la democracia cristiana interviniera en política, pero sí en Francia. Eso significó *Le Sillon*. En 1899 los demócratas cristianos se definieron como un partido político no confesional. Los «sillonistas» entraron en la acción social por la puerta de su fe católica. Lentamente se encaminaron a la política. Era una evolución lógica. La religión se presentaba como un medio para afianzar la democracia. Ahora habría que esperar a descubrir otros medios más eficaces. ¿Hubo una estrategia? Eso creyeron sus adversarios.

Lo que sucede desde 1899, cuando Marc Sangnier regresó de Toul, donde estuvo destinado como subteniente de ingenieros, apunta a un plan no improvisado, según Ariès. A su lado estuvieron quienes se fijaron sólo en el ardor con que testimoniaban su fe y en la fuerza con la que trabajaban Marc Sangnier y los suyos para acercar la Iglesia al pueblo.

Por eso se ganaron la confianza y fueron bien acogidos. Ese momento de éxito alcanza su cenit en 1905, año en que la revista pasa a denominarse «*Revue catholique d'action*». Y en febrero de 1907, en el congreso de Orleans, anunció Marc Sangnier su intención de crear «*Le Grand Sillon*» donde pudieran estar protestantes y librepensadores con tal que fueran demócratas y republicanos. Sería un grupo de católicos, pero no católico¹¹⁰. Marc Sangnier, con su rica personalidad, era un jefe nato¹¹¹, lo era todo¹¹².

Esta marcha *Le Sillon* coincide en Francia con la existencia de un grupo de «abbés démocrates», que habían celebrado ya varios congresos en los años noventa. Todo el mundo entendía con ese nombre en Francia a Lémire, Naudet, Garnier y Gayrand. *La Verité* publicó el 11 de mayo de 1899 una carta de un canónigo de Chartres¹¹³. Su obispo había escuchado de León XIII censuras contra ellos. Estas calumnias se dirigían contra la dirección política marcada por el Papa respecto a la III República. Su objetivo era la condena de la demo-

¹¹⁰ En esa marcha hacia adelante *Le Sillon* ya no se apoya en la Iglesia, «mais comme le sentiment religieux reste son principal moteur et qu'il ne se reconnaît pas de maître en dehors du *Sillon*, le *Sillon* est devenu une Église lui-même». Un malintencionado dijo «Le catholicisme c'est le *Sillon*! Et le *Sillon*, c'est Marc Sangnier!». Frédéric GAUCHERAND, *Pour quoi?... Lettre à un Silloniste*, Lyon 1910, p. 6. Se trata de un folleto escrito por el director del *L'Express*, de Lyon.

¹¹¹ N. ARIÈS, *Le Sillon et le mouvement démocratique*, Paris 1910, pp. 132-174, 242-243 y 255. Sobre las relaciones de *Le Sillon* con las autoridades de la Iglesia, *ibidem* pp. 189-220.

¹¹² «... le *Sillon* c'est M. Marc Sangnier, son fondateur, son orateur, son leader... Quand on cherche la pensée du *Sillon*, on cite M. Marc Sagnier; quand on attaque le *Sillon* c'est M. Marc Sangnier qui riposte. Otez M. Sangnier, plus du *Sillon*!» *Pour quoi?...* p. 6.

¹¹³ El diario estaba en contra de la orientación dada por León XIII a los católicos franceses. Vid. nota 126.

cracia cristiana. En su afán de desacreditarlos, los acusaban de formar un partido «ateo y masón», que deseaba un cisma político-religioso¹¹⁴.

Siguieron las denuncias. La idea de dar continuidad a los congresos, tras el celebrado en Bourges, revelaba un paso más en «l'esprit de la Révolution». La democracia, una expresión de esa tendencia, avanzaba en la sociedad y penetraba en la Iglesia¹¹⁵.

En Bélgica, la peregrinación a Roma de la *Association des Journalistes Catholiques* había estimulado con éxito la unión entre los católicos. Quedaban fuera los «daensistas», «aujourd'hui plus près du socialisme que du catholicisme»¹¹⁶. En Liége, Gustave Francotte había hecho propuestas muy conciliadoras para reorganizar las fuerzas católicas sobre un programa común, según lo previsto en el acuerdo de 1898. Si nada la hacía fracasar, la experiencia de Liége sería un modelo a seguir.

Los católicos conservadores vieron en el discurso de León XIII a los periodistas belgas una aprobación de su conducta y criticaron a los demócrata-cristianos¹¹⁷. La prensa liberal citó «astutamente» las palabras de León XIII expresando su temor por la posible derrota del gobierno católico debido a la alianza de todos sus adversarios.

Los conservadores buscaban que los demócrata-cristianos no pudieran beneficiarse del discurso. Mientras, el partido socialista crecía y demostraba su fuerza¹¹⁸. La adhesión de la *Ligue Démocratique Belge* reiteró al Papa su posición y su identidad dentro del movimiento católico¹¹⁹.

¹¹⁴ La denuncia de esta maniobra, Gayrand-Rampolla, Paris 3 y 11 mayo 1899, ASV SS Spogli Rampolla del Tindaro, scatola 6a y 3b Francia.

¹¹⁵ Louis Isoard, obispo de Annecy, al cardenal Rampolla, 14 octubre 1900, *ibidem* scatola 6a.

¹¹⁶ Los problemas de Daens en 1899; Informe del encargado de negocios, 818 y 874 Rodolfo Giovannini-Rampolla, 15 de agosto y 6 de octubre de 1899 y 177 Rinaldini-Rampolla, 3 de noviembre de 1899, ASV SS 256 (1900) 12 83-85 y ASV SS 256 (1900) 12 62 y 73 y 83-85. Sobre un mitin en Amsterdam, ante cerca de 2000 socialistas y demócratas, y una conferencia en Nimega, celebrada el 5 de noviembre, 907 y 909 Rodolfo Giovannini-Rampolla, 5 7 de noviembre, *ibidem*. 88 y 91 «L'abbé Daens et Monseigneur de Gand. Leur correspondance», en *Messageur de Bruxelles*, 19 octubre 1899, 1.

¹¹⁷ Vid. el comentario que el secretario del obispado de Liége hizo a la reacción de los dos diarios que servían a Woeste: *Courrier de Bruxelles* y *Gazette de Liége*. Esta última acusaba a los demócratas cristianos de dividir el ejército católico. Ch. Lucas-Rampolla, Liége 6 avril 1899, ASV SS 256 (1900) 13 71.

¹¹⁸ Rinaldini destacó la reciente inauguración de la «Maison du Peuple» en Bruselas. Particolare Rinaldini-Rampolla, 7 de abril de 1899, 79-80.

¹¹⁹ Fundada para agrupar a los obreros y asociarlos a fin de defender sus intereses morales y materiales, la Ligue era sensible al malestar de los trabajadores y había exigido «la part d'autonomie á laquelle ils peuvent légitimement aspirer». Y supo, al mismo tiempo, mantenerse en las filas del partido católico. Y esto les obligaba más en un momento en que liberales y socialistas se coaligaban. Mensaje al Papa, firmado por Artur Verrhaegen y el secretario de la Ligue, Gand 11 abril de 1899, ib. 89-90

En septiembre de 1899 la *Ligue* celebró en Bruselas su VIII Congreso. El objetivo, integrar a los conservadores, los demócrata-cristianos y los agrarios, dejando abierto el debate sobre asuntos discutibles.

El Congreso fue una réplica a un discurso de Ch. Woeste esos días en la Cámara a propósito de la ley electoral, volviendo a la oposición que hizo en 1894 contra la representación proporcional¹²⁰.

9. RERUM NOVARUM Y LA «ENTENTE SI DÉSIDERABLE ET SI FÉCONDE» CON EL PUEBLO

Como defensa frente a los de fuera y como conservación de quienes estaban dentro, aparecieron en el XIX numerosas asociaciones de fieles, entre las cuales habría que incluir a las congregaciones femeninas¹²¹. El Estado quiso regular el derecho de asociación, porque ese incremento asociativo era un poder con el que no quería entrar en concurrencia. Todas las leyes de asociación fueron de control, de «policía».

Las asociaciones de fieles funcionaban a modo republicano. Fijaban sus propias normas, conformándolas al ordenamiento jurídico del país en que se hallan. Usaban todos los medios legales y propugnaban las libertades necesarias para sus fines. Su fuerza, el número. Las integran miles de personas. Era un movimiento que iba a más. La Iglesia debía ocuparse de ellas, juzgando sus fines y su conducta.

Cuando se reformó la Curia se habló ya de una *S. Congregazione per le Opere Sociali*. La idea fue de León XIII en 1890. La volvió proponer el cardenal Gaetano De Lai en 1910. Era una respuesta a las asociaciones hostiles a la Iglesia. En la sociedad siempre habrá dos campos: el de Dios y el del demonio. En el recuerdo, el éxito que tuvieron en el *Kulturkampf*. Servirían ahora para fomentar el movimiento católico¹²².

¹²⁰ 168 Rinaldini-Rampolla, 27 de septiembre de 1899, ASV SS 256 (1900) 12 74. La oposición acusó a la mayoría gubernal de que, abusando de su poder parlamentario, mantuviera una ley inaceptable que dejaba a quienes tenía más votos una representación muy inferior. La *Fédération Ouvrière Bruxelloise* dijo que ésta era una «situation révolutionnaire».

¹²¹ Un análisis global, Claude LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à Supérieure Générale au XIX^e siècle*, Paris 1984. Las congregaciones, como nuevos institutos, sin estatuto jurídico de religiosos, Eutimio SASTRE, *El ordenamiento de los institutos de votos simples según las Normae de la Santa Sede (1854-1958). Introducción y Textos*, Roma 1993.

¹²² El nombre podría ser Congregación de las Obras Sociales. Y añadir quizás y de los Estudios o simplemente de la Acción Social Católica y de los Estudios. «Della creazione di una nuova S. Congregazione per le Opere Sociali, Cardinal G. Lai, Roma 22 luglio 1910», ASV SS Spogli Merry del Val 2a. G.

¿En qué contexto apareció la *Rerum Novarum*? El 20 de julio de 1890, Mons 'Hulst, rector del instituto católico de París, envió al cardenal Rampolla unos apuntes, redactados por personas que manteniendo su amistad con Albet de Mun y la Obra de los Círculos Católicos de Obreros, juzgaban sus tendencias favorables a una excesiva intervención del Estado.

Desean que el Papa tenga presentes estos puntos:

- a. que no se conviertan en deberes de justicia los que por caridad obligan a los propietarios y patronos. Hay una tendencia a dirigir la mirada «vers l'omnipotence de l'État, que, par suite de circonstances historiques, tend déjà trop à devenir exorbitante». Estas razones se agravan con el hecho de que, en Francia e Italia, la masonería controla las instituciones políticas y en otros países, con pluralismo religioso, la política tiende a secularizarse. Extender su acción supone secularizar la familia, la escuela...
- b. Que la obligatoriedad de las corporaciones de oficio, se imponga por medios legales, como en Austria, o mediante incentivos, conduce a confundir a los patronos y obreros católicos con los que no lo son. Este punto adelanta la oposición a los sindicatos inter-confesionales en tiempos de Pío X.
- c. Imponer *con carácter general* la previsión social resucitaría las leyes de pobres. En Francia destruiría las obras sociales creadas por los patronos cristianos en sus empresas, acabando con la influencia moral sobre sus trabajadores.
- d. Un salario mínimo, establecido por el Estado o por las corporaciones de oficio, sería, además de utópico, perjudicial. La fijación de precios y salarios se ha demostrado ineficaz. La hacen inviable la diversidad de circunstancias. Plantearla ahora sería entregar la sociedad en manos de los demagogos. «Ils persuaderaient trop facilement aux travailleurs qu'il dépend de l'État de leur assurer tous les salaires qu'ils peuvent désirer».
- e. El Estado tiene un extenso campo de intervención: luchar contra el alcoholismo, rebajar impuestos sobre consumos, que afectan a las subsistencias de los trabajadores, prohibir para las mujeres y niños el trabajo nocturno y acomodar a sus fuerzas la duración de la jornada, obligar al descanso dominical, favorecer la formación de un patrimonio en las asociaciones obreras, mejorar la vivienda popular, proteger el patrimonio de las familias obreras...

Censuraban también la posición de la escuela de Mun sobre la libertad de trabajo. Esta se entiende como el derecho del individuo a elegir profesión, a establecer donde quiera su empresa y a ejercer su actividad económica donde juzgue mejor para él.

Entre León XIII y Pío X
Hispania Sacra 56 (2004)

Era falso que el orden económico capitalista explotara a los trabajadores¹²³. Era lógica conclusión en quienes creían que la propiedad privada y la desigualdad tenían su origen en un designio de Dios. Los que la negaran se oponían a él. Recordaban además que la Escritura Santa enseña que el sufrimiento es inherente al trabajo.

Hay en este escrito una condena de los excesos del llamado «socialismo cristiano» o «Socialismo de la Iglesia» y de su tono antisemita. Esta demagogia olvidaba dos grandes males de la sociedad: los abusos de los empréstitos públicos y la especulación con bienes de primera necesidad y con el precio de las materias primas.

El primero conduce al militarismo y el segundo revela una ambición que escapa a las leyes formales, pues estas son insuficientes cuando falta el sentido moral.

El socialismo de Estado, que desconoce los derechos de los trabajadores para defender sus intereses y mejorar sus condiciones de vida, podría sólo implantarse corrompiendo la democracia. Las naciones entrarían en una crisis profunda y los trabajadores serían sus primeras víctimas¹²⁴.

Estas apreciaciones, con algunos aspectos irrefutables, sitúan la intervención del Papa. León XIII llegó hasta donde era posible: intervención del Estado, defensa de la propiedad, posición matizada en cuanto a las asociaciones obreras... Recogió estos principios:

1. derecho de intervención de la Iglesia en la cuestión social frente a quienes sustraen de su influencia el movimiento económico y social y lo declaran independiente respecto a ella;
2. delimitar el campo católico frente al socialismo descalificando a quienes creían posibles los acuerdos entre socialistas y católicos;
3. amor frente a odio, armonía frente a lucha de clases, valores que inspiren el programa y la acción social de los católicos;
4. las instituciones sociales y las que se consagran a la acción social pusieran como base la religión y como objetivo el perfeccionamiento religioso y moral de sus socios¹²⁵.

¹²³ En la Europa occidental, los trabajadores tienen derecho de sufragio, de asociación y de huelga. No están inermes en manos de sus patronos.

¹²⁴ Carta de d'Hulst y escrito, ASV SS Spogli Cardinal Rampolla del Tindaro, scatola 1. En esta misma línea se sitúa Miguel Alfonso MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, «La teoría económica en la *Rerum Novarum*», en *Anuario de Historia de la Iglesia XII* (2003) pp. 59-70.

¹²⁵ Resumen hecho por *La Civiltà Cattolica*, mayo de 1916. El comentario de la revista sirvió a los católicos integrales para defender la tesis de la incompatibilidad entre cristianismo y democracia política. La *Graves de communi*, complemento natural de la *Rerum Novarum*, admitía la democracia cristiana, pero sin darle contenido político, únicamente como acción a favor del pueblo. La desligaba de quienes la

Al modelo fijado por el Papa se ajustó acción social cristiana. León Harmel expuso a finales de 1894 su labor. A los obreros se les enseñaba sumisión a sus autoridades, especialmente a los patronos, aceptación cristiana de su suerte, unirse para mejorar sus condiciones morales y materiales. Se fomentaba el espíritu cristiano mediante la Archicofradía de *Notre Dame de l'Usine et de l'Atelier*.

Se recordaba a los patronos sus deberes: salario suficiente, moralización de los talleres, protección de las mujeres y de los niños, creación de consejos de fábrica y favorecer los sindicatos cristianos.

Pese a su modestia, este trabajo estaba «erizado de dificultades». Los legitimistas y conservadores eran hostiles. Lo refutaban en el plano teórico¹²⁶. Y trataban de neutralizar un proyecto patrocinado por León XIII: el acercamiento del clero al pueblo, la formación de «une entente si désirable et si féconde pour le bien de l'Église».

Los pasos dados habían sido muy importantes: congresos de obreros cristianos, sindicatos cristianos, reuniones sacerdotales, congresos franciscanos... Ahora se corría el riesgo de que la simpatía suscitada en los ambientes obreros se transformara en irritación contra los católicos de la clase dirigente, que parecían decididos a seguir subordinando la religión a la defensa de sus fortunas, dando así la razón a socialistas y anarquistas¹²⁷.

10. «FACCIAMO IL BENE CON LA LUCE DEL VERO E LA CARITÀ DEL BENE»

Los creyentes, decía Giovanni Semeria en 1895, necesitan hoy amar más y ser más caritativos. «Molti che sono *cattolici* a gran pompa áno per questo capo bisogno di divenir *cristiani*»¹²⁸. Para quien no cree, hacerle amar el bien es un camino para conducirlo a la verdad. La vía de la inteligencia es larga y lenta. La del corazón, más segura y corta.

utilizaban con fines políticos. *La Civiltà* acusaba a quienes se habían desviado esos fines y habían arruinado el catolicismo social al prescindir de Dios y de la Iglesia. La prensa católica francesa había silenciado este artículo. *Paris-Carnet*, 25 mayo 1916, ASV Fondo Benigni 45 6541 545-546.

¹²⁶León Harmel denuncia que en la casa de los jesuitas en Monveaux sólo se leía *La Verité*, un diario de clara filiación refractaria a las enseñanzas del Vaticano.

¹²⁷Cartas de León Harmel-Rampolla, Val des Bois 27 noviembre y 7 diciembre 1894, ASV SS Spogli Rampolla del Tindaro scatola 6a. Sobre el papel de los sacerdotes en estas obras sociales en el Norte de Francia, «Mémoire sur les oeuvres ouvrières et sociales dans le Nord de la France», ib. 6.

¹²⁸Semeria habla de católicos que forman una verdadera «camorra». Decía a su amigo Alessi, «santa se vuoi, ma camorra; e i camorristi, anche santi, anzi i santi più ancora, mi sono antipaticissimi». Semeria-Alessi, Roma 1895, en Giuseppe, BIASUZ: «Quattro lettere inedite del P. Giovanni Semeria a Mons. Giuseppe Alessi», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 21 (1967) 498.

Entre León XIII y Pío X
Hispania Sacra 56 (2004)

Jesucristo debe ser presentado «per la vita a piedi», como históricamente vivió. Veía en el Papa a Jesucristo. Lo veneraba y amaba, especialmente, cuando hablaba a todos los pueblos y los llamaba a vivir en paz y al amor a la verdad. Todo lo demás eran residuos del paganismo. Semeria fue capaz de comprender la tentación de los pobres¹²⁹. Había que vencer al mal con el bien. «Facciamo il bene con la luce del vero e la carità del bene»¹³⁰.

Este imperativo nos conduce a la fuente más decisiva del catolicismo en tiempos de León XIII: el franciscanismo. En 1882 se celebró el VII Centenario del nacimiento de Francisco de Asís. El atractivo de su memoria desbordaba al mundo católico¹³¹. Hubo un regreso hacia él en los ambientes modernistas. Un exegeta, Salvatore Minocchi, abrió la llamada cuestión franciscana¹³², es decir, los interrogantes que plantea la historia a la tradición sobre Francisco de Asís. De Minocchi pasará a Paul Sabatier.

«Los tiempos, señores, piden una acción franciscana, pero yo no veo señal de ella. Veo a las antiguas órdenes religiosas que ya no tienen fuerza para obrar sobre la sociedad. Veo una democracia cristiana administrativa y política, que no tiene el espíritu de San Francisco, que no ama la santa Pobreza... yo desearía que se suscitase una acción franciscana. ¡Si se quiere, una reforma católica!».

Esto proclama de Antonio Fogazzaro en *El Santo*¹³³. Ortega expresa su escepticismo ante el éxito de esos propósitos. Lo hace discretamente. «la tradición jesuítica es precisamente contradictoria de la simplificación dogmática y de la moral rígida»¹³⁴.

Ese cristianismo religioso o esa religión cercana al evangelismo estuvo presente en las relaciones de Emilia Pardo Pardo Bazán con Francisco Giner de los Ríos. Este la animó y le proporcionó datos para su *San Francisco de Asís*

¹²⁹ «Quante miserie in questa terra; e miserie che sono vere disgrazie: c'è da diventari socialista o giù di lì. E pensare tanti ricchi pomposi e senza cuore».

¹³⁰ Semeria-Giuseppe Alessi, 1895 y 18 marzo 1895, *ibidem* pp. 494-496.

¹³¹ En su persona se concentra toda la poesía mística de la Edad Media. Vivió «atormentado por la visión de la desigualdad social, de la miseria involuntaria en que gimen la mayor parte de los humanos». En aquella época, «el más arduo de los problemas» se quería resolver por la caridad y la religión. Ahora, cuando «la Humanidad, segura de la ineficacia de la religión, sólo confía en la ciencia, San Francisco hubiera sido revolucionario y ¡quién sabe si habría buscado la regeneración en un universal bautismo de fuego. Vicente BLASCO IBÁÑEZ, «En el País del arte (tres meses en Italia)», en *Obras Completas I*, (octava edición) Madrid 1987 pp. 228-231.

¹³² Giuseppe BONACCORSI, *La questione franciscana e le fonti biografiche di S. Francesco d'Assisi*, Torino 1902.

¹³³ Traducción del italiano e introducción de Ramón M. Tenreiro, Madrid s.a. Tenreiro había escrito *Nuevas florecillas de San Francisco*, Madrid s.a. y tradujo en 1916 *San Francisco de Asís: biografía*, una extensa obra de Johannes Jörgensen y publicó *Dama Pobreza, un milagro de San Francisco*, Madrid 1926.

¹³⁴ José ORTEGA Y GASSET, «Sobre *El Santo*», junio 1908, en *Obras Completas I (1902-1916)*, Madrid 1966, pp. 430-434.

(1882). «Don Francisco me enseñó aquel sentido de la tolerancia y respeto a las ajenas opiniones, cuando son sinceras, que he conservado y conservaré, teniéndolo por prenda inestimable y rara, no ya en España, en que las discusiones suelen ser violentas y los juicios tajantes y secos, sino en el mundo, que se precia de muy civilizado; y me lo prueban las exigencias inverosímiles de los que se empeñan en traerme por fuerza a su manera de entender las cosas». La mirada de la escritora sobre la realidad fue compasiva. Por eso pidió la compañía de sus lectores en «esa difícil vía»¹³⁵.

De Clarín se ha dicho que era un místico. El Universo, en su infinita diversidad, era obra del conocimiento y del amor. La naturaleza enseña el amor. Este amor se transformaba en emoción religiosa. Creía que la religión es «como una ligadura universal». Se parecía a Francisco de Asís en la pureza y el entusiasmo de su amor a la naturaleza. Como él, «un demagogo a lo divino y un trovador enamorado de Dios»¹³⁶.

Se alza esta corriente de franciscanismo y afirma que el «ejercicio de la misericordia compasiva» de la piedad ante los de abajo es más exigente para la Iglesia que los postulados de una «economía política» ortodoxa. Desde esas multitudes que en el siglo XIX heredan el rechazo y la condena que los leprosos sufrían seis siglos antes, hay que gritar que no es lícito despreciar a nadie y que los bienes se administren en favor de los pobres.

En 1910, en la región de Lille, los grupos de franciscanos seculares editaron un folleto para sus reuniones de noviembre¹³⁷. Un terciario reconoce que la mayoría de los trabajadores viven, como denunció León XIII, en una miseria y un infortunio que no merecen. Las causas, señaladas también por el Papa: el acaparamiento, la especulación, la usura y la falta de organización de los trabajadores¹³⁸. El principal remedio, la restauración de las Uniones Profesionales para promover todas las obras que mejoren las condiciones de vida espirituales y materiales de los obreros.

Un terciario franciscano reconoce que el obrero no es un pobre. Por eso sus problemas no lo resuelve la limosna. Proporcionarle lo que necesita es una

¹³⁵ Benito Varela Jácome, introducción a Emilia PARDO BAZÁN, *La Tribuna*, y prólogo, firmado en la Granja de Meirás, octubre de 1882, Madrid 1995, pp. 15y 59.

¹³⁶ Ramón Pérez de Ayala, Prólogo a «Paisajes de Reconquista», de Juan Díaz Caneja, *Obras Completas* I, cit. en Francisco Pérez Gutiérrez, *El problema religioso en la generación de 1868...* pp. 332-333.

¹³⁷ *Troisième Ordre Franciscain, district de Lille, réunions Novembre 1910*, un original ASV Fondo Benigni 32 4193b 181. Algunas de estas afirmaciones se consideran «modernismo social». Esta tendencia se remontaba al Congreso de de la Tercera Orden, celebrado en Roma en 1900. Muchos de los círculos estaban bajo la influencia del catolicismo democrático de *Le Sillon*.

¹³⁸ Una exposición de esta mentalidad social, en la intervención de Six, párroco de Hellemmes, ante unos 800 hombres, 29 de enero de 1911, *Catholicisme et collectivisme devant la question ouvrière*, conférence publique et contradictoire faite à la Salle de *L'Alliance*.

exigencia de la justicia, no de la caridad, a la que no debería recurrir ni siquiera en su ancianidad.

La legislación aprobada desde 1890 sobre sociedades de socorros mutuos, descanso semanal, reglamentación de las condiciones de trabajo... no era mala, pero era sólo «un tímido ensayo» para recuperar una justa organización del mundo laboral. Había que llenar de vida estas normas por medio del espíritu cristiano.

Un terciario franciscano no cree que la caridad sea el remedio de males que deberían haberse evitado con medidas preventivas y con obras en las que los obreros fueran los artífices de su promoción material y moral.

Consciente de sus deberes y derechos y de los deberes y derechos de los otros, un terciario franciscano rechaza la lucha de clases, la separación de clases, y con todas sus fuerzas trata de pacificar los conflictos.

Ante los ataques recibidos al aparecer en 1902 su obra *L'Évangile et l'Église*, denunció Loisy a quienes querían o no podían imaginarse el presente y el futuro del catolicismo sino como la forma inmóvil y convencional de un pasado que jamás existió. Temían que, al celebrar los funerales de la vieja exégesis, se llevara a la tumba a Cristo y a su Evangelio, la Iglesia y su autoridad, el dogma y su verdad, toda la teología, con los sacramentos y todo el culto católico.

Lejos de ser una obra de escepticismo o de muerte, *L'Évangile et l'Église* afirmaba la esperanza y la vida. En ella echaba una mirada hacia aquello que desaparecía: la falsa apologética, las vidas de Nuestro Señor, que no son historias de Jesús, la Iglesia política, la superstición de la fórmula, el mecanismo ritualista. Su escrito era, pese a la aridez de su estilo didáctico, un homenaje a Cristo-Dios y a la Iglesia cuerpo viviente del Cristo inmortal¹³⁹.

¹³⁹ Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902 y *Autour d'un petit livre*, Paris 1903, pp. 20-22. Vid. Giuseppe BONACCORSI, *Harnack e Loisy o le recenti polemiche intorno all'essenza del cristianesimo*, Firenze 1904. Georges FRÉMONT, *Lettres à l'abbé Loisy sur quelques points de l'Écriture Sainte*, Paris 1904. Paul DESJARDINS, *Catholicisme et critique. Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy*, Cahiers de la Quinzaine 6e série, 17, 1905. Anton von Gissler dedica unas páginas a Loisy, al final de su *Der Modernismus, dargestellt und gewürdigt*. Einsiedeln 1912. Gissler trata del americanismo y de la nueva apologética, pp. 27-298, y de la coherencia entre estas dos corrientes del catolicismo, pp. 321-380. Roger AUBERT, « Aux origines de la réactions antimoderniste. Deux Documents inédits » en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XXXVII (1961) pp. 557-578. Memoria sobre la primera condenación de Loisy por el cardenal Richard (enero 1903) y texto de las 33 proposiciones que se consideraban una grave ofensa a la revelación divina. M. DELCOR, «Une correspondance inédite de l'époque moderniste. À propos de la question biblique en France», en *Bulletin de Littérature Écclésiastique* 70 (1969) pp. 199-218. Carta de Loisy a Momes, Houtin y J. Wehrle. En un capítulo inédito de *L'Évangile et l'Église*, Loisy fija las relaciones entre historia y teología en tres postulados. Su conclusión : «ces trois postulats, sur lesquels repose tout l'édifice de la croyance catholique, ne sont pas seulement indémonstrables, ils sont démontrés faux par l'histoire». Emile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, 1962, pp. 117-118. Para la evolución de Loisy, vid las obras citadas en la nota 3.

A la muerte de León XIII, Antonio Fogazzaro se resignó a que los cardenales eligieran un Papa de compromiso. No podría ser el cardenal James Gibbons, pero sí Capecehatro. La elección del cardenal Sarto no hacía esperar que se elevara el nivel intelectual de la jerarquía eclesiástica ni que esta comprendiera ni aceptara el mundo moderno¹⁴⁰.

Este acontecimiento fue crucial para el catolicismo en España. En 1903, Blasco Ibáñez publicó la historia de Gabriel Luna, un seminarista de Toledo enrolado en el ejército carlista y emigrado a Francia con los vencidos. En París, trabaja como corrector de pruebas en una editorial religiosa. El desprecio hacia el progreso, uno de los ejes de su formación en Toledo, choca con la estima que le profesan los curas franceses. Es más, «hasta notaba cierto encogimiento humilde en los representantes de la religión cuando se encaraban con las ciencias; un deseo de agradar, de no ser rechazados, de infundir simpatía con soluciones conciliatorias para que el dogma no quedase en tierra privado de asiento en aquel tren de rapidísima marcha que llevaba a la Humanidad hacia el futuro con el vértigo de los nuevos descubrimientos»¹⁴¹. Eso no era siquiera pensable en España.

Lord Acton buscaba señalar el progreso de los otros y cuando no compartía sus puntos de vista, callaba su disenso y buscaba hechos que los favorecieran. Este católico, fuerte ante el poder, no creía que este fuera infalible¹⁴². La integridad inflexible del código moral es el secreto de la autoridad, de la dignidad y de la utilidad de la historia. Cuando ésta se pone al servicio de la influencia personal, de la religión, de la «buena causa», deja de ser ciencia, árbitro en la controversia, guía del que duda, guardiana del nivel moral de los poderes y de la propia religión.

La tolerancia es más una actitud, una clave, que una convención social. Ella libera de la protección que esclaviza, y de la persecución que impone silencio, arroja fuera y puede conducir a la «simulación» y al engaño¹⁴³.

¹⁴⁰ Vid. sus cartas a Antonietta Giacomelli y Piero Giacosa, en *Lettere Scelte*, a cura dei Tomasso Gallarati Scotti, Milano 1942, pp. 382 y 504.

¹⁴¹ Vicente BLASCO IBÁÑEZ, «La Catedral» (1903) en *Obras Completas I*, Madrid 1987, cap. III pp. 956-957.

¹⁴² «La responsabilidad histórica aumenta en proporción a la responsabilidad legal. El poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente. Los grandes hombres son por lo general malos, incluso cuando ejercen su influencia y no su autoridad; aún más cuando se añade a la tendencia o a la seguridad de la corrupción, la autoridad. *No hay peor herejía que la que dice que el cargo santifica al que lo tiene.* Este es el punto en el que la negación del catolicismo y la negación del liberalismo se encuentran y celebran su fiesta: EL FIN JUSTIFICA LOS MEDIOS».

¹⁴³ JOHN EMERICH EDWARD DALBERG-ACTON, «Carta al obispo Mandell Creighton», Cannes 5 abril 1887 y «estudiar la historia», 11 junio 1859; «La teoría protestante de la persecución», julio 1866, y «Los fundamentos de la revolución francesa», 1895-1896: *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1959, pp. 33 y 45-46, 197-199 y 278-270 y 476, 487-488 y 441-442.

Un discípulo suyo recordaba la evolución de Ángel Herrera para poner fin al aislamiento de los católicos y abrir su entrada a la vida política. Había muerto León XIII, cuando Herrera hizo suyos los dos principios que aquel Papa expuso en 1892, en la encíclica *Au Milieu*. El primero, respeto a los poderes constituidos de hecho que ofrecieran garantías de permanencia. Eso suponía renunciar a la insurrección, que Herrera juzgaba propia de los pueblos inmaduros. El segundo, distinguir entre poder y leyes, incluidas las constitucionales, que pueden ser combatidas, por medios legales, si se consideran injustas¹⁴⁴.

Herrera aplicó esta misma doctrina cuando llegó la II República¹⁴⁵. Acción Nacional, luego, Acción Popular, que en 1931 fue una improvisación, aglutinó a la derecha y fue la fuerza más votada en las elecciones de noviembre de 1933. Entró en el gobierno en octubre de 1934. Se mantuvo en él hasta la crisis de diciembre del año siguiente. Desde septiembre de 1933 hasta esta fecha hubo diez gobiernos. No dejar que la CEDA gobernara, alzarse en armas contra ella luego, situarse frente a las instituciones, quebrantando la legalidad, están en el «debe» de otras fuerzas, de derecha o de izquierda, no de la CEDA.

La elección hecha por Herrera estaba diseñada ya en 1876. Entonces hubo católicos que pidieron el abandono de la insurrección y del debate político que servía para legitimarla. El camino debía ser trabajar «en las humildes obras católicas», aquellas que mejoraban la vida del pueblo, de los obreros y de la gente humilde. Esa apuesta, en tiempos de León XIII, y en los años en que se escuchó su enseñanza, situó a la Iglesia al lado de la paz.

Como resumen más que como alusión, confieso haber trabajado estos asuntos «in memoriam» de Pedro Laín Entralgo. En 1999 apareció su *Qué es el hombre : evolución y sentido de la vida*¹⁴⁶. En una publicación semanal diocesana, tan sumaria como injustamente, se dijo que era un libro herético. Bastaba una página escrita por esos «expertos en todo» para descalificar el esfuerzo intelectual de un hombre bueno, de un católico sincero, de un intelectual respetado.

Hablando «ut veritatem possidentes», tan seguros como infecundos, tan claro como vacíos, algunos pronuncian palabras de adhesión, a veces afines a esa adulación, compañera de todas las ambiciones, que Pablo de Tarso, ni siquiera en apariencia, quería que pudiera pensarse que eran suyas. Desde la no posesión, la verdad se recibe como gracia. Se mantiene viva la pasión de buscarla y

¹⁴⁴ Emilio Benavent, Prólogo a J. M. GARCIA ESCUDERO, *Conversaciones sobre Ángel Herrera*, Madrid 1986, p. XXII.

¹⁴⁵ *Ibidem* pp. 34-35 y J. M., GARCIA ESCUDERO *El Pensamiento de Ángel Herrera*, Madrid 1987, pp. 9-10 y 50 y 55.

¹⁴⁶ Premio Jovellanos de ensayo, fue publicado en Oviedo por Ediciones Nobel.

de compartirla. Muchas veces eso conduce a la soledad, querida y soportable, porque es creativa, como lo prueba la obra de Laín Entralgo¹⁴⁷.

¹⁴⁷ «La verdad es misteriosa, huidiza, y siempre está por conquistar. La libertad es peligrosa, tan apasionante como difícil de vivir». Hay que crear y creer «entre las policías de tanta ideología (¡cuántas iglesias, cuanta soledad)». Aunque desfallezcamos, porque el camino es largo, «debemos marchar hacia esos dos objetivos». Albert CAMUS, «Discurso en Suecia», palabras en la ceremonia de entrega de los Premios Nobel y Conferencia en la Universidad de Upsala, 10 y 14 de diciembre de 1957, en *Obras*, 5, Madrid 1996 pp. 168 y 174.

Entre León XIII y Pío X
Hispania Sacra 56 (2004)