

55

J. H. WALGRAVE, O. P.

LACORDAIRE Y LA
IDEA DE LA LIBERTAD



ATENEO DE LA LAGUNA
TENERIFE
1966

5
L

El Padre J. H. Walgrave es una de las mentes más serias y rigurosas con que cuenta actualmente Bélgica. Es dominico y profesa en la Universidad de Lovaina. Ha estado en España en varias ocasiones, y en Tenerife, su isla amiga, ha pasado fecundas temporadas de descanso y de meditación.

Junto a su labor como jefe de redacción de «Kultuurleven» (Vida cultural) y como redactor de «Tijdschrift voor Philosophie» (Revista de Filosofía), están sus lecciones de cátedra y sus libros. Uno de ellos —«La Filosofía de Ortega y Gasset», vertido recientemente al español— ha alcanzado entre nosotros un señalado y significativo éxito.

En julio de 1965, el Padre Walgrave pronunció en el Ateneo de La Laguna la lección final del curso. El texto de la importante conferencia es el que ahora recoge en el seno de sus publicaciones el Ateneo tinerfeño.

LACORDAIRE Y LA IDEA DE LA LIBERTAD produjo entonces un impacto enorme, singularmente por la concordancia mental del auditorio con el pensamiento del eminente dominico europeo. Eran los días en que el Esquema sobre la libertad religiosa entraba de lleno en la fase de discusión y perfeccionamiento en el seno del Concilio Ecuménico Vaticano II.

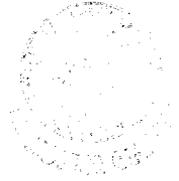
Un año de demora en la aparición de LACORDAIRE Y LA IDEA DE LA LIBERTAD ha servido para subrayar la trascendencia del estudio del Padre Walgrave, así como para poner a punto su incorporación a la más seria bibliografía postconciliar en lengua española.

Publicaciones del ATENEO DE LA LAGUNA
Al cuidado de Eliseo Izquierdo

VIII

J. H. WALGRAVE, O. P.

LACORDAIRE Y LA IDEA DE LA LIBERTAD



S-2 P.R.

325674

803632

ATENEO DE LA LAGUNA

TENERIFE

1966

Cum permissu superiorum.
Imprimatur
Lovanii die 11^a decembris 1965

† A. L. DESCAMPS
EPISCOPUS TUNETENSIS
RECTOR UNIVERSITATIS

DEPÓSITO LEGAL: TF. 705 - 1966

Imprenta Editora Catolica, S. L.—Alvarez de Lugo, 60.—Santa Cruz de Tenerife

Lacordaire

LACORDAIRE Y LA IDEA DE LA LIBERTAD

El tema que nos proponemos tratar rebasa los límites de lo puramente histórico. Queremos dedicar algunas meditaciones a la idea de la libertad. Y para no errar en nuestro camino hemos elegido un guía seguro: un hombre cuya nobleza humana ha sido reconocida y admirada, aún por sus más resueltos oponentes; un hombre que, además, es un santo; el Padre Lacordaire. Su amigo Montalambert escribió de él: «Creo que su gloria irá subiendo muy alto en un porvenir no lejano»... Y Francisco Mauriac apunta en sus «Bloc - Notes»: «Un día, sosegadas ya las pasiones que suscitó su figura, la historia le hará justicia y se hablará en la Iglesia de su cano-nización».

Bajo la dirección de este hombre excepcional vamos a considerar la idea de la libertad. Sin embargo, ello no sería posible si intentáramos prescindir de su personalidad atractiva y admirable; por el contrario, hemos de penetrar atentamente en su figura histórica para poner de relieve su concepto de la libertad.

APOSTASÍA Y CONVERSIÓN DE LACORDAIRE

Dediquemos, en primer lugar, unas palabras a la situación real en que se desarrolló su vida y su acción.

Juan Bautista Lacordaire, más tarde el Padre Enrique Domingo, nació el año 1802 y murió en 1861; por tanto, su vida transcurrió en una época de choques revolucionarios. Nace en tiempo del consulado de Napoleón. A los doce años vive el momento de la restauración de la Monarquía. Precisamente, es entonces cuando abraza los principios de la libertad y pierde la fé, en la que una madre muy buena, enérgica y profundamente religiosa lo había educado con total amor. El fenómeno es característico: los defensores de la libertad fueron, de hecho, los enemigos de la religión tradicional, y, en los centros docentes de la Francia de entonces, la religión era más bien despreciada. Había que escoger entre la Religión y la ideología de la Revolución.

A los veinte años había terminado Lacordaire sus estudios de Derecho, en Dijón, y su madre entonces lo envió a París. Trabajador sumamente metódico, conquistó muy pronto la fama. Con ocasión de uno de sus primeros alegatos, el presidente del Tribunal, Ségnier, exclamó: «Messieurs, c'est Bossuet».

En 1824, Lacordaire retornó a la religión de su infancia. Y el mismo día de su conversión decidió entrar en el Seminario de San Sulpicio. Lo significativo es que Lacordaire experimentó su conversión, no como una revolución, sino como el

descubrimiento de una convicción que secretamente había seguido viviendo en su interior. Dirá luego, en su Testamento: «Me parece imposible señalar en qué día u hora, o de qué manera, mi fé, después de haberla perdido durante diez años, apareció de nuevo en mi corazón como una antorcha que no se había apagado». Es preciso fijarse en esta confesión, porque élla refleja el estado espiritual de muchos llamados acatólicos e incrédulos, que se encuentran en una situación semejante.

Además, la vuelta de la fé le pareció una consecuencia de sus convicciones sociales. Cuanto más filosofaba, más cristiano se volvía. Sus creencias sociales lo llevaron a sus creencias católicas. Con motivo de su conversión, escribió a su amigo M. Lorrain: «Regresé a los dogmas de la fé católica en virtud de mis convicciones sociales y ahora nada me parece más sólidamente establecido que la conclusión siguiente: la sociedad es necesaria, pues la religión católica es divina, por ser élla el único medio para llevar la sociedad a su perfección, considerando al hombre con todas sus debilidades y al orden social con todas sus condiciones vitales».

La conversión de Lacordaire inicia la síntesis de la vieja religión con la nueva idea de la libertad, que surge en una personalidad sumamente pura, fuerte y dinámica. Este es el eje de su vida, de su acción apostólica y el germen de una nueva apologética, que el orador de Nuestra Señora de París irá desarrollando pronto con estremecedora claridad y con una inspiración persuasiva sin par.

Desde luego, Lacordaire estuvo seguro de su vocación personal. Después de su ordenación, en 1827, un profesor del Seminario, seducido por la brillantez de su ingenio y de su elocuencia, lo llamó y le dijo: «Quiero hacerte Cardenal». Lacordaire contestó: «¿Tiene usted ganas de bromas? Cuando decidí ser sacerdote, una sola cosa me proponía: servir a la Iglesia con la palabra; ese es mi destino. Si hubiera querido honores me hubiese quedado en el mundo. Seré, pues, simple sacerdote, o quizás, algún día, religioso».

LACORDAIRE, LAMENNAIS Y DE BONALD

En 1830 —el año de la revolución que llevó al trono al duque de Orleans, Luis Felipe, el «rey ciudadano», partidario de los principios de la Revolución—, Lacordaire aceptó, con su amigo el conde de Montalambert, formar parte de la redacción del periódico *L'Avenir*, que acababa de fundar el abate Lamennais. El nuevo periódico se proponía *vindicar para la Iglesia todos los privilegios de la libertad, aceptando a la vez las más desagradables consecuencias*. Una Iglesia libre en un Estado Libre. Aceptar la lucha de la vida en una sociedad libre, sin protección alguna del Estado, convencidos de que, al fin y a la postre, la verdad resultará siempre más fuerte y convincente que el error.

No es este el momento de repasar la intrincada historia de *L'Avenir*, que acabó, a los dos años, con la condenación de los principios defendidos por sus redactores, la apostasía de Lamennais y la sumisión de Lacordaire y de Montalambert. Sin embargo, hay que poner de relieve la diferencia radical de los primeros principios de Lacordaire y los de Lamennais. Lacordaire aceptaba plenamente el principio práctico de la libertad: «Una Iglesia libre en una sociedad libre», y siguió manteniéndolo hasta su muerte. Pero, después de separarse de Lamennais, cayó en la cuenta de que nunca había aceptado los principios teóricos en los que Lamennais fundaba la exigencia de la libertad.

Lamennais era discípulo de De Bonald y De Maistre,

los protagonistas del tradicionalismo. La premisa mayor de la doctrina tradicionalista se puede resumir en estas palabras del propio Lamennais: «Por la fuerza de las cosas, el aislamiento coincide con la duda. Solamente en la sociedad se conserva el ser individual». Es decir, el pensamiento del individuo aislado, reflexionando por sí mismo, desemboca necesariamente en la duda y en el error. La verdad no puede vivir ni conservarse sino en la sociedad. He aquí el punto de partida de Augusto Comte, el padre del positivismo, y del sociologismo posterior.

Ahora bien, ¿de dónde extrae la sociedad humana esa verdad y de qué modo la conserva? De Bonald contesta: «la verdad tiene su origen en una revelación primitiva, perfeccionada por la Revelación cristiana, y sigue viviendo en la tradición. La Iglesia conserva esa tradición en la sociedad, proponiéndola con autoridad y protegiéndola contra los errores de la filosofía». Apoyándose en esos principios, De Bonald, convencido de que la verdad es inmutable a la manera de una cosa, condenaba radicalmente la Revolución y los principios de la libertad y exigía un regreso, sin más ni más, al orden antiguo, expresión del orden divino; es decir, en el dominio político, a la monarquía absoluta, protectora divina de la Iglesia.

El pensamiento de Lamennais está fundado en la premisa mayor del tradicionalismo: el pensamiento individual y aislado de los filósofos conduce a la duda y al error; la verdad vive y sigue viviendo en la tradición de la sociedad. Sin embargo, cuando parecía haber aceptado íntegramente la doctrina tradicionalista, su pensamiento comienza a desarrollarse en dirección contraria. El instrumento por el que se conserva la verdad en la humanidad, pensaba, *es la tradición viviente del sentido común*. La Iglesia es el órgano, la voz, la defensora institucional del sentido común de la humanidad. En realidad, la apologética con que Lamennais defendía tan brillantemente a la Iglesia por el testimonio del sentido común, suponía tácitamente que la autoridad de la misma se apoyaba

en ese sentido común cuya voz representaba. Por tanto, al condenar la Iglesia su doctrina liberal, Lamennais llegó a la conclusión de que ésta, por alejarse del sentido común, había perdido su autoridad.

Lamennais, pues, coincidía con De Bonald en cuanto a la premisa mayor: el sociologismo, pero llegaba a una conclusión contraria, en virtud de su premisa menor, según la cual el sujeto de la tradición social, norma de la verdad, es el sentido común de la misma sociedad. Por otra parte, estaba de acuerdo con los padres de la Revolución al aceptar que el depositario de la verdad fuese el sentido común de la humanidad, pero se alejaba de los mismos al afirmar que el instrumento de ese sentido común es la tradición de la sociedad (sociologismo) y no, como ellos habían pensado —siguiendo en esto a Descartes—, el ejercicio de la reflexión de cada uno de los individuos. Lógicamente, Lamennais iba a desembocar en un socialismo radical.

La relación entre Lacordaire y Lamennais se destaca claramente frente a la de éste último y De Bonald. Estos estaban acordes en cuanto a la premisa mayor del sociologismo, pero divergían en cuanto a la conclusión. Aquéllos, al contrario, no estaban de acuerdo con respecto a la filosofía fundamental, pero habían llegado a una conclusión idéntica: la aceptación sin reserva alguna de la libertad civil para promover el bien de la religión.

EL LIBERALISMO CATÓLICO DE LACORDAIRE

Lacordaire había escrito en 1828: «No hay más que dos problemas de importancia universal y eterna, capaces de atormentar nuestra conciencia en este siglo XIX: la religión y la libertad». Según Lacordaire, la libertad civil no es una cuestión de oportunidad, sino un derecho fundamental del hombre, la única condición social conforme a la dignidad humana y capaz de producir frutos de convicción y de vida enteramente auténticos. Por eso, al ser elegido, sin saber y sin quererlo, diputado por Marsella, con ocasión de la Revolución de 1848 declaró públicamente en la Asamblea Nacional, nacida de la Revolución: «Desprecio a los tiranos, porque han sido enemigos de la libertad, y desprecio a los revolucionarios porque han sido tiranos disfrazados». Esta sinceridad y este valor varonil serán las características de su personalidad y de cada uno de sus actos públicos.

Por otro lado, Lacordaire consideraba a la religión católica como portadora de una Revelación divina. La autoridad de la Iglesia se apoyaba solamente en su misión sobrenatural, cuyo fin es la salvación eterna de los hombres. Este hacer descansar la autoridad de la Iglesia, no en el sentido común sino en sí misma, en su carácter institucional, es el primer punto que Lacordaire estableció en su libro «Observaciones al sistema filosófico de Lamennais», escrito en 1836. El segundo punto atañe al papel de la filosofía. Ni en su ejercicio individual, ni siquiera en su tradición social, la filosofía resulta ca-

paz para alcanzar la verdad en que se podría fundar la vida humana. El sentido común de Lamennais es una invención suya. No existe, no se halla en el pueblo, porque el pueblo, aunque vivan en él los principios más generales del pensamiento, resulta incapaz de formar, asir o comprender explícitamente las ideas filosóficas y los razonamientos en que esas ideas se fundan. «La impotencia de la filosofía respecto del pueblo no tiene otra causa que la impotencia misma del pueblo». El pueblo recibe sus ideas de la élite, a la manera de creencias. ¿Se encuentra pues esta filosofía unitaria o unitiva en el mundo de los sabios? Al contrario. No por falta de inteligencia —dice Lacordaire, siguiendo en esto a Pascal—, sino de voluntad. «Por la voluntad, sobre todo, estaban desunidos los sabios; la voluntad, especialmente, impide a la filosofía ser una ciencia como las demás, o sea, tener enseñanza uniforme, y jamás filosofía alguna vencerá ese vicio radical, sea la que fuere, porque la filosofía no se dirige más que a la inteligencia, y, para enseñar a los hombres verdades que atañen a sus deberes, hay que comenzar por curar los corazones». De esto se sigue que la Religión, fundada en la Revelación y propuesta por la Iglesia, resulta la única fuerza capaz de unir a los hombres, curando las almas para unir las inteligencias; ¡lo que no significa que los esfuerzos de la filosofía sean inútiles! Al contrario, son necesarios, por ser ellos los instrumentos útiles y prácticamente indispensables del pensamiento religioso en la humanidad histórica. «Así, la filosofía, impotente como fundamento de la verdad, fué juzgada útil a la Iglesia como *preparación para la fé, como confirmación y explicación de la fé*. Tal es su oficio en la Iglesia; jamás ha tenido otro». Y Lacordaire prueba su parecer con una ojeada sobre la historia de la filosofía en sus relaciones con el cristianismo, y por la autoridad del mismo Santo Tomás.

¿Significa esta posición de Lacordaire que la Iglesia tiene que disponer del poder político para unir a la sociedad? Al revés; la misma Iglesia, en virtud de la gracia del Espíritu Santo, que cura los corazones para unir las inteligencias, me-

diante su doctrina maravillosa que tan íntimamente corresponde a las aspiraciones profundas del hombre y, asimismo, resulta capaz para solucionar nuestros problemas fundamentales, tanto sociales como individuales, tiene de suyo todo lo necesario para conseguir la victoria en la lucha intelectual implacable de la vida. No le hace falta la protección del poder civil. Al contrario, tal protección, por oprimir la libertad del pensamiento y de la palabra, resulta finalmente nociva a la religión, creando resentimientos secretos e hipocresías que progresivamente van minando desde dentro a la misma religión.

El lema de Lacordaire: «Una Iglesia libre en una sociedad libre» no resulta, pues, una hipótesis provisional, un compromiso con la realidad de una época determinada, una indulgencia impuesta por circunstancias históricas, sino una tésis, un ideal fundado en la dignidad del hombre y exigido por el bien de la misma Iglesia, con tal de que los portavoces de la religión se sirvan de la libertad para proponer el cristianismo a sus contemporáneos en toda su belleza, su fuerza, sus consecuencias y de manera que corresponda al espíritu y a los problemas reales de los tiempos presentes.

Para propagarse y conservarse libremente en una sociedad libre, la Iglesia no puede dejarse llevar por la fuerza inerte de tradiciones estáticas. La libertad de la Iglesia, es decir, su entera independencia con respecto al Estado, será la condición ideal para implantar y fomentar un espíritu cristiano auténtico, a condición de que la predicación siga procediendo del Espíritu de Jesucristo, que es el Espíritu Santo, y sea fundada en una doctrina firme y profunda, siempre idéntica en cuanto al contenido dogmático y siempre nueva en cuanto a su forma y su correspondencia con el mundo actual.

Por eso mismo, la libertad ya es un bien inestimable para la religión. Estando libre y sin protección, se encuentra casi desnuda en las olas de la historia, sujeta a la ley de la lucha vital, que vale más seguramente en el mundo espiritual que en el mundo biológico; obligada a vencer en sí misma la pesa-

dumbre de la inercia, a desarrollar sus propias fuerzas espirituales y a renovarse continuamente por sí misma en su doctrina y predicación, en sus métodos pastorales y pedagógicos, en su arte y en su liturgia.

Este liberalismo de Lacordaire explica toda su vida.

PREDICADOR Y DOMINICO

Durante las cuaresmas de 1835 y 1836 desarrolló Lacordaire desde el púlpito de Nuestra Señora de París su nueva apologética. El público no le tenía mucha simpatía y los enemigos de Lacordaire esperaban, trayéndolo a este gran escenario, hacerlo fracasar por completo. Pero desde luego el triunfo fué rotundo. El mismo Lacordaire describe cómo el arzobispo, al comenzar, parecía aburrido y escéptico, hasta el momento en que de su pecho escapó un grito apasionado. «El arzobispo se estremeció visiblemente; yo podía ver, desde el púlpito, la palidez que iba cubriendo su rostro. Levantó los ojos, lleno de asombro. Comprendí que había ganado la batalla con él y también con el público». ¿Milagro de elocuencia? Sí; pero un milagro que irá repitiéndose en toda Francia hasta su muerte. Describir el éxito de estas conferencias es imposible, como lo es enumerar los que por ellas se han convertido. El éxito de Lacordaire constituye la mejor prueba de su tésis.

Al final de la segunda cuaresma, Lacordaire se despidió de su público para buscar la soledad y una preparación más sólida a su vocación. Marchó a Roma, para dedicarse con tranquilidad al estudio. En la primavera de 1838 acabó de decidirse en un proyecto que desde un año atrás venía madurando: el de hacerse dominico y restaurar esta Orden en Francia. Para contestar a las objeciones que se le hicieron al respecto escribió su admirable «Mémoire pour le restablis-

ment en France de l'Ordre des Prères Prêcheurs». Lacordaire es como el segundo fundador de nuestra Orden. En su tiempo estaba casi moribunda. Lacordaire le dió un nuevo aliento, en virtud del cual la Orden se renovó muy pronto en todo el mundo. El restablecimiento de los dominicos no lo consideró Lacordaire como una «restauración», un volver al pasado, sino, al contrario, una renovación, un «resourcement», un volver a la fuente, al espíritu puro del gran renovador, Santo Domingo, para dirigirse al porvenir, libre del lastre de costumbres anquilosadas.

Tenía Lacordaire el propósito de formar un equipo de predicadores, capaces de ser los portavoces de la Iglesia libre en la sociedad libre.

Desgraciadamente, no puede decirse que la Orden que resurgió merced a su esfuerzo siguiera toda élla las huellas de este su segundo fundador. Ya en vida de Lacordaire comenzó a infiltrarse un espíritu de restauración, de vuelta al pasado, atado a un tomismo comentarista que, lejos de imitar al genial renovador del pensamiento medieval, iba a apegarse a la letra de sus obras, como si fuese una forma eterna, inmutable y rotunda de la verdad, un milagro sobre-histórico; se oponía también a todo desarrollo verdadero, como si la historia del pensamiento, después de Santo Tomás, no fuese sino una historia de errores; y se encerraba en una ilusión de claridad y de seguridad, más de palabras que de pensamientos, por ignorar lo que ocurría alrededor suyo.

Sin embargo, el espíritu de Lacordaire se ha mantenido vivo en la Orden hasta ahora, y si en nuestros días algunos dominicos, en Francia y en otros países, forman la guardia avanzada del pensamiento católico, es por su fidelidad al espíritu verdadero de Santo Domingo, de Santo Tomás y de Lacordaire, y por este valor con que se han atrevido a afrontar la oposición del pensamiento estático y sufrir, sin desfallecimiento, los golpes de los «restauracionistas».

La historia del restablecimiento de la orden dominicana en Francia es toda una epopeya. A pesar de que la Ley pro-

hibió las fundaciones y de que el Gobierno trabajó cuanto pudo para impedir las, Lacordaire no dejó de fundar conventos, apelando a la libertad y dispuesto a discutir por vía judicial si a un ciudadano francés se le podía negar el derecho a comprar una casa y vivir en ella, dedicado al estudio y al recogimiento, con cuatro o cinco amigos. Debido a la gran popularidad que el P. Lacordaire tenía en toda Francia, el Gobierno hubo de transigir siempre.

Entre tanto, los triunfos de Lacordaire se sucedían en los púlpitos de Burdeos y de Nancy. Llevaba por todas partes su hábito, que llamaba «libertad ambulante». En 1843 fué llamado por el arzobispo de París, para que predicase en Nuestra Señora. El Gobierno expresó su oposición y su disgusto, y el propio rey manifestó al arzobispo que «si algo grave sucedía, pensase que no tendría para defenderlos ni un policía, ni un soldado». El arzobispo aceptó que Lacordaire predicase con las vestiduras de canónigo, pero él se negó a dejar el hábito y tuvo que intervenir la Curia romana para que, sobre el mismo, se pusiera el roquete y la muceta de canónigo.

Acudieron a Nuestra Señora monárquicos y republicanos, creyentes y ateos, y una vez más se repitió el milagro de la elocuencia. «Desde la tercera frase —escribía un oyente—, había conquistado en todos los corazones un santuario. En vez del alboroto pronosticado se hizo un silencio general de admiración. La prensa enemiga expresó al día siguiente una misma admiración para su valor y un mismo respeto para su doctrina».

Desde entonces, hasta el año 1851, Lacordaire predicó en Nuestra Señora sus «Conferencias de París», con un éxito sin par. Los seis tomos de estas Conferencias constituyen un monumento de los más preclaros, no solamente de elocuencia sino también de doctrina cristiana.

Después de la Revolución de 1868, Lacordaire, elegido diputado de la Asamblea Constituyente, apareció con su hábito de dominico, sentado en los bancos de la izquierda, defendió

su hábito, y con ello la existencia de las Ordenes religiosas en Francia, triunfó en toda la línea y, a las dos semanas, presentó la renuncia de su cargo de diputado, convencido de que la República del 48 no podría subsistir y de que el mandato político no correspondía a sus principios.

EL LIBERAL IMPENITENTE

El dos de diciembre de 1851 acaeció el Golpe de Estado que dió lugar al Segundo Imperio, el de Luis Napoleón, y, desde entonces, Lacordaire no subió más a la cátedra de Ntra. Señora. Comenzó la gran tragedia de su vida. Un dictador y un gobierno sin fé alguna prestaron a la Iglesia de Francia su apoyo, para así protegerse contra los peligros de la libertad y las fuerzas de la Revolución, por enseñanzar al pueblo, como dijo el primer ministro con cinismo sin par, la buena filosofía de que el hombre había sido puesto por Dios sobre la Tierra para sufrir. El clero de Francia aceptó. Lacordaire se sintió herido en el más profundo centro de su alma. El asco y la indignación que causaron en él esta cobardía de la Iglesia francesa, más que las penitencias duras que se había impuesto, fueron minando su salud. Veía muy claramente que la gran perjudicada sería la misma Iglesia. En efecto, la Tercera República, proclamada tras la caída de Luis Napoleón, desplegara un espíritu cada vez más anticlerical y de desprecio para la Religión. El Padre Lacordaire tuvo la oportunidad de manifestar, en tales circunstancias, de manera insuperable, sus sentimientos. El mismo año de su muerte ingresó en la Academia Francesa, para la cual había sido propuesto el año anterior. Su rostro era ya pálido como su hábito. Con voz débil, pero con una elocuencia sumamente impresionante, pronunció el panegírico de su antecesor, Alexis Tocqueville, y aprovechó esta ocasión para expresar, en el momento de apogeo de Luis Napoleón, sus convicciones liberales. Era un acto de auténtico atrevimiento. Pero

nuevamente obtuvo el éxito más rotundo y general, ante un público en su mayor parte adverso. «Yo no ingreso aquí —afirmó—, sino para ser el símbolo de la libertad aceptada y fortificada por la Religión». Y después del Discurso manifestó a una Delegación de la Juventud: «Espero morir fraile penitente y liberal impenitente».

En nuestros tiempos hemos de meditar estas proféticas palabras suyas: «A los ojos del demócrata europeo, la igualdad es la suprema ley, por encima de las demás, y a la cual todo ha de sacrificarse. Igualdad en esclavitud le parece preferible a libertad apoyada en una jerarquía. El demócrata prefiere a Tiberio conduciendo a una masa sin derecho ni nombre que al pueblo romano gobernado por un patriciado secular, del cual recibe el empuje libertador juntamente con el freno que lo fortalece». Estas palabras pudo muy bien haberlas puesto Ortega y Gasset, a manera de lema, en su obra «La rebelión de las masas».

El liberalismo de Lacordaire resulta, pues, un liberalismo aristocrático, en el sentido orteguiano del término, que se opone a la vulgaridad del igualitarismo absoluto, que se resiente al encontrarse con cualquier superioridad. Por eso he preferido representar la idea de la libertad, no de una forma abstracta y teórica, sino concreta y viviente: en la personalidad y en la vida de un hombre sumamente libre. ¿No es esto de suprema importancia? El problema de la libertad civil se puede reducir al problema del ciudadano libre. Si no hay hombres libres, la libertad resulta imposible. El hombre libre es el hombre que posee las virtudes de la libertad, las excelencias humanas que hacen posibles las relaciones sociales verdaderamente libres. Y la libertad, como poder moral, se difunde en el cuerpo social bajo el influjo de minorías excelentes, que han conquistado esta libertad por su propio esfuerzo, para hacerse dueñas de sí mismas. Ser libres, dice Santo Tomás, es ser dueños de nuestros propios actos. Y Donoso Cortés ha formulado lo mismo con concisa claridad: la libertad no es el poder de elegir, sino de querer.

LACORDAIRE Y DONOSO CORTÉS

La cita que acabamos de hacer nos conduce a una comparación sumamente significativa. Donoso Cortés y Lacordaire pertenecen a la misma generación. Los dos perdieron la fe bajo el influjo del liberalismo; y los dos se convirtieron más tarde, pero en situaciones espirituales divergentes. En Lacordaire se produce la síntesis del catolicismo con la idea de la libertad. En Donoso se reveló la antítesis extrema entre catolicismo y filosofía de la libertad.

Donoso Cortés es una figura trágica, un amante deseperado de la libertad. En su famoso discurso de 1849, sobre la dictadura, dice terminantemente: «La cuestión no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera entre la libertad y la dictadura yo votaría por la libertad». «¡Pero la libertad, señores!. ¿Saben el principio que proclaman y el nombre que pronuncian los que pronuncian esa palabra sagrada? ¿Saben los tiempos en que viven? ¡Qué! ¿No sabéis a esta hora que la libertad acabó?»

Según Donoso Cortés, pues, la libertad es el ideal, pero la tentativa de la libertad fracasó por completo; mucho más, estaba condenada al fracaso. ¿Por qué? Aquí nos encontramos con los principios primeros de Donoso, que hemos de comparar cuidadosamente con los de Lacordaire.

Hemos visto que, según Lacordaire, la razón, aunque impotente para lograr por sus propias fuerzas la verdad vital y transmitirla a la sociedad, es, sin embargo, capaz de alcan-

zarla bajo la iluminación de la fé y con la ayuda de la gracia. La razón cristianizada puede llegar a lo que fatalmente debe sustraerse a la razón pura. Pero, según Donoso Cortés, al contrario, hay una oposición radical entre el cristianismo y la filosofía. «El destino de la humanidad —escribía a Montalambert—, es un misterio profundo, que ha recibido dos explicaciones contrarias: la del catolicismo y la de la filosofía. El conjunto de cada una de esas explicaciones constituye una civilización completa; las tentativas dirigidas a una transacción entre ellas han sido, son y serán perpetuamente vanas. La una es el error, la otra es la verdad; la una es el mal, la otra es el bien; entre ellas, es necesario elegir con una suprema elección y proclamar en todas sus partes la una y condenar en todas sus partes la otra».

¿Y por qué este antagonismo radical? He aquí su respuesta: «La civilización católica enseña que la naturaleza del hombre está enferma y caída; caída y enferma de una manera radical, en su esencia y en todos los elementos que la constituyen. Estando enfermo el entendimiento humano, no puede inventar la verdad ni descubrirla, sino verla cuando se la ponen por delante; estando enferma la voluntad, no puede querer el bien ni obrarlo, sino ayudada; y no lo será sino estando sujeta y reprimida. Siendo esto así, es cosa clara que la libertad de discusión conduce necesariamente al error, como la libertad de acción conduce necesariamente al mal».

A veces, Donoso expresa ese parecer suyo con un paroxismo increíble: «Entre la razón humana y lo absurdo hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo... El hombre prevaricador y caído no ha sido hecho para la verdad, ni la verdad para el hombre prevaricador y caído. Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible.» Así suenan los principios de este noble pensador. Y hay que señalar que estos principios son más bien luteranos y fideistas que católicos y tomistas. La Iglesia ha condenado tales principios. Y no cabe decir aquí con Menéndez Pelayo «que quizá

su palabra lo arrastra donde no quisiera ir su pensamiento», porque los pensamientos que acabamos de señalar constituyen las premisas mayores, de las que se siguen, en son de conclusiones, todas sus convicciones radicales. Por eso, su pensamiento lo lleva fatalmente a un pesimismo histórico radical. La Historia es la lucha entre la Verdad de Jesucristo, que podría libertar al hombre, y el error de la filosofía, que, por proclamar la libertad, conduce a una esclavitud cada vez más vergonzosa. En esa lucha, la Iglesia siempre ha sido y siempre será la que pierda. «El triunfo en el tiempo será irremisiblemente de la civilización filosófica», escribe Donoso a Montalambert. Y añade: «Yo tengo para mí por cosa probada y evidente que el mal acaba siempre por triunfar del bien acá abajo y que el triunfo sobre el mal es una cosa reservada a Dios, si pudiera decirse así, personalmente».

Por eso, hay que combatir sin esperar la victoria. «Demos gracias a Dios de habernos otorgado el combate —dice—, y no pidamos sobre la gracia del combate la gracia del triunfo a Aquel que en su bondad infinita reserva a los que combaten bien por su causa una recompensa mayor que la victoria».

La diferencia entre Donoso Cortés y Lacordaire no puede ser más clara y resulta radical. Sin embargo, Donoso y Lacordaire están de acuerdo en que la libertad, en sí misma es el ideal, el único estado social conforme a la dignidad humana. Pero, para Donoso, el hombre ha perdido su dignidad, y, por consiguiente, la condición fundamental de la vida libre; según Lacordaire, al contrario, la dignidad del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, persiste bajo el disfraz de Adán. En la humanidad de Jesucristo, esta dignidad ha sido restablecida y puede reaparecer con todo su esplendor en aquellos que, en El y por su gracia, se reúnan con el Creador y Padre celestial.

Por tanto, ¿puede el hombre histórico alcanzar la verdad por su propia reflexión? Donoso Cortés afirma: ¡No!, rotundamente, pues la caída ha puesto entre el hombre y la verdad una repugnancia insanable. Lacordaire, por su parte, contesta: ¡Sí!,

pese a la caída, a condición de que sea curado su corazón e iluminada su inteligencia por la luz de la fé.

¿Puede el hombre hacer el bien por sus propias fuerzas? Donoso Cortés: ¡No!, por estar su naturaleza enferma de una manera total, en su esencia y en todos los elementos que la constituyen. Lacordaire: ¡Sí!; pese al pecado original, con tal de que sea ayudada su voluntad por la gracia del Señor que está obrando en el mundo.

En consecuencia, Donoso, pensador aislado, es un pesimista radical; Lacordaire, al contrario, por haber asistido a la conversión de millares de espíritus rebeldes, al oír la palabra de Dios de manera capaz de despertar las más profundas aspiraciones del corazón humano, es un optimista incorregible e impenitente. No cabe duda de que Lacordaire sigue la línea de la tradición católica, elaborada clarísimamente por su maestro, Santo Tomás. Donoso Cortés, al revés, sin saberlo ni quererlo, es del linaje de Lutero, de los tradicionalistas y fideistas.



LACORDAIRE Y NEWMAN

Se podría comprobar la anterior comparación con otra. El Cardenal Newman, el pensador católico más original y profundo del siglo pasado, es, como Lacordaire, un santo. No un santo tal como los vive la imaginación popular, con rostro de niño que reclina la cabeza y hace milagros, sino un santo moderno, varonil, como lo fueron también todos los auténticos santos del pasado, que encarnaron en su personalidad e integraron en la unidad del amor divino aquellas virtudes que forman el ideal moral del hombre contemporáneo: la honradez, la sinceridad, la franqueza, la veracidad, el valor, la tolerancia, la fidelidad a sí mismo; desarrollando su propia personalidad, pensando por sí y tomando la responsabilidad entera de sus propios actos; y todo ello, sin jamás faltar a las exigencias verdaderas de la humildad y de la obediencia.

Newman, pues, en su libro inmortal «Idea de la Universidad», ha defendido la libertad total de la ciencia y del pensamiento. El objeto de la ciencia y de la filosofía es distinto al de la Revelación. Por tanto, no es de la Iglesia el dominio de la cultura. Así es por la naturaleza de las cosas. Newman lo dice terminantemente: «La Iglesia no tiene que vigilar la ciencia, ni protegerla». Por otra parte, aunque un conflicto verdadero entre ciencia y religión sea, en principio, imposible, no puede negarse el hecho de que, a menudo, la ciencia choca con la religión. Tales conflictos resultan siempre de un mal entendido, de traspasar una u otra las fronteras de sus dominios. La

causa próxima y propia de tales transgresiones es la unilateralidad o parcialidad del intelecto, por la que los pensadores no reparan en las fronteras de su ciencia. Es un defecto de formación intelectual. Por eso, el fin primero de una educación universitaria no puede consistir en la especialización, sino en la formación de un espíritu filosófico común, «un intelecto imperial», por el cual el hombre de ciencia se encuentre en estado de situar su propia ciencia en el conjunto universal del saber humano.

Pero hay también una causa más profunda. El hecho de que la parcialidad del pensamiento acometa tan a menudo y con tanta pasión a la religión procede de un deseo secreto de libertarse de Dios. Y ese deseo está arraigado en nuestra naturaleza caída. Por tal motivo, el espíritu filosófico verdadero no basta para corregir las tendencias fatales del pensamiento hacia la división y el suicidio de la cultura. Es precisa la presencia activa de la Iglesia en la Universidad, no solo por medio de la Teología, siendo ésta no más que una rama de la ciencia universal, sino también, de una u otra manera, por su autoridad doctrinal.

Lo interesante en Newman consiste en que ha visto y analizado el término medio o instrumento cultural, así del influjo antirreligioso como del religioso. Donoso Cortés, dice que la razón caída, siempre y necesariamente, choca con la religión. Newman corrige, al afirmar que la razón del hombre prevariador tiene una tendencia natural a la irreligión, pero el instrumento de esa tendencia es la parcialidad del saber, una carencia de cultura intelectual. Lacordaire afirma: la división de los pareceres se puede curar por la luz de la fé. Newman añade: sí, pero hace falta un instrumento, el «intelecto imperial», que es el fruto propio de una verdadera Universidad.

Sin embargo, sin la luz de la fé y la dirección infalible de la Iglesia, el «intelecto imperial» no bastaría, por no poder formarse y conservarse de una manera integral y equilibrada. En este nuestro mundo histórico le hace falta a la fé el intelecto imperial, pero asimismo el intelecto imperial necesita de una

guía sobrenatural. Así, la Iglesia no sustituye a la razón, pero la corrige y se sirve de ella, ejerciendo sobre la cultura un influjo bienhechor y purificador. Con palabras de Newman, «el cristianismo no tiene miedo de ningún conocimiento, pero todos los purifica; no reprime nada de nuestra naturaleza, pero la cultiva en su totalidad».

Igualmente, Newman asiente sin reserva alguna al desarrollo que ha conducido a la separación del Estado y de la Iglesia. No le agrada, ni de hecho ni de principio, el ideal teocrático de la Edad Media. En nuestros tiempos ha llegado la hora en que se reconoce claramente que el fin y el dominio del Estado, así como los de la cultura y de la razón, son inconfundiblemente distintos del fin y del dominio de la Iglesia y de la fé. Los valores perseguidos por el hombre en la sociedad política contemporánea ya no son, como antes, «objetos de la imaginación» (objects of Imagination) (1), como lo son la religión o la gloria de una dinastía, sino «objetos de los sentidos» (objects of sense), es decir, los intereses temporales, el bienestar del país, el hogar, la protección de la persona y de sus derechos. El Estado va organizándose cada vez más lógicamente, según sus propias leyes, que pertenecen únicamente a la vida de este mundo, de acá abajo. No supone esto una pérdida sino un provecho. El Estado se ha desembarazado de la tutela de la Iglesia, pero, asimismo, la Iglesia se ha liberado de la ingerencia del Estado. En tal situación, la Iglesia puede predicar la Palabra y desarrollarse en libertad. Según Newman, esta situación es la mejor. ¿Y no tenía razón? Cuando se convirtió al catalicismo no había en Inglaterra más de 60.000 católicos. Ahora ya van aproximándose a los 6.000.000, gracias a la libertad.

(1) El término inglés «imagination» tiene un sentido más general y amplio que el término español correspondiente. Todas las ideas de valores que no se dejan comprobar por los sentidos, son objeto de la imaginación.

LA LIBERTAD RELIGIOSA

No se diga en este punto que «hay que pedir libertad plena cuando se está en minoría —como en Inglaterra— y no otorgarla sino con determinadas restricciones cuando se tiene unidad católica», y que esta posición «es absolutamente sincera y... exigida por la propia autenticidad de la fé» (Antonio Montero, en «Ecclesia», 3 de octubre de 1964, pág. 38).

Lacordaire ha contestado a tales razonamientos en su elogio fúnebre de Daniel O'Connell, «el Hércules de la libertad» quien había combatido durante su vida entera por la libertad religiosa de los irlandeses, obteniéndola con los solos medios pacíficos de la legalidad: «A su perseverante reclamación del derecho añadía una condición que le pareció siempre de una importancia soberana: convertirse él mismo en instrumento irrefragable del derecho. Más aún; al querer poner de relieve esta máxima con su propia conducta, pretendía afirmar que todo servidor de la libertad debería quererla por igual y eficazmente para todos; para su partido, como para el contrario; para su religión, como para todas las demás; para su país, como para el mundo entero. La humanidad es una y sus derechos son los mismos en todas partes. Quienquiera que exceptúe a un solo hombre en la reclamación del derecho, o consienta en el esclavizamiento de un solo hombre, blanco o negro, aunque solo sea mediante un tenerle sujeto injustamente por un solo cabello de su cabeza, ese tal no es un hombre sincero, y no merece el noble privilegio de luchar por la causa del género humano. La

conciencia pública rechazará siempre al hombre que pide una libertad exclusiva, o que no se preocupa del derecho ajeno; porque la libertad exclusiva no es más que un privilegio; y la libertad que hace caso omiso de los demás, no es más que una traición».

«... Sí, católicos, entendedlo bien: si queréis la libertad para vosotros, teneis que quererla para todos los hombres y bajo todos los cielos. Si no la pedís más que para vosotros, jamás os será concedida. Dadla allí donde sois los amos, para que os la den allí donde sois esclavos».

Puesto que el asunto es tan importante y actual, me parece útil indagarlo más atentamente.

En primer lugar, aunque pueda ser sincera subjetivamente, la posición contraria a la libertad religiosa universal se funda de hecho en un principio falso, por lo menos si se interpreta de esa manera no crítica que sirve para probar la tesis opuesta a la de la libertad religiosa. Este principio se presenta con apariencias plausibles, pero no resiste la mirada crítica. Se puede formular así: «La verdad tiene todos los derechos sobre el hombre; el error no tiene ninguno». En esta proposición, el término «verdad», o significa la verdad en sí, la verdad de las cosas (verdad ontológica), o significa la verdad en cuanto se la alcanza y tal como vive en la aprehensión y el juicio del hombre (verdad lógica). Si se trata de la primera, entonces, supuesto que la verdad se reduce en último término al mismo Dios, siendo El el Ser del que participan todas las cosas, la proposición es evidente, pero no sirve. El hombre no alcanza la verdad ontológica sino por medio de su entendimiento y de su juicio. En el dominio de las relaciones sociales, la verdad ontológica no puede entrar como norma de conducta. Por consiguiente, se puede tratar solamente de la verdad, tal como vive en el juicio humano. En el argumento de los adversarios de la libertad religiosa se confunden continuamente el punto de vista de la verdad de las cosas y el de la verdad del conocimiento, se produce un cambio inconsciente de posición, un salto ilógico de un nivel de consideración a otro. Dios, la última ver-

dad ontológica, no ejerce su derecho sobre el hombre sino en cuanto el hombre lo alcanza por medio del ejercicio de su pensamiento y de su juicio. La norma de la vida moral, que determina los deberes del hombre, no es la verdad en sí, sino la verdad en cuanto se manifiesta en la conciencia humana. Y esto vale también en el caso de la verdad revelada, porque ella tampoco se alcanza sino por medio del conocimiento humano.

Siendo así, debemos afirmar que, en realidad, no tiene sentido hablar de derechos o deberes de la verdad o del error. Derecho y deber son conceptos correlativos y estrictamente personales. Por no ser la verdad, en cuanto objeto de la conciencia, una persona sino un conjunto de ideas sobre las cosas, resulta absurdo hablar en sentido estricto de sus derechos. En el caso presente se podría aplicar de un modo analógico la ley lógica de la suposición: la verdad, tal como vive en la conciencia de la humanidad histórica, por no ser una persona, no «supone» en una proposición cuyo predicado es un derecho o un deber; de igual forma que Napoleón, por pertenecer al pasado, no «supone» en una proposición formulada en el futuro.

Por consiguiente, la proposición «la verdad tiene todo derecho y el error ninguno», no puede entenderse en sentido propio, sino solamente en sentido analógico, según la *analogía de atribución*. La salud (ser sano) no se puede predicar propiamente sino de un organismo sano, por ser la salud el estado perfecto de las funciones vitales de un organismo. Sin embargo, en virtud de la ley semántica de la analogía, se atribuye también a un manjar, por ser éste favorable a la salud; o al color del rostro, por ser el mismo indicio de una constitución sana. De igual manera, «tener derechos» no puede afirmarse con propiedad sino de la persona. Sin embargo, puede atribuirse a la verdad o a otros valores objetivos, por fundar ellos un deber en la persona. El hombre tiene el deber de buscar la verdad y de abrazarla en cuanto la reconoce, para vivir según sus exigencias. Por tanto, puesto que derecho y deber son conceptos estrictamente correlativos, se dice, en virtud de una atribución *ab - extrínseco*, que la verdad tiene todos los derechos sobre el

hombre y el error ninguno. ¿Pero qué quiere decir esto sino simplemente que el hombre tiene el deber absoluto de adherirse a la verdad cuando y en cuanto la pueda alcanzar por medio de su juicio?

De la proposición «la verdad tiene todo derecho y el error no tiene ninguno», así entendida, no se sigue la tesis de la intolerancia, sino, antes bien, la de la tolerancia, puesto que nuestro deber de abrazar la verdad en cuanto se la reconoce crea también en los demás el deber de permitirnos vivir según la verdad en cuanto conocida, y de no violar un derecho nuestro que se sigue lógicamente de nuestro deber para con la verdad. Pues está claro que el deber del hombre de aceptar la verdad en cuanto la reconoce como tal, funda en él un derecho de vivir según la misma.

Sin embargo, el principio de la libertad o tolerancia tiene en sí mismo la norma limitativa de su aplicación práctica. Si todos los hombres tienen igual derecho a la libertad, no puede tolerarse en la sociedad la aplicación práctica de una opinión que tiende a quebrantar la libertad de los conciudadanos. Es deber esencial del Estado defender los derechos fundamentales de sus súbditos.

Además, la tesis de la intolerancia se apoya en un error psicológico y sociológico. Se imaginan sus defensores que, en un país donde se está en minoría, la libertad favorece al catolicismo —como se ve claramente en Inglaterra, Holanda y Estados Unidos, por ejemplo—, pero que, al contrario, cuando se tiene unidad católica es mejor no otorgar la libertad plenamente. Se olvida que verdad y libertad son hermanas gemelas. El hombre intelectual y espiritualmente maduro advierte que la verdad, aunque se pueda proponer desde fuera, no puede imponerse sino libremente y desde dentro, con los medios propios de la misma verdad. Se olvida demasiado que la verdad no se conserva auténticamente en una sociedad sino con los medios con que se propaga fielmente. El espíritu que favorece el crecimiento de la verdad en una sociedad acatólica es el mismo que fomenta su conservación en una sociedad católica. En razón de

la naturaleza humana, cualquier presión que se haga en el dominio de los valores espirituales irrita y conduce a resentimientos e hipocresías que poco a poco van destruyendo la autenticidad de la convicción en el cuerpo social.

Por lo tanto, hay que aceptar sin reservas, como fruto maduro de un siglo de reflexión eclesial, la tesis de *Pacem in terris*: la libertad religiosa es un derecho de la persona humana, válido, por sí mismo, en cualquier situación.

CONCLUSIONES GENERALES



¡Lacordaire, Donoso Cortés, Newman! Al confrontarse el pensamiento de estos tres hombres eminentes puede llegarse a las siguientes conclusiones:

1.º — En lo que atañe a la cuestión fundamental: la caída del hombre y las consecuencias que de élla se siguen, queda claro que Newman y Lacordaire se sitúan en la línea tradicional de la doctrina católica. Después del pecado, el hombre puede alcanzar por sus propios medios verdad y virtud. Sin embargo, esto no basta para fundar en la sociedad ese espíritu armonioso sin el que el desarrollo equilibrado de la vida y de la cultura resulta imposible. Para ello es preciso el influjo correctivo y purificador de la Gracia y de la Revelación, cuyo instrumento en la Tierra es la Iglesia de Jesucristo.

La doctrina de Donoso es contraria a esta tradición, y, además, desemboca en antinomias insolubles. Si el hombre caído es tan perverso como lo quiere Donoso, ¿de qué forma puede justificarse que la minoría que se encargue de la dictadura sea

mejor?; porque, además, según ya decía Platón, el uso del poder político ejerce, de suyo, un influjo corruptor sobre el hombre. Y si un ciego conduce a otros ciegos, ¿no caerán todos por el mismo precipicio? Entonces, ¿una teocracia, una dictadura eclesiástica? Eso sería aún peor, porque, en primer lugar, el hombre caído se perfecciona por la gracia de Dios y por su cooperación personal con élla y no por recibir una dignidad eclesiástica. La historia conoce a obreros santos y a Papas perversos. Las consecuencias del pecado son, por tanto, las mismas para el clérigo que para el obrero. En segundo término, una dictadura de la Iglesia o protegida por la Iglesia hace converger, inevitablemente, contra la Religión los resentimientos que suscita en la masa cualquier dictadura. Chesterton, el ingenio más preclaro del sentido común, decía que del pecado original se sigue la necesidad de un régimen libre y democrático, por ser demasiado peligrosa la concentración de un poder arbitrario en pocas manos. Una distribución discreta del poder en múltiples funciones, recibidas por una legalidad constitucional, de tal manera que el miedo en los unos prevenga el abuso en los otros, y que el pueblo tenga la posibilidad de juzgar su gobierno, parece mejor adaptada a la naturaleza del hombre histórico. He aquí otro ejemplo de cómo de una premisa idéntica —el pecado original— se siguen conclusiones divergentes: la dictadura o la democracia libre. Sin duda, siempre queda como posible una situación en la que se impone la dictadura como «único remedio». Tal, el Imperio Romano, del que habla Ortega y Gasset en su conocido y magistral ensayo del mismo título. Sin embargo, el único remedio es —como dice Ortega—, «un molde del que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto». La única salida siempre es mala, pero resulta ineludible. Por eso, siempre es provisional y la minoría responsable de la nación tiene que preparar la posibilidad de un porvenir en el que se pueda volver a la libertad.

2.º — De ahí la segunda conclusión: ¿Cómo se puede preparar una nación a la libertad? ¿De qué manera puede conservarla? El remedio lo ofrece Newman. La educación de minorías excelentes, capaces de gobernar al pueblo por medio del «intelecto imperial» y de las virtudes civiles con él conexas; es decir, el juicio discreto y seguro, al que Santo Tomás llama la prudencia, que es la primera de las virtudes morales; la probidad, la integridad, la tolerancia, el desinterés, el autodomínio, la franqueza y la bondad: todas estas virtudes que el Padre Lacordaire encarnaba plenamente en su personalidad humana y cristiana.

«Señores, decía Donoso a Las Cortes, no hay más que dos represiones posibles: una interior, otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión política está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la historia». Tenía perfecta razón. Pero hay que corregirlo con el término medio de Newman: la represión interior no es solamente religiosa; es, en primer lugar, humana, simplemente. La vocación del hombre natural consiste en el autodomínio, la libertad moral, cuyo sentido esencial es el poder servir desinteresadamente a los otros y a la sociedad. Tal característica ha resplandecido en paganos, pero sobre todo en los santos. La fé y la gracia son sus mejores promotores, prácticamente necesarios para imprimir sus rasgos nobles en el rostro social de una humanidad debilitada por el pecado. Todo esto quiere decir que la humanidad histórica, a pesar de la caída, es educable, y capaz de lograr el carácter del hombre libre, quien puede disfrutar cada vez más los privilegios y los frutos de una existencia libre, sin recaer en la anarquía de la pasión desenfrenada. El estado de la libertad es el estado de la dignidad natural humana, y yo creo firmemente que el hombre puede lograr la dignidad que cons-

tituye la vocación de su propio ser, porque creo en la realidad de la salvación. La voluntad del Señor encarnado y crucificado por nosotros es la salvación del género humano. Y «salvación» quiere decir literalmente «integración». Sería una contradicción en los términos decir que la salvación atañe solamente a una parte del hombre y no a todo el hombre, a la persona en todas sus dimensiones. La gracia, por suscitar en nosotros la fé y la caridad, restaura también el poder de cumplir nuestra vocación humana según las propias leyes de nuestro ser original; hace florecer en nuestra personalidad las excelencias que constituyen el ideal del hombre en la tierra. Entonces, ¿la educación para la libertad es cosa de la fé, de la gracia, de la Iglesia? Sí. Pero con tal de que se entienda que en la existencia histórica la fé ha de encarnarse sin confusión en las obras de la razón, y la gracia en las obras de la voluntad, y la Iglesia en las obras de una sociedad en busca de justicia, así como el Hijo de Dios se encarnó sin confusión en una naturaleza humana íntegra e igual a la nuestra. Es una ley de las mismas cosas y por eso una ley de la providencia divina. Y para aclarar el sentido de lo dicho demos la vuelta a la pregunta: ¿Se trata, pues, de una educación autónoma del hombre en las tres dimensiones de su existencia: la racional, la moral, la social? Otra vez: ¡Sí! Con tal que se comprenda la necesidad de la fé, de la gracia y de la Iglesia para corregir las tendencias a la división, a la anarquía, a la disolución que constituyen la herencia de nuestra naturaleza caída.

Se trata, por tanto, de un humanismo cristiano, un humanismo y un cristianismo íntimamente unidos, sin confusión en la unidad viviente de la persona y de la sociedad. Hay que creer en el Reino de los Cielos que nos toca aquí, en la tierra, por medio de la Iglesia, y, por eso mismo hay que creer en el reino del hombre dentro del mundo histórico; un reino que no puede realizarse sino por nuestros propios esfuerzos. Las dos creencias están íntimamente unidas. De este humanismo cristiano o, quizá mejor, de este cristianismo humanístico, el cardenal

Newman ha sido quizás el pensador más profundo y equilibrado, pero el modelo más puro, más brillante y atractivo en el siglo pasado fué nuestro segundo Fundador y Padre, Henri Dominique Lacordaire.

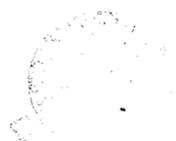
NOTA: Para la biografía de Lacordaire nos hemos servido, entre otros, del excelente artículo del Tomo 29 de la *Enciclopedia Universal Ilustrada*; de la obra de Montalambert, *Le père Lacordaire* (Bruselas, 1862), y la *vie du R. P. Lacordaire*, de Foisset (2 tomos, París, 1870). Este último libro, escrito por un viejo e íntimo amigo suyo, sigue siendo hoy la mejor biografía y la más completa de Lacordaire.

Las citas las hemos comprobado, en lo posible, con la versión española de las *Obras Completas de Lacordaire*, por el P. Raimundo Castaño (22 tomos, Madrid, 1927 - 1929). Desgraciadamente, no nos fué posible encontrar en esta traducción el famoso discurso de ingreso en la Academia Francesa. Se encuentra en el tomo VII de la edición francesa, (París, 1895).

Las citas de Donoso Cortés fueron extraídas de *Textos Políticos*, de Juan Donoso Cortés (Madrid, 1954). Las de Newman, del original inglés.

I N D I C E

	Pág.
Lacordaire y la idea de la libertad	9
Apostasía y conversión de Lacordaire	10
Lacordaire, Lamennais y De Bonald	12
El liberalismo católico de Lacordaire	15
Predicador y dominico	19
El liberal impenitente	23
Lacordaire y Donoso Cortés	25
Lacordaire y Newman	29
La libertad religiosa	32
Conclusiones generales	37



SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA
EDITORIA CATÓLICA
EL DÍA 24 DE AGOSTO DE 1966
FESTIVIDAD
DE SAN BARTOLOMÉ