

¿HAY UNA IDIOSINCRASIA DEL CATOLICISMO ESPAÑOL, TAL
COMO HA LLEGADO AL DÍA DE HOY?¹

José ANDRÉS-GALLEGO

Instituto de Historia, CSIC, Madrid

Hacerse una pregunta como la de este título es y no es arriesgado. Que hay una manera de ser del catolicismo español, seguramente es algo que todos presumirán *a priori*. Acaso pidan aclaración sobre lo que se entiende por *idiosincrasia*; pero, una vez advertido que es sólo y nada más eso –una manera peculiar de ser-, acaso se den por satisfechos y respondan que sí, que la hay.

No es ése el problema mayor, sin embargo. Ni siquiera lo es el hecho de que no pocos de los rasgos que se consideran propios del catolicismo español son comunes, en realidad, al catolicismos sin más, o a otras maneras –geográficamente distantes- de vivir como católicos.

Y no me refiero tan sólo al resto del mundo hispano –cuya afinidad es mayor o menor pero es, en todo caso, cierta-, sino a cualquiera otra cultura de raíces católicas, empezando por Roma.

Esto es importante. Muchas de las cosas que pretendo decir no son, en puridad, sino rasgos del catolicismo tal como ha llegado al comienzo del tercer milenio, digamos año 2001 de ahora en adelante y aunque ya vayamos dejando lejos ese punto de partida del siglo XXI. No pocos de los rasgos que se consideran españoles o hispánicos, en efecto, son propios de la Iglesia universal o, como poco, de la Iglesia de cultura latina.

¹ Lo que se dice en esta exposición se basa en la bibliografía del autor, cuya enumeración y algunos textos completos pueden verse en www.joseandresgallego.com. Sólo remitiré al libro que elaboré con Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, 2 volúmenes; aunque el fondo interpretativo está pasado aquí por el tamiz de un libro inédito, *Y olvidó que era imagen*, del que hay información en la web mencionada. Por otra parte, estas páginas se inscriben en el proyecto BHA2003-09878-C02, del Plan Nacional de Investigación, Ministerio español de Educación y Ciencia.

Es la segunda vez, por otro lado, que empleo la palabra *cultura*. Y lo hago a conciencia para decir que es de eso de lo que voy a hablar. No se trata, sin embargo, de contraponer fe y cultura. Sin duda, muchas de las maneras habituales de pensar de que dan muestras los agnósticos de cultura española tienen raíces católicas que, en parte, son las mismas de los españoles que creen y practican. Pero no es a eso a lo que voy a referirme principalmente, sino a la manera *habitual* de vivir el catolicismo entre los españoles. Y entiendo por cultura el conjunto de *hábitos* que comparte la mayoría de los miembros de una comunidad, si es que no todos (porque precisamente eso – compartir modos *habituales* de comportamiento- es lo que les permite *convivir* y, por tanto, constituirse y mantenerse en comunidad, pero de tal manera que se mantienen porque permanentemente se constituyen).

¿Voy a hablar en tal caso de la “comunidad católica” española y sólo de ella? ¿De la “iglesia particular” española o, mejor, de las “iglesias particulares” españolas, que es como se define en derecho canónico cada una de las comunidades diocesanas? ¿Será cosa de hablar más bien de “la Iglesia en España”?

Se verá enseguida que no es desde luego esto último y explicaré por qué. Pero lo adelanto: la expresión *la Iglesia* se ha convertido desde hace mucho tiempo en una expresión equívoca.

Por otro lado, mi posición es la de un espectador que está dentro pero que se ha sentado a la vera del camino y mira a la gente que pasa. Ellos pasan – caminan, adelantan- y el que está sentado a la vera, no. Pues bien, ése es mi caso. Y no daré más pistas –porque no lo merece el asunto- que la de añadir que, si alguien me preguntara qué es eso en cuyo interior estoy, me gustaría decirle que me refiero inequívocamente a la *k^eništâ* –lo más parecido a “asamblea” en el arameo que hablaba Jesucristo-, que se podía traducir al hebreo *qâhâl* y que se tradujo sin duda al griego *èkklesía* y al latín *ecclesia*. Entre la *k^eništâ* y *la Iglesia* no hay solución de continuidad, pero sí veinte siglos de historia que nos han traído hasta un punto en que me pregunto si no ha llegado la hora de hacer una propuesta para quienes prefieran volver a los orígenes, o sea a la forma de ser originaria de la *k^eništâ*, claro es que para mantenerse en ella como personas de su tiempo, y no de los comienzos del primer milenio de nuestra era.

No propongo cisma de ningún género, se lo aseguro.

Tampoco haré aquí esa propuesta. Sólo quiero decir dónde estoy sentado y, ahora, qué es lo que veo pasar.

La k^eništâ española como Iglesia

Y lo primero que hace al caso es que casi ninguno de los que pasan tiene conciencia de que forma una *k^eništâ*, una “junta de seguidores” (que, por tanto, se mueve y se desplaza) de Jesucristo; prácticamente todos ellos se consideran simplemente *católicos* y, muchos de ellos –no todos-, tienen conciencia de que con ello pertenecen a *la Iglesia*. Pero esto, que parece una afirmación anodina, si no innecesaria, nos introduce de lleno en una primera sorpresa, que es la de que, cuando hablaban de *la Iglesia*, la mayoría de los católicos españoles del 2001 se referían unas veces a la comunidad de los creyentes, y otras, únicamente al clero y demás eclesiásticos.

Lo cual no es raro porque eran los propios obispos quienes no sólo tenían una arraigada conciencia eclesial, sino que tendían a identificarse ellos mismos con la Iglesia. Frecuentemente, en el año 2001 (y hoy), cuando hablaban de *la Iglesia*, se referían a sí mismos y sólo a sí mismos.

Cierto que, en otras ocasiones, incluían en ella a los fieles. Pero, de facto, cuando algún bautizado ponía objeciones a ésta o aquella decisión episcopal, no faltaban obispos que les replicaban que es que, en esos casos, *la Iglesia tenía que...* Y no cabía duda de que, con el verbo correspondiente, *la Iglesia* que convertían en actor de esa acción no abarcaba a los fieles, ni mucho menos a los bautizados que no eran tan fieles, sino a ellos mismos solamente, frecuentemente sólo a los obispos y, no pocas veces, sólo a prelado que pronunciaba esas palabras.

Lo mejor que se podía pensar es que creían que, por su boca, hablaba la Iglesia. Pero cabía replicar que la Iglesia no *habla*, y eso porque no es una persona física. Si tuviera conciencia de sí misma, habría que pensar que a lo mejor era un demiurgo que mediara entre la Trinidad divina y los seres humanos.

Es cierto, pese a todo, que algunos giros del Nuevo Testamento le habían otorgado ya un *status* de cuasi persona física que no deja de llamar la atención.

Pero, incluso en ese caso, esa cuasi persona física era la *k^eništâ* o la *èkklesía*, no solamente los apóstoles, si la *èkklesía* en sí y como conjunto.

Se lo advirtió con amabilidad y claridad uno de los primeros directores generales de Asuntos Eclesiásticos de la Transición, cuando era Adolfo Suárez gobernante. Pero fue una advertencia inútil. Mantuvieron las mismas acepciones –equivocas- de *Iglesia* durante todo el siglo XX y se presentaron con esa equivocidad en el XXI.

Esa identificación, ciertamente, no era privativa de los hispanos, sino común a la jerarquía eclesiástica de la época en todo el mundo católico. Pero era reminiscencia de una eclesiología anterior al Concilio Vaticano II, siendo como era esta asamblea, sin embargo, aquella a que se remitían con más frecuencia aquellos obispos. Hasta que se cumplió la primera mitad del siglo XX y poco más, la identificación de que hablo se había basado en la propia y más ortodoxa doctrina de la Iglesia. En ella, en efecto, estaba profundamente arraigada la distinción entre una Iglesia *docente* y una Iglesia *discente*. Y, por si no lo estaba, lo había subrayado san Pío X en el decreto *Lamentabili* y lo esculpió, conceptualmente, en su *Catecismo*, a principios de siglo. Tal como lo hizo, se pensaría que no era únicamente que, en la Iglesia, hubiera unos que enseñaban y otros que aprendían, sino que, además, aquéllos y éstos constituían propiamente sendas iglesias, dentro de la Iglesia. En verdad, no era sino el corolario de lo que se había terminado de consagrar en el concilio de Trento, en el siglo XVI: la guía espiritual de los católicos correspondía a los obispos, de los que incluso los clérigos diocesanos no eran sino auxiliares.

La consecuencia principal de este hecho fue –durante siglos y en toda la Iglesia- la minusvaloración del papel de los laicos como parte “constructora” de la propia *k^eništâ* (siendo como era ésta, precisamente, una *junta* y que lo era, además, de *todos* los que seguían al Cristo Jesús). Pero se trata de una consecuencia que, a efectos solamente de hacer inteligible todo esto, nos pone en la pista de la razón fundamental por la que se habló de esa forma. En el origen estaba la adopción de la asimilación de las expresiones del derecho romano *ordo* y *status* por el derecho canónico. Pero, luego, se había desarrollado una doctrina e incluso una teología con la que se le había dado fundamento estrictamente racional, probatorio, y eso se mantenía en 1962, que fue cuando se abrió el Concilio Vaticano II. Durante siglos, se había desarrollado una teología de los *estados*, que culminó el jesuita Francisco Suárez al comenzar el XVII, según la cual el *estado de perfección* se circunscribía a los religiosos y a los obispos. Y, aun de éstos, se suponía –lo dijo expresamente san Francisco de Sales al justificar su *Introducción a la vida devota*, también escrita al empezar el XVII- que las tareas de gobierno no les dejaban tiempo para ocuparse de dirigir espiritualmente a los demás, como debían hacer en cambio los religiosos.

Cierto que los moralistas y los maestros de la espiritualidad distinguían con claridad entre la realidad institucional –que era la que decía esas cosas- y la realidad personal, que podía modificar la institucional y, a veces, la modificaba. Un seglar, por lo tanto, podía ser más santo que un presbítero (aunque el dominico español Melchor Cano lo había puesto en duda en el

siglo XVI). Pero no era concebible que fuera equiparado en sí, como laico, a un sacerdote.

A que se pensara y quedara establecido de ese modo de forma taxativa, había contribuido fuertemente el hecho de que Lutero dedujera, del sacerdocio universal de los cristianos, la inexistencia del sacramento del orden, que entonces se consideraba precisamente sacerdotal. (No estaba aún claro si la plenitud de ese sacramento se alcanzaba con el episcopado, y no con la mera ordenación como sacerdote.) Desde finales del siglo XVI, se orilló –francamente-, en el mundo católico, la doctrina del sacerdocio universal de los fieles y, cuando alguien la recordó, ya entrado el siglo XX, basta leer las actas de la XIII Semana española de Teología para ver los temores que suscitó. Corría apenas el año 1953, si la memoria no me falla.

Y eso tenía, en el siglo XX y en toda la Iglesia, una primera consecuencia importante porque, con la Revolución liberal, los eclesiásticos –incluidos los obispos- habían sido excluidos del poder político y, por lo tanto, desprovistos de cualquier poder coactivo que no fuera el moral. La constitución española vigente en 1900, que era la de 1876, llegaba a prohibirles presentarse a las elecciones, aunque reservaba a los prelados algunos escaños en el senado. Cosa –esta de la marginación del poder político- inaceptable para unos eclesiásticos que continuaban imbuidos en la idea de que la perfección de la religión católica tenía que reflejarse en el culto público –por tanto, en el estado-; en que éste se hallaba supeditado indirectamente a la Iglesia; en fin, en que nada había más contrario a ello –y necesitado, por tanto, de una intervención correctora- que el propio estado liberal.

Así que tuvieron que recurrir a los laicos para ser defendidos y para que defendieran la Iglesia en la política y, como ese recurso había de mantenerse en los límites de aquella concepción eclesiológica, la consecuencia fue que se crearon estructuras jerárquicas –propiamente eclesiásticas- para encuadrar a esos laicos convertidos en mera *longa manus* de los obispos y mantenidos desde luego bajo su tutela y sus órdenes. A esa *acción* que era *católica* se le empezó a llamar, a finales del siglo XIX, *acción católica*, que, en España, antes de que acabara aquel siglo, se empezó a escribir con mayúscula, Acción Católica (AC); aunque la Acción Católica española no empezó a organizarse con fuerza sino en torno a 1930, como en muchos otros países, como respuesta positiva a las exhortaciones de Pío XI.

Pero no tuvo nunca, ni por asomo, la potencia que llegó a alcanzar en Francia, en Italia o en Bélgica.

La desarticulación social de lo secular

¿Por qué no la tuvo?

Había una vieja razón, que, en realidad, afectaba a todo el panal asociativo de la comunidad humana que se llamaba entonces *España*, desde unos doscientos años antes de que naciera Jesucristo (y eso por más que el nombre se le hubiera dado mucho antes, en el segundo milenio anterior a Cristo Jesús, a la “costa de fundidores” o “costa del norte” que habían visto unos fenicios al llegar al estrecho que aún tenía el nombre de Gibraltar; en fenicio de esa época, en efecto, no era más que eso lo que quería decir *ispania*: costa de fundidores o costa del norte, lo que cada uno prefiera).

Lo curioso es que, afectando como afectaba esa razón a todo género de asociaciones y no sólo a las religiosas –digo la razón que aún no he dicho-, el punto de partida era precisamente religioso (y de orden público, también hay que decirlo). El temor a la libertad que se impuso en el mundo católico en la segunda mitad del siglo XVI y que asumieron los reyes de España –en ambos casos como consecuencia de la amenaza protestante- tuvo una consecuencia singular que revertió finalmente en hacer que la secularización que vendría luego –mucho después- fuera asimismo peculiar. Antes de que ese temor se impusiera, durante el siglo XV y entrado el siglo XVI, las luchas de banderías que asolaron las ciudades españolas como las del resto del Occidente de Europa dieron lugar a un corpus legislativo que apuntó a la prohibición de todo tipo de asociación –sin emplear esa palabra, y sí, en cambio, las de *bando* o *liga* y algunas más-; corpus legislativo que, incorporado a las *Recopilaciones* oficiales de leyes, permaneció en vigor hasta el siglo XIX y fue aplicado, entre el XVI y el Ochocientos, de manera lata: no sólo se prohibió *aquel* tipo de bando o de liga que había contribuido a romper la norma de vida en las ciudades del Cuatrocientos, sino que se entendió que no era lícito crear ninguna asociación sin la autorización expresa de la autoridad civil.

Quedó exento tan sólo el asociacionismo eclesiástico. Y eso hizo que la sociedad española, desde el Quinientos, se articulara bien y con riqueza de formas en lo religioso –dando lugar a todo tipo de asociaciones, desde órdenes religiosas a cofradías, que llegaron a cubrir la mayoría de las parroquias del país-, pero que careciera de asociaciones civiles, fuera de los gremios (que tenían que ser autorizados por el gobernante correspondiente).

Quizás en eso se halla una de las raíces de la fortaleza de la estructura familiar española –sólo una de ellas, lo subrayo-: en que, falto de otras formas de apoyo, prohibidas expresamente –por ejemplo- las cofradías de oficiales cuando comenzaron a actuar como cauces de reivindicación laboral, en el

siglo XVI, reducidas al mínimo las sociedades cultas –incluida la tardía floración de Sociedades de Amigos del País, en el último tercio del XVIII-, sin nada semejante a las *academias* provinciales que se multiplicaron en Francia desde el Seiscientos, prohibidos de forma explícita los *partidos* en la vida política local hasta el XIX, precisamente al aplicar aquella legislación del Cuatrocientos sobre bandos y ligas, el español no tuvo otro refugio que *la Iglesia*, sus comunidades –fueran cofradías o monasterios- o la asociación básica natural que es la familia.

Pero es que, incluso en la propia *Iglesia*, en España, el asociacionismo no pasó de lo dicho: de la creación de instituciones para encauzar la práctica religiosa. A diferencia de lo que sucedió en los demás países católicos del Occidente europeo, los obispos españoles de los siglos XVI-XIX apenas reunieron otros sínodos que los indispensables para aplicar los cánones de Trento. Una de las características de la historia eclesiástica española de esas centurias es justamente ésa, la carencia de reuniones sinodales y, por tanto, la debilidad de la articulación entre obispos y curas y de los obispos entre sí.

Y todo eso contribuyó a generar actitudes concretas, prácticas, cotidianas, en laicos y eclesiásticos.

En puridad, el problema asociativo civil no se resolvió por completo hasta la promulgación de la ley general de asociaciones, nada menos que en 1887; aunque, en los años treinta del siglo XIX, con la imposición definitiva del liberalismo en el bando *crístico*, durante la primera guerra carlista, se había abierto un período de tolerancia y habían comenzado a crearse algunas asociaciones por ley (recuérdense las muy difundidas sociedades de socorros mutuos, autorizadas expresamente desde 1839); período de tolerancia que permite afirmar que fue entonces cuando ese rubro de la vida social comenzó a tomar forma en España; pero eso, cuando llevaban varios siglos Italia y Francia pobladas de academias y Alemania de sociedades de lectura y de otras formas de asociación cultural.

Se trata de un hecho que selló el desarrollo social español hasta hoy día: vendrían otras épocas con plena libertad asociativa; pero en España fue (es) una tendencia siempre más débil que en los demás países que menciono. Los españoles continuaron (continúan) tendiendo a encauzar la solución de sus problemas dentro de la esfera familiar, más que en la sindical o corporativa.

Se me dirá, con toda razón, que la praxis legislativa de que hablo debió de terminar cuando se vino abajo el Antiguo Régimen y, sobre todo, cuando se legisló en sentido liberalizador, también para formar asociaciones (cosa que, como he dicho, se retrasó nada menos que hasta 1887). Pero, al estudiar el caso en una ciudad significativa –pongamos Cádiz y la tesis de José Antonio

Vila-, lo que se observa es, de una parte, que, en efecto, las asociaciones de todo género surgieron como setas desde el entorno de 1840, pero –segundo- que eran enormemente efímeras. Parecía como si el entusiasmo asociativo hubiera prendido en Cádiz a manera de panacea, de suerte que, una vez constituida la necesaria asociación, no había más que hacer; ni siquiera venía al caso darle vida.

Claro que hubo excepciones e importantes. Pero no se puede decir que la española fuera en 1936 –por poner una fecha que les fuera propicia- una comunidad humana articulada en redes asociativas de carácter institucional. Como en todas partes, la comunidad se formaba y se mantenía en formación con las relaciones *reales*. Lo singular es que gran parte de las relaciones reales se establecían al margen del marco asociativo, si existía.

La renuencia ante lo jerárquico

Hay que admitir, no obstante, que –en lo que atañe a la menor articulación de las asociaciones católicas de fieles- intervino un segundo factor no menos importante –como poco, en este orden de cosas, el de lo relativo al *k'ništâ-*, que fue la renuencia ante lo jerárquico.

Dicho sencillamente, los laicos españoles eran reacios a depender de sus obispos.

A eso se me replicará, con razón, que según dónde y cómo y que, además, así ocurría en todos los países y que, de destacar algunos, habría que subrayar aquellos donde, por ser pluralistas, los católicos tenían que convivir y contrastar sus actitudes con los protestantes, entre los que el sentido laical era muy agudo. Cosa que no ocurría, obviamente, en España, donde los que abandonaban la práctica religiosa no solían acudir a otras confesiones. Tendré que explicar mejor, por lo tanto, a qué me refiero: es, en definitiva, a que, entre los católicos españoles del año 2001, había un sentimiento especialmente intenso de autonomía respecto de la jerarquía eclesiástica. Se obedecía a ésta, desde luego (en puridad, incluso eso es un decir), pero se le obedecía, si acaso, en lo que era de su jurisdicción; no era frecuente que se aceptara ir un punto más allá, ni siquiera en lo que legítimamente podía irse, tanto si daba el paso un obispo como si daba el paso un seglar. Y eso tenía consecuencias importantes, cuya enumeración, por otro lado, nos ayuda a entender mejor a qué me refiero.

En primer lugar, se rehuía el calificativo de *católico* o de *cristiano*. No es que los católicos españoles ocultasen su fe (cosa que hacían con frecuencia, desde bastante antes de que terminara el segundo milenio), sino que tendían a

presuponerla y a no hacerla explícita y pública –en el sentido de visible- más que en el hecho de ir a misa y frecuentar los sacramentos, si es que hacían tal cosa. Ni siquiera entre las gentes más cultas se hablaba de “los católicos”, a modo de verdadero cuerpo social, como ocurría por ejemplo en Italia, donde calificar a alguien de *católico* era asignarlo a una parte del país nítidamente definida, y, así, se hablaba habitualmente de *laicos* y *católicos*, para etiquetar a personas o instituciones. En España, no; nunca se introdujo esa distinción; ni siquiera en las épocas de anticlericalismo (en 1899-1913 ó 1931-1936). A la gente se la conocía por sus hechos –fuera ir a misa o defender *la Iglesia* de un modo u otro, si llegaba a hacer falta-; no se distinguía a esas personas por ningún adjetivo que la situara en uno u otro ámbito religioso.

Se usaban desde luego adjetivos –*carca* entre los castizos, *fascista* entre los más afectos a la política, *clerical* entre los de abolengo latino-, pero rara vez se decía de alguien, como definición, que era *un católico*. (Hacia el año 2005, por ejemplo, cuando un guerrillero historiográfico arremetió contra este historiador por trazar la historia de una asociación católica de empresarios y atreverse a llevarlo a cabo sin ciscarse en los mismos, no se le motejó de *católico*, sino de *católico conservador militante* –o *militante conservador*, no me acuerdo- y eso a pesar de que ya se había sentado a la vera del camino a ver pasar la gente y andaba en lo de la *k^éništâ*.)

Ahora bien, la renuencia a llamarse *católico* tenía consecuencias canónicas, palpables sobre todo cuando alguno de esos *católicos* articulaba asociativamente alguna forma asistencial o benéfica –sobre todo, con las *o-ene-ges* que hacían furor cuando moría el siglo XX-: canónicamente, lo *católico* estaba (está) subordinado a la jerarquía eclesiástica; llamar *católico* a algo equivalía (equivale) a ponerlo a las órdenes del ordinario correspondiente, y eso era suficientemente importante como para inducir a bastante gente a evitarlo si no era imprescindible.

Por eso mismo, provocaban rechazo las opciones políticas que se declaraban *católicas* o *cristianas*. El integrismo, aquí, en sus manifestaciones políticas –fue partido político independiente desde 1888 hasta 1932- tenía muy escaso predicamento; sólo gozaba de una fuerte implantación entre los eclesiásticos (aunque esto bastaría para que, por medio de algunos de ellos, como el catalán Juan Tusquets, influyera notablemente en la configuración religiosa del régimen de Franco de la primera hora). Y tampoco acababa de cuajar, por lo mismo, la democracia cristiana. Se había intentado introducirla en 1899 y se volvió a intentar entre 1919 y 1923. Ciertamente, en esta segunda ocasión, la yuguló la dictadura de Primo de Rivera, como el régimen de Franco impidió la existencia de los grupos democristianos que pudiera haber en la CEDA, la Confederación de Derechas Autónomas que se había formado

en la República, en 1933. Pero no se puede decir que fuera ésa –la presencia de sendos dictadores- la única ni acaso la principal razón de que no saliera adelante. Cuando pudo hacerlo (en 1899 y en 1977), tampoco lo hizo.

Por lo que se refiere a la Acción Católica, ya hemos hablado de ello. Incluso al acabar el siglo XX, cuando el catolicismo de Francia, Bélgica o Alemania parecía mucho más debilitado que el español, a juzgar por la práctica sacramental, se mantenía la organización de los apostolados jerárquicos con mucha mayor fuerza que en España. Aquí, en los años sesenta y setenta, la AC había pasado por la misma crisis que se extendió por todas partes y que consistió sobre todo en poner en duda la pertinencia de continuar como *longa manus* de los obispos. Pero, pasado el vendaval, en España no quedó casi nada, en tanto que, en Bélgica, Alemania, Francia o Italia, siguió constituyendo una organización incluso económicamente poderosa.

Claro que no sucedía lo mismo en toda España, tampoco en lo que atañe en la renuencia ante lo jerárquico. Las diferencias de actitud ante los eclesiásticos tenían que ver más con el clero parroquial que con los obispos. *Grosso modo*, las comarcas de *habitat* concentrado en núcleos menores se habían ajustado durante siglos a la articulación parroquial –un pueblo, una parroquia-; en algunas de esas comarcas, además, los vecinos habían mantenido hasta el siglo XIX una especie de derecho de *presentación* del párroco que querían, entre los aspirantes, para que, a propuesta del vecindario, lo designara el obispo. Y todo eso había contribuido a que, en buena medida, los párrocos fueran precisamente gentes del propio pueblo.

No tenía nada que ver con las comarcas de *habitat* concentrado en núcleos estrictamente urbanos –entendiendo por tales aquellos en los que se daba una diversificación de funciones suficiente como para permitir que hubiera gente que no trabajara (idea, por lo demás, aristotélica)-; en esas zonas, y en torno a 1900 –un muy grueso entorno-, llegaría a darse el caso de algunas cofradías –de las que organizaban las procesiones de Semana Santa-, en las que, ante la presión del correspondiente párroco o del obispo para que se orientaran de una determinada manera, distinta de la que pretendían los cofrades, se llegó a renunciar a su *status* canónico y se configuraron como asociaciones puramente civiles. Y eso ocurría porque era habitual la tensión entre eclesiásticos y cofrades en muchas de ellas (aunque esa tensión se debiera no sólo al afán de los primeros en convertirlas en apostolado jerárquico, sino al repudio de la “religiosidad popular”, que, hasta finales del siglo XX, se consideró como algo desdeñable, si no deformado y nocivo, entre los clérigos).

El dualismo y la banalización de lo natural

Sin duda (y si recuperamos el oficio de abogado del diablo –que no existía en la *k^eništâ* y que no dudó en suprimir Juan Pablo II-), podemos preguntarnos si la renuencia ante lo jerárquico y la elusión del sustantivo *católico* para etiquetar a uno u otro tenía también que ver con el viejo dualismo entre fe y vida.

En rigor, hablamos de otro rasgo que afectaba en el año 2001 (y no digamos en el 1600) no sólo a los católicos de toda la cristiandad, sino a los cristianos de toda la catolicidad, incluidos los protestantes. Es obvio que se trataba (y que aún se trata) de una consecuencia de la lucha diaria entre lo que a uno le dicta la conciencia por coherencia con su fe y lo que a uno le piden otras partes de su persona y que eso debió de andar ya en el asunto de Abel y de Caín. Pero, desde el entorno de 1500, recibió un resello teológico que vino enseguida muy bien para que unos protestantes se defendieran de otros protestantes y de los católicos y para que los católicos se defendieran de todos los protestantes y de los ortodoxos.

Era una secuela de la reflexión teológica sobre la relación entre gracia y libertad a partir del concepto de *naturaleza* a que habían llegado los herederos de la tradición aristotelicatomista y, consecuentemente, lo que se discutía sobre todo era la manera en que se conciliaban la naturaleza humana y la elevación al orden sobrenatural. Se trataba de un problema fundamental en la doctrina de la *k^eništâ* desde los primeros siglos; pero, en torno a 1500, había llevado a un dominico que no era español, Cayetano, a decir que es que el hombre tiene dos fines, uno por cada una de esa suerte de doble naturaleza: un fin natural y un fin sobrenatural. Luego, un siglo después, hizo suya esta doctrina el español Francisco Suárez y eso –por el enorme prestigio y ascendencia que tuvo el teólogo granadino- dio a esa idea una proyección extraordinaria, que ganó el campo protestante además de dividir el católico.

Y la consecuencia fue grave: convirtió lo natural en esfera separada, de manera que fue posible no sólo distinguir intelectivamente esos dos campos – el natural y el sobrenatural-, sino convertir además en norma de vida esa distinción, de manera que en lo natural había que comportarse –lo había dicho otro teólogo, Gregorio de Rímini, en torno a 1300- “como si Dios no existiera”.

Las consecuencias de este aserto –que hizo suyo más tarde Grocio, protestante de confesión arminiana, y fue quien le dio fama, hasta el punto que es creencia común que fue él quien lo acuñó- afectaron a todos los órdenes, desde la ciencia y la política hasta la ascesis.

Como he dicho, era una deformación doctrinal que se difundió por toda la *k'ništâ* –además de las confesiones protestantes-, por obra sobre todo de la teología suarista. Pero esto –la importancia de los jesuitas en la historia de España- induce a preguntarse si hizo que tuviera en España una peculiar importancia. No se puede decir que fuese un problema exclusiva ni primordialmente español –tampoco los jesuitas influyeron sólo en nuestro país-, pero podría contribuir a explicar algunas singularidades de España, por más que las compartiera con otros países. Hay que tener en cuenta que la influencia de los jesuitas trascendió las propias fronteras de la Compañía de Jesús e informó las actitudes de numerosos grupos y personas.

No me parece aventurado decir, por lo pronto, que, en esa idea de la dualidad de fines del ser humano, yace una de las explicaciones –digo de las explicaciones *argüidas*, sean o no las principales e incluso las reales- de la desatención de tantos católicos españoles por la cultura y, especialmente, por las ciencias en que está implicada la física.

Tengo para mí que, en realidad, se trata de un “complejo” que se propuso para toda *la Iglesia* –de forma decidida y comprobada, al menos en el siglo XVII- y que no pocos españoles –cultos- convirtieron en cosa propia –unos para acusar a *la Iglesia*-, otros para defenderla (de una manera paradójica, concretamente aislándola)- por la misma razón por la que se había trocado en cosa de españoles y austriacos, principalmente, la defensa de la cristiandad en todos los órdenes. En realidad, esa desatención por el conocimiento científico tuvo (y tiene) un tanto de falso; entre los científicos del Quinientos y del Seiscientos (y de los siglos que siguieron), no habían faltado católicos e incluso habían abundado. Pero, en el siglo XVII y en el XVIII, una falange de filósofos protestantes había insistido en la idea de que el catolicismo era esencialmente reaccionario y criaba ignorantes, y eso, en el mismo siglo XVIII, fue asumido por muchos católicos cultos, incluidos los españoles, como algo que *iba a misa* –como se decía entre los hispanos- y se corrió la idea – que seguía en vigor cuando mediaba el siglo XX- de que los católicos estaban reñidos con la ciencia y el progreso científico. Se había suscitado con eso una suerte de complejo de inferioridad que seguía pesando fuertemente en la España de esa centuria, y eso hasta el punto de que hubo sacerdote español de campanillas que llegó a preguntarse si es que los católicos eran tontos.

En realidad, católicos y acatólicos habían contribuido por igual (o, mejor, sin que sea posible distinguir quién más y quién menos) al desarrollo de la ciencia del siglo XVI en adelante. También religiosos de las órdenes más diversas. Lo que sí es cierto es que esa contribución fue integrada tardíamente en la doctrina católica –no lo fue, en puridad hasta el siglo XX-; que algunos protestantes lo hicieron bastante antes y que, cuando se integró en la doctrina

de la *k^eništâ* –con la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II- la entendió cada cual como Dios le dio a entender (o, mejor, sin averiguar propiamente cómo quería Dios que la entendieran).

Entre la banalización de lo natural y la santificación del trabajo, la parte de los clérigos

En esto, se dio en realidad una situación paradójica. La idea de que *el trabajo santifica* está presente en algunas contribuciones cultas y también poco cultas del catolicismo social español de los años 1870-1900. El chantre Juan González –un famoso predicador del siglo XIX- propuso hacia 1871 desde el púlpito de la catedral de Valladolid una verdadera teología –en ciernes- del trabajo. Incluso trabajadores con pocos estudios pero aficionados al llamado *catolicismo social* y suficientemente leídos, a finales del Ochocientos, hablaban del trabajo como realidad que santifica. Y, en torno a 1920, además, hubo un puñado de eclesiásticos y seculares –españoles y franceses- que resucitaron la idea. Fue en España, por otra parte, donde se articuló una manera operativa –una ascética y una *organización* propiamente dicha- alguno de los cauces principales para que ese propósito encarnara en la vida real de la gente común.

Es más que probable –a mi juicio- que contribuyera a ese éxito inicial –al menos registrado claramente entre 1950 y 1970- aquella renuencia de tantos católicos españoles ante los apostolados llamados en Roma *jerárquicos* –el principal, la Acción Católica- y el pudor ante el mero hecho de afirmarse *católicos*. Puestos a dar con la manera de ser santos, la idea de hacerlo por medio del *trabajo ordinario* resultaba más asequible que la de hacerlo por la vía de la pobreza, por lo menos si se entendía de una manera franciscana, y desde luego preferible a intentarlo por la vía de la obediencia al obispo o al cura. La propuesta a que me refiero daba una perspectiva de libertad – responsable- de la que carecían –o parecían carecer- los llamados *apostolados jerárquicos*.

Eso suscitó no pocos problemas y, sobre todo, una actitud, y de rechazo. Después del Concilio Vaticano II, no pocos eclesiásticos redujeron el alcance de la constitución *Gaudem et spes* y, consecuentemente, intentaron mantener –creyendo sin embargo que no hacían tal cosa, sino todo lo contrario- algunos rasgos principales de la eclesiología preconciliar. En efecto, la dialéctica entre *Iglesia docente* e *Iglesia discente* quedó arrumbada. No es que se negara esa distinción. Simplemente, se abandonó. En los textos conciliares, se reconocía a los laicos la misión de construir el orden temporal en sentido cristiano como forma específica y propia de edificar la Iglesia. Construcción por la que los

obispos podían y debían velar –en la medida en que lo temporal implicara en sí mismo valores éticos o religiosos-, pero que no debían ni podían *dirigir*, y eso precisamente porque era temporal y caía, por tanto, fuera de su jurisdicción y de su cometido (y de lo que dictaba el sentido común, que era dejar lo especializado en manos de los especialistas, sin más límite que el ya dicho, de lo moral o religioso).

Ocurrió, sin embargo, que, en toda la Iglesia y desde luego en España, no todos entendieron el alcance de esa doctrina: los sacerdotes (y no pocos obispos) no acabaron de comprender en qué consistía el orden temporal que los laicos debían construir y lo trastocaron en una suerte de orden temporal... jerárquico, reduciendo el alcance de la doctrina del Concilio a la colaboración de los laicos en la administración de las parroquias y, a veces, de las diócesis, y en las tareas litúrgicas; colaboración que no era en absoluto desdeñable –al contrario- pero que no constituía el meollo de la doctrina conciliar, que no se refería a atribuir a los laicos labores desempeñadas hasta entonces por los eclesiásticos, sino a considerar las tareas propiamente laicales –que siempre habían sido tales- como labores cristiformes, por decirlo de esta manera.

El apego de algunos pastores a la estructura jerárquica de la Iglesia –no sólo a la de derecho divino, sino a la añadida a lo largo de los siglos, como eran la articulación en parroquias y la organización de los laicos en la Acción Católica- continuó de tal modo vivo, que no pocos de ellos no terminaron de aceptar sino desde 1998 –cuando el papa lo pidió expresamente- los “movimientos” que habían ido surgiendo como fruto de la aplicación y, sobre todo, de la vivencia del Concilio Vaticano II.

En realidad, en la mayoría de esos “movimientos”, si no en todos, se declaraba expresamente el deseo –cuando no el empeño- de adecuarse a la estructura diocesana e incluso parroquial. Pero eso no bastaba para tranquilizar y satisfacer a todos los prelados y párrocos; los “movimientos” eran esencialmente lábiles, apenas estaban estructurados ellos mismos en jerarquías internas, y eso los hacía difícilmente asimilables a la estructura del apostolado jerárquico, que seguía pareciendo la panacea a más de un eclesiástico de nota.

Así las cosas, no es extraño que no vieran tampoco los obispos la necesidad de renunciar a seguir considerándose *la Iglesia*. Y de esa manera afrontaron el siglo XXI.

Pero, si a eso añadimos la banalización de lo natural a la que propendían los católicos cultos españoles desde siglos atrás, se entenderá mejor por qué las consecuencias podían ser más graves, siendo, paradójicamente, más fuertes otras actitudes (como la valoración de la independencia de los laicos y

la predisposición, con ello, a hacer que prosperase una espiritualidad “independiente”).

De la renuencia ante lo jerárquico a la posibilidad de reducir el trabajo a perfección material y jaculatoria

Pero no era, sin más, la panacea. Por lo pronto, brillaba por su ausencia una antropología filosófica (si se entiende mejor así, una teología católica) que vinculara la ciencia –como saber que se elabora y transmite- al trabajo –también como saber y como generador de bien que se transmite- y, de esa forma, descubriera la dimensión más dilatada de la santificación del trabajo.

En definitiva, a lo que esa carencia podía abocar –y, en alguna medida, abocó- era al peligro de banalizar asimismo la idea de santificar el trabajo.

En efecto, la santificación del trabajo, como espiritualidad, podía reducirse a mera devoción e incluso dar lugar a una acentuación de aquella doble vida que se echaba en cara a los españoles (y tanto o más a los demás hispanos y, ciertamente, a muchos más, entre los humanos católicos y acatólicos.

Pensado de la manera más grosera, para que se me entienda, podía darse el caso del ama de casa que impusiera rezara a todas las horas y santificara su tarea doméstica con la sobriedad y el ahorro, por más que fuera éste a redundar en maleficio del bolsillo de la doméstica, mientras su esposo el empresario –el esposo de aquella- rezaba asimismo lo suyo pero no entendía de gratuidad, o era más bien un catedrático que jugaba con su voto en los tribunales como quien vende un alazán (bien entendido que los juicios, en ese orden de cosas, son asuntos de Dios y no del historiador que anota estas cosas, no sin temor a errar y pasarse –más que un tantico- de la raya). Dios se apiade de todos tanto como le pido que se apiade de mí.

Quiero decir únicamente la introducción del trabajo –no sólo el hecho, sino el propio *concepto* de trabajo- en la ascética cristiana requería una cierta elaboración, aunque fuera mínima, y eso, para empezar, porque no se trataba de un concepto de raigambre evangélica, ni había, del nuevo testamento, se recordaba otra alusión a ello que aquella de San Pablo según la cual el que no trabaje, que no coma; afirmación que podía, sin duda, dar lugar a una reflexión ascética sumamente compleja, pero que no había dado lugar a ella, sino que había quedado en el realismo de sentido común con que, probablemente, fue concebida por el apóstol.

Y, aunque la mayoría de ellas recayera en el mismo punto, la palabra *trabajo* tenía además varias acepciones, que, en buena medida, venían a señalar un calado distinto según cuál se empleara en cada caso. Había que

arreglárselas, por tanto, para conseguir que la propuesta de santificarse por medio del trabajo pudiera ser entendida desde el punto de vista más concreto y más práctico, pero también desde el más subido y abstracto.

No se trataba simplemente de que, de esa forma, fuera adecuada a todos, cada uno en su esfera y en su respectivo nivel de concreción y de abstracción. Se trataba además y sobre todo de articular toda una concepción de la vida que girara en torno al trabajo o, si se prefiere, conseguir que el trabajo se articulara en los diversos aspectos de la vida que hicieran al caso. Y en toda vida humana.

No ha de olvidarse que la propuesta procedía de Hegel y que, a partir de esa propuesta de Hegel, durante el siglo XIX se había ido elaborando toda una epistemología del trabajo entendido como quehacer que requiere saber y, por lo tanto, como conjunto de saberes cada uno de los cuales corresponde a un quehacer. A eso habían llegado algunas clasificaciones de las ciencias que tuvieron especial resonancia entre los estudiosos de esas cosas.

Valdría la pena averiguar en qué medida repercutieron en la práctica cotidiana de la gente común. Lo que se puede asegurar es que no tuvieron repercusión alguna en España, y eso por la sencilla razón de que sus valedores fueron protestantes o agnósticos y que la audiencia que tuvieron en España no pasó apenas del área de algunos hombres cultos (léase, por ejemplo, José Ortega y Gasset y sus ecos de Dilthey). La asimilación de esos planteamientos, su adecuación a la realidad hispana y su articulación como ascética (o, si se quiere, como “moral civil”, o simplemente como ética) estaba por hacer. Y era importante hacerla, y no sólo para los católicos hispanos, sino también para protestantes y agnósticos propios y ajenos. En último término, equivalía a articular saber y quehacer, en lo nimio y en lo sublime, en todos los aspectos.

Probablemente, esa tarea conduciría además a comprobar que no se trataba de una realidad piramidal, de la manera que hacían pensar algunas de aquellas clasificaciones de los saberes considerados científicos, sino que el saber, convertido en quehacer, imbricaba varios saberes por la misma razón por la que se imbricaba con otros quehaceres. Era, en definitiva, algo que tenía que ver con el carácter interrelacional de toda persona, a que se referían los filósofos personalistas (cuya problemática, por lo demás, tuvo, en España, la cumbre de Zubiri durante el siglo XX... y muy poca –si alguna- repercusión en la vida cotidiana de –otra vez- la gente común).

Y, como faltó todo eso, no dejaron de hacerse oír, en la segunda mitad de aquella centuria, algunos europeos de ultrapuertos y del mediterráneo más romano que advirtieron que, con su manera de entender la teología de las

realidades temporales, algunos católicos españoles contribuían a crear un mundo perfecto... sin Dios.

No era cierto. Pero sí lo era que casi nadie se había planteado –con suficiente fuerza- dar el paso decisivo que, en este orden de cosas, requiere la espiritualidad a que me refiero y que consiste en reconsiderar todas las tareas humanas a la luz del evangelio: no simplemente santificarlas refiriéndolas a Dios, sino replanteando sus fundamentos epistemológicos para ver si se adecuaban a Dios mismo. Ante esto, resurgía en no pocos católicos españoles la renuencia a manifestar públicamente su fe, como requeriría ciertamente ese replanteamiento. Y había quien recordaba –también en este caso- la autonomía de las realidades temporales. Sólo que algunos replicaban que, al cabo, si Dios no es el Ser infinito de la escolástica, sino un sólo Dios que es Trinidad –y trinidad creadora- no puede ser eso indistinto cuando se quiere entender cualquier realidad, por pragmática o nimia que sea.

Para mí que tenían razón. No se trataba desde luego de buscar diálecticas triangulares en todo lo creado, incluidos los helicópteros. Se trataba más bien de ir a la raíz con la pregunta más sencilla: si soy imagen de un Dios que, siendo uno e ilimitado, es Trinidad, ¿cómo soy y cómo debo ser y qué tengo que hacer?

Hay que reconocer, de todas formas, que esta pregunta no se hacía –entre otros motivos- porque, en el año 2001, aún no se había logrado superar, en la *k'ništâ* entera –no tan sólo en España-, la marginación del tratado *De Deo trino* y aun la mera separación entre el tratado de *De Deo uno* y el tratado *De Deo trino* –por decirlo gráficamente-, marginación y distinción que tenían porción de siglos.

En el fondo, una manera singular de reducir el catolicismo a moral

En el fondo, era otra forma singular de reducir el catolicismo a la moral. De facto, no faltó quien relacionó el hecho de que hablamos –la incoherencia del empresario o del catedrático cuando ejercía su profesión y cuando procuraba relacionarse con Dios- con aquel viejo dualismo entre el fin natural y el fin sobrenatural.

Y es que, en efecto, había en relación (aunque hubiera más cosas). Basta a probarlo el hecho de que, ante las batallas de finales del siglo XX y comienzos del XXI contra el divorcio y el aborto y, luego, la eugenesia –llamada *biogenética*- e incluso la eutanasia, los católicos cultos se dividieron entre quienes creían que lo mejor era hacer frente no sólo *por ser católicos*, sino *como católicos*, de manera que no se rehuyera la posibilidad de que la defensa

de la vida se identificara con el catolicismo, y quienes preferían apoyarse en el derecho natural.

Ciertamente, quienes preferían esto último no eran ajenos a la orientación que había querido dar León XIII a la lucha contra los males de su tiempo. Pero León XIII había muerto –y, quizá, fracasado- en 1903 y hablamos del entorno del año 2001. Y, sin embargo, entre los católicos españoles más comprometidos con la fe cristiana, tuvo la segunda postura –la iusnaturalista- más fuerza que la que alcanzó en otros pagos.

Se trataba, es verdad, de un asunto –en parte- de táctica. De esa manera, cabía ganar más aliados, entre los agnósticos y los de otras confesiones religiosas. Pero era también cosa de fondo. Era éste un catolicismo que parecía supeditado a la necesidad de que existiera la ley natural y a que fuera procedente por tanto el concepto de *naturaleza*. Se podía pensar que, sin ello, no tenía respiradero.

A juicio de este miembro de la *k^eništâ*, era un catolicismo que, en el mejor de los casos, carecía de propuestas para quienes pensaban que, con el argumento de la ley natural, se había hecho comulgar con ruedas de molino a demasiados feligreses y a una buena porción de disidentes y que no era eso lo propio.

Como he dicho, en el fondo, sobrevivía la distinción entre el fin natural y el sobrenatural. Pero es que, además, sin teología que uniera todas las formas de *trabajo* –o sea de quehacer que enlazara la reflexión sobre cada quehacer con el propio quehacer pragmático en todos sus niveles y con la averiguación de lo que cada quehacer implicaba e implica de saber-, el trabajo como campo de santidad propia y ajena podía concebirse sin conciencia de que ese mismo trabajo era –o tenía que ser- una forma concreta de caridad (y gratuita por tanto). Podía reducirse a un quehacer tamizado de prácticas piadosas, sin que fuera no obstante un trabajo concebido –práctica y teóricamente- como quehacer cristiano en sí.

De todas formas, esto último tenía que ver con otro hecho, que era otra consecuencia capital de aquel giro que se dio en la *k^eništâ* a finales del siglo XVI, cuando ya se llamaba *Ecclesia* y se intentó frenar por todos los medios la penetración del protestantismo. Me refiero al deslizamiento de la teología moral hacia el legalismo moral y el puro y simple moralismo.

¿Fue cosa de la teología –en los inicios- o los teólogos no hicieron sino armar –nuevamente- a los eclesiásticos católicos que querían, por una parte, acabar con la inmoralidad que había denunciado Lutero y seguían

denunciando sus seguidores y derivados, sobre todo en la curia romana y en la jerarquía eclesiástica, pero al cabo en toda la *k^eništâ*, y, por otra, evitar el relativismo que suponía admitir que, en términos rigurosamente tomistas, si la naturaleza cambia, no hay manera de impedir que pueda cambiar la ley natural?

Ciertamente, este giro –el de la consideración de la ley natural como algo fijo e inmutable- se había consumado en la teología escolástica del siglo XVI y fue piedra angular para que, en consecuencia, se pudiera exigir justamente la ley y como ley, en vez de procurar que la moral *naciera* en cada hombre como respuesta a sus creencias.

Sea como fuere, eso condujo a muchos católicos –entre ellos los españoles- a asumir buena parte del moralismo luterano, calvinistas y de otras confesiones reformadas y, al cabo –en una penetración muy lenta, que se desarrolló principalmente en los siglos XVII y XVIII-, la del puritanismo, también de origen protestante.

Claro que no se trata de rechazarlo porque fuera protestante y no pueda venir cosa buena de Nazareth. Ya lo creo que puede venir y que, de facto, viene. Lo que quiero decir es que, por eso, el puritanismo moral fue más tardío entre los católicos que entre los reformados y que, entre los católicos, los españoles en particular y los hispanos en general –hasta hoy mismo- figuraron entre los menos contaminados por esa tendencia.

Pero se contaminaron. La lucha entre dos formas de concebir la moral práctica –una, si no permisiva, sí amiga de reducir las exigencias a lo que parecía indispensable; otra, empeñada en ver amenazas y en adivinar el pecado (sobre todo el sexual) en todos los rincones- palpita con frecuencia en la documentación más diversa de la España y el mundo hispano del Setecientos.

Pero, en 1800, ya no había lucha. La segunda manera de entender la moral –la manera culta, por otra parte- había triunfado. El siglo XIX español resulta pastosamente moralista (al menos, al paladar de este *católico militante conservador* que en realidad no pasa de ser un puro observador, contento –eso sí- de formar parte de la *k^eništâ*).

Y el catolicismo culto español del año 2001 continuaba –en parte- en lo mismo.

Fuerza es decir que el moralismo del siglo XIX –quizas con la ayuda de sus raíces protestantes- no sólo era cosa de los católicos de clase media y burguesía conservadora –más algunos católicos montaraces-, sino que se había impuesto también entre los liberales y se impondría entre los socialistas

en la primera mitad del siglo XX. Lo de la corrupción vino después y tuvo asimismo su explicación piadosa. Pero, en 1875 como en 1936, moralismo había en los más de los proletarios *conscientes* (como solía decirse) y desde luego entre las gentes de clase media y burguesía que luchaban por imponer la libertad política, a su manera cada cual.

En esto que acabo de decir, vale la pena detenerse un momento. El krausismo español no fue sino una apuesta moralista, exactamente del mismo corte –puritano- que la que se había abierto camino –también por influencia protestante- entre los católicos.

Más aún: la propuesta de los krausistas se explicó precisamente porque los católicos españoles no habían asumido, a su entender, todas las consecuencias morales que conllevaba el cristianismo, que entendían mejor en ese punto –según los krausistas- los protestantes centroeuropeos. Fue la constancia de que la moral de los católicos españoles estaba a años luz que la de los protestantes alemanes, lo que indujo a impulsar esa corriente, justo como corriente moralizadora.

La Institución Libre de Enseñanza, de hecho, fue tan moralista como pudieran serlo los religiosos que regían los colegios privados de la época.

Los liberales españoles –muchos de ellos educados en familias católicas, se llaman Sanz del Río, Giner, Ortega o Azaña- no se conformaron con articular un orden político, sino que asumieron la tarea de amoldar moralmente el país (lo cual pudo tener que ver, precisamente, con su propia conciencia de cristianos, a pesar de ellos mismos en no pocos casos): el siglo XX comenzó con el intento de los hombres de la generación del 98 de introducir la *nueva moral* nietzscheana y prosiguió con el intento *educador* de Ortega y su grupo.

Pero eso al mismo tiempo en que Pablo Iglesias insistía en que los socialistas tenían que *educar* a los obreros; educación que –unos y otros- concebían en realidad como la creación de una cultura laica.

Entre los socialistas españoles de la primera hora, fue muy frecuente que blasonaran de que ellos no necesitaban fingir el sacramento del matrimonio para ser fieles a sus compañeras, a diferencia de la moral burguesa, que ponía una vela al santo y otra al diablo, en ese orden de lo sexual y en lo económico.

Sólo en el mundo ácrata, cundió, en el siglo XX, la idea del *amor libre*, que es justamente, eso, ácrata en cuanto a su origen histórico (español).

La reducción del catolicismo a política

Sobre esa base –la del moralismo universal-, que la reducción del catolicismo a moral propició la reducción –simultánea- del catolicismo a política, está fuera de duda, creo yo. Para cuando comenzó el siglo XX, y como respuesta al liberalismo, se había elaborado en la *k^eništâ* una doctrina nada menos que de derecho público que se procuraba aplicar desde Roma en las relaciones con todos los estados –especialmente los católicos- cuyos gobernantes se prestaran a ello. Según esa doctrina, la Iglesia y el estado eran dos sociedades perfectas, soberanas, la segunda de las cuales estaba supeditada a la primera de manera indirecta: tenía plena soberanía en lo temporal, pero se supeditaba indirectamente en lo que conllevara consecuencias espirituales; supeditación que exigía que el estado reconociera la primacía de lo espiritual y que lo manifestara rindiendo culto público. No bastaba, por tanto, el culto privado.

El problema estribaba en que, para 1900, en casi todos los estados, incluidos los católicos, se había impuesto el orden liberal, que preconizaba precisamente lo contrario: la separación entre *la Iglesia y el Estado*, la subordinación de lo eclesiástico al derecho común y la neutralidad cultural de la esfera pública. Todo eso, en el mejor de los casos; porque había liberales que iban más allá y propugnaban la reducción de lo eclesiástico por medio de una legislación especial de carácter anticlerical.

Esto último –el anticlericalismo- obedecía a muy diversas raíces, pero una de ellas arrancaba precisamente de la fortaleza que, en 1900, continuaba teniendo la *k^eništâ* en los países católicos, incluida España. Era, pues, una realidad social y, como tal, debía ser respetada, también desde el propio punto de vista liberal, sometiéndola simplemente al derecho común. Pero, desde el momento en que, en virtud de aquella doctrina iuspublicista que he resumido, había no pocos católicos –y casi todos los obispos y papas que dirigieron en el Ochocientos la barca de Pedro- que no se conformaban con el papel que se había asignado a *la Iglesia* en ese orden liberal, sino que batallaban contra él, la cosa no era tan simple. Desde el punto de vista anticlerical, reconocer a las instituciones de *la Iglesia* el derecho común podía llevar a poner el estado en manos de la misma: al cabo, se temía que, de ese modo, los católicos emplearan los cauces liberales para terminar con el liberalismo. (Era lo mismo que se temía y que efectivamente pretendían no pocos socialistas, por no decir la gran mayoría de los de aquellos tiempos; también en este caso, se intentaba emplear el orden democrático para acabar con él.)

Todo eso, a partir del patrón de Francia y de la doctrina del magisterio pontificio –según de qué se tratara-, influyó enormemente en la vida pública

de los países católicos, entre ellos España, e hizo que, en la práctica, al plantearse abiertamente esa irreconciliabilidad de concepciones políticas, el catolicismo quedara reducido justamente a política: en unos, porque era prioritario conseguir que el estado rindiera culto público y se supeditara indirectamente a la Iglesia y, en los otros, porque se veía así lo eclesial como sinónimo de oposición al liberalismo y la democracia.

España no fue peculiar en ese orden de cosas. Pero la fuerza del catolicismo español pasó factura: así como, en otros países, se impuso el criterio liberal, en España terminó por imponerse –en 1939- el criterio católico. No otra cosa hizo Franco. Aparte disensiones menores –por más que importantes-, en sus líneas maestras, el comportamiento de la dictadura católica franquista –en lo que se refiere a su relación con *la Iglesia*- no fue más que la aplicación de lo que el papa –entonces Pío XII- deseaba que se hiciera en todo el mundo católico. Guste o no guste.

De ahí la perplejidad de Franco cuando, a partir de 1965, no sólo se encontró con la oposición de una parte importante del clero católico, sino con que esa oposición consistía en reclamar la libertad política y religiosa, también para los disidentes del catolicismo. Esa nueva actitud tenía que ver con otro rasgo del catolicismo español, que era su especial fidelidad a la Santa Sede y, por lo tanto, al Magisterio. Mientras se les dijo que habían de apoyar una concepción católica del estado como sociedad perfecta supeditada indirectamente a la Iglesia, esto es lo que defendieron los obispos españoles. Cuando se les habló de procurar la libertad religiosa y, por tanto, la desvinculación entre estado e Iglesia, fue esto lo que procuraron imponer al estado.

Bien entendido que esta propuesta, en no pocos casos, fue asimismo moralizante –de legalismo moral propiamente dicho-, en el sentido de que era reductiva, sólo que en la dirección contraria a lo que consideraba (y era) conservador. En la tradición política escolástica de la que hemos hablado, la justicia –un valor moral- debida a Dios se ponía por encima –sólo que se ponía por encima precisamente como deber, o sea como obediencia a una ley- y, en la réplica progresista, se puso por encima la justicia debida al prójimo (que se consideraba era también de ley). Pero seguía siendo una reducción del catolicismo a moral en la medida en que era eso lo que se consideraba prioritario, y no –pongamos por caso- la Santísima Trinidad.

Que no se trataba en todos los casos de una defensa de la justicia que se seguía de la la caridad, sino de la ley moral, lo prueba la frecuencia con que se exigía lo justo sin caridad alguna (se entiende que con todos). Muchos activistas de los *apostolados obreros* de Acción Católica fueron derivando

hacía el ejercicio de un puro sindicalismo de clase que se fundaba, de hecho, en el odio de clase. No parecería advertirse que el odio no era un instrumento neutro, sino que tenía (y tiene) carácter moral.

Y al menos es curioso observar que, cuando muchos de esos sindicalistas acabaron por abandonar los apostolados obreros y se sumergieron en los sindicatos de clase, desarrollaron un léxico que, en el fondo, se correspondía fielmente con aquella reducción conceptual de la *k^eništâ* a *la Iglesia*. Bastaba sustituir el sustantivo que hacía al caso -al decir cosas como *el Gobierno ha decidido...*, *el partido tal asegura...*, *la socialdemocracia afirma...*- por la expresión *la Iglesia* para comprobar que la frase seguía siendo coherente e igualmente significativa. Igual que hasta entonces y después con *la Iglesia*, esas otras cuasi personas físicas descubrían todo un molde mental -un verdadero hábito- que llevaba (a mi juicio) a desenfocar la realidad y, en definitiva, a eludir -sin quererlo- la responsabilidad personal. En unos y en otros. En el fondo, ésa fue una de las razones principales que indujeron al que suscribe a tirar por la calle de en medio y volver a la *k^eništâ*.

La reducción del catolicismo a moral y la resistencia de raíz tridentina: el cristianismo como historia

Al decir que todo eso implicaba una o diversas formas de reducir el cristianismo a moral, se me podría replicar que antes he dicho precisamente lo contrario: que, en España, se desligaba excesivamente creencia y moral. Pero debe advertirse que aquí no hablo propiamente de lo contrario -de que se vinculaba excesivamente moral y creencia-, sino creencia y *ley* moral, o moral como código de buena conducta y, además, de origen divino.

Por otro lado, hay que decir que, en esto como en tantas otras cosas, se percibían las dos actitudes (el catolicismo español, como el de cualquier otro país, era plural, según veremos luego): ese desligamiento se producía en unos -o en unos comportamientos- y aquella reducción -la del catolicismo a ley moral- cundía en otros.

Sería demasiado fácil decir que aquella actitud -la del desligamiento entre fe y moral- era la del catolicismo *popular* y la otra la del catolicismo culto. Los límites entre lo *popular* y lo culto nunca son nítidos y, aunque es una distinción pertinente a la hora de valorar hechos históricos, requiere todo género de cautelas (entre otras cosas, porque lo *popular* no se opone a lo culto, sino a lo impopular, y lo culto, a lo inculto). Dicho esto, sí es cierto que la segunda actitud -la de reducir el catolicismo a moral- cundía entre los católicos más cultos y la primera de las dos actitudes tenía más que ver con la religión que solía llamarse popular.

No es extraño que fuera así, por la sencilla razón de que el segundo de esos dos idearios había penetrado en España bastante después que el primero. En puridad, las dos maneras de entender lo religioso eran originariamente cultas: ya se ha dicho que la primera tenía que ver con la respuesta de la sociedad española a la evangelización tridentina, en los siglos XVI y XVII principalmente, y la segunda con el giro antiprottestante de finales del siglo XVI y la penetración –por influencia precisamente protestante, paradójicamente- del puritanismo desde el siglo XVII y en el XVIII. En verdad, en Trento se habían regulado aspectos principales –como el matrimonio- que tenían mucho que ver con la moral. Pero no fue un concilio moralizante. Sobre todo en su aplicación, los obispos católicos cuidaron de presentar la religión católica como lo que efectivamente es: una historia realmente sucedida hacía varios siglos que se hace actual en cada momento en que se consagra un trozo de pan o una hostia. De hecho, la catequesis post tridentina apuntó a esto: por medio de misiones populares y, de forma especial, por medio de la representación gráfica que eran y son las *procesiones*, se ponía a los fieles en la situación de conocer aquella historia; no había moral explícita y, cuando la había, se apoyaba en la historia de la Pasión y muerte del Señor. Otra cosa es que, ante la representación de esa historia, sacara cada cual las consecuencias morales que hubiera menester. Pero como consecuencias. Aquel catolicismo no era originaria ni prioritariamente un sistema moral, ni – en ningún caso- ideológico, ni siquiera teológico: era una historia, en la que se fundaban, eso sí, sistemas teológicos y morales.

Pues bien, hay que decir que una de las características del catolicismo español del siglo XX era la pervivencia de esa catequesis inspirada en Trento. En todo el mundo católico, salvo el hispano (más algunos rincones del Mediodía de Italia), con la Revolución liberal y las desamortizaciones de bienes de la Iglesia habían desaparecido las cofradías, que eran el instrumento con que se sostenía y organizaba lo principal de la catequesis de que hablo. No es que fueran suprimidas expresamente o prohibidas; sencillamente, la desamortización afectó también a los bienes con que se sostenían y, con la venta y cierre al culto de las iglesias de las comunidades religiosas, donde tenían su sede muchas de aquellas cofradías, perdieron además el soporte físico y espacial que requerían para existir y desarrollar sus actividades. En España, sin embargo, levantaron cabeza enseguida –ya en los años cuarenta del siglo XIX- y, en el XX y el XXI, llegarían a constituir una peculiaridad del catolicismo que se vivía en el mundo hispano, en algunos rincones de Italia y muy poco más.

En cuanto a las misiones populares, no eran privativas de España ni del mundo hispano, pero tuvieron aquí una fuerza inusitada. Sobrevivieron con

gran fuerza hasta mediar los años sesenta del Novecientos, en que se impuso el giro copernicano que conllevó la difusión del entonces llamado “progresismo cristiano”.

Los más de los progresistas, en efecto, no sólo se opusieron al catolicismo conservador, sino también al “popular”. En los años sesenta del siglo XX, tanto unos como otros –“conservadores” y “progresistas”- hablaban con cierto desdén de *la fe del carbonero* como característica del catolicismo de la mayoría de los católicos españoles. Los españoles no tenían doctrina. No sabían teología.

Era cierto. Lo malo, sin embargo, no está en que fuese cierto, sino en que lo era más allá de lo deseable. La mayoría de los españoles y de las españolas del siglo XX, hasta los años sesenta, creía que eran hijos de Dios –un Dios trinitario- y que la vida en este mundo los hacía *viatores* entre la creación y el paraíso. Digo hasta los años sesenta porque, precisamente entonces –al socaire del desarrollo de la estadística, que era un género nuevo en España-, se empezaron a hacer encuestas, y los presbíteros pudieron comprobar con asombro que un número importante de españoles suponía que había tres dioses o no creía en dogmas cristianos fundamentales; carencias, sin embargo, que, sólo tardíamente, tuvieron que ver con un proceso de descristianización propiamente dicho –una descristianización traducida en duda de fe, pero de una fe conocida-; al principio, no fue difícil comprobar que se trataba sobre todo de pura ignorancia y de falta de formación doctrinal.

El abandono de la historia

Desde Trento, los obispos españoles y los gobernantes de la monarquía hispánica se habían esforzado en articular un sistema de catequesis parroquial que fuera verdaderamente eficaz. Y lo fue. Pero, en el siglo XIX, la catequesis pasó por el mismo tamiz por el que había comenzado a hacerse pasar en Francia y en Italia: aunque en menor medida que en estos dos países, llegó a verse en los catecismos la doctrina iuspublicista de las relaciones entre Iglesia y estado que se había ido abriendo camino desde siglos atrás pero que había terminado de definirse en contraste con la Revolución liberal y el nuevo orden que resultó de ella. Según esa doctrina, *la Iglesia y el Estado* eran sendas sociedades perfectas que tenían que convivir en la difícil circunstancia de que su respectiva potestad era suprema siendo así que sus súbditos eran, en gran medida, los mismos. Para los defensores de *la Iglesia*, la solución estaba en que *el Estado* se supeditara a *la Iglesia* indirectamente, o sea en los asuntos espirituales, y, para los que se preocupaban por la supremacía del estado, la solución era la inversa.

Así que, cuando llegaron los peores momentos, los primeros pasaron la catequesis por el tamiz de la política y vertieron criterios de condenas del liberalismo, primero, y del liberalismo y del socialismo después.

Y no paró aquí la cosa, sino que –siempre tras el ejemplo de París y de Roma- no pocos obispos llegaron a reconducir a lo mismo –a pura propuesta política- realidades tan aparentemente ajenas como la devoción al corazón de Jesús, siendo así que ya era reductivo que quedara sencillamente en devoción y no se advirtiera que el asunto iba más allá (posiblemente, a un retorno al cristianismo originario que nunca estuvo en boga, ni siquiera entre los primeros cristianos). La propuesta de un *cristo rey* tiene mucho que ver –en rigor, todo- con la reducción política de que hablamos.

Pero es que los otros replicaron marginando la catequesis, denunciando lo inane de la fe del carbonero y del catolicismo popular –amaestrado por la burguesía capitalista- y terminaron de reducir con ello el catolicismo a moral política, cuya razón de ser era la necesidad de una acción –política- que podríamos llamar, no estrictamente progresista, sino “contraconservadora”.

Les aseguro que, desde la orilla del camino de la *k^eništâ*, las cosas se veían así (y, consiguientemente, uno podía preguntarse qué quedaba de aquella *k^eništâ* originaria).

Hoy no lo dudo: quedaba justamente lo que quedaba de la historia –viva, actual en cada instante- del Cristo Jesús. Sólo que –dejando a un lado la retórica- era una historia que dependía de tal forma de una cultura (en realidad, formaba parte hasta tal punto de la cultura de aquellas gentes) y, por lo tanto, de unos hábitos adquiridos, que estaba inerme ante la posibilidad de que surgieran hábitos contrarios o, sencillamente, distintos.

Entiéndaseme: lo religioso, como todo quehacer que se reitera, genera hábitos; hábitos de esos que, cuando se comparten, hemos dado en llamar *cultura*. Pues bien, en la medida en que lo religioso se hace algo habitual en una comunidad y en cada una de las personas que la forman, puede afirmarse que está *inerme*, en efecto, ante la posibilidad de un cambio de hábitos, si no hay una reactualización suficientemente frecuente de la religación con Dios en que consiste, al cabo, lo que, justo por eso (quizá), se denomina *religioso*.

Pero el desarme religioso de una cultura todavía es más fácil cuando lo que se da es todo un cambio de vida, o sea en la manera de vivir de toda la comunidad, por lo menos como conjunto (aunque haya gentes que, formando parte de ella, no lleguen a cambiar de esa manera). Cambiar el modo de vivir consiste justamente, por definición, en cambiar una parte suficiente de los hábitos que lo configuran de suerte que se pueda hablar de una articulación de la vida distinta de la que era. Téngase en cuenta que lo religioso no se aísla de

lo demás; muchos de los hábitos que conforman una cultura están entreverados de tal forma que no pueden subsistir si no subsisten aquellos en los que se sostienen (y a los que, con frecuencia, sostienen ellos mismos).

Concretamente, ya se ha dicho que la vivencia de la historia que era el hecho cristiano para la mayoría de los españoles dependía de unas *representaciones* plásticas –las procesiones, quizá las principales solamente– que eran por otro lado –atención a esto– algunas de las pocas *representaciones* capaces de suscitar el asombro de la novedad en la vida de aquellas gentes; gentes en cuya vida, precisamente, había pocas novedades.

Eso también es importante: era una vida en la que apenas ocurrían cosas nuevas; hasta el dolor era habitual; formaba parte, por lo tanto, de la cultura (claro es que un dolor concreto en unas circunstancias precisas).

Lo cual quiere decir que, si se reducía perceptiblemente el dolor –por lo que fuere y en las más diversas maneras– podían venirse abajo muchas otras capacidades habituales que, de manera consciente o inconsciente, estaban preparadas para dar las respuestas adecuadas en el momento en que hiciera falta.

Al cabo, fue precisamente eso lo que ocurrió en España, sobre todo a partir de los años sesenta. Civilización de la imagen, consumismo, estado del bienestar y *aggiornamento* de la Iglesia católica coincidieron de forma inesperada, en una coincidencia que, en pocos años, generó una forma de vida distinta, por más que, como es lógico, el cambio encarnara en cada persona en distinta medida y de forma diversa.

La forma de ser cristiano como quien cree en una historia, antes que cualquier otra cosa, convertida en cultura, no sólo consistía en representaciones plásticas –es obvio–, sino que había generado un léxico y unas construcciones narrativas y lógicas (que iban desde la manera de responder al deseo sexual hasta decir, de quien hacía el mal con reiteración, *que era peor que Judas* o, por lo mismo, *ciscarse en Judas* cuando viniera al caso, y no precisamente con el verbo que he escrito); léxico y narración que era estructurante como lo es todo lenguaje.

Pero a eso hay que replicar que la tecnología de la comunicación –al tiempo en que multiplicaba las *imágenes* (y no precisamente religiosas)– conllevó una transformación del léxico que fue también estructurante.

Ese fue uno de los elementos más fuertes –en mi hipótesis– de que lo que se había anunciado en la segunda mitad del siglo XIX –la muerte de Dios– provocara uno de los más asombrosos y drásticos cambios de “paradigma” – en el sentido propio (kuhniano) de este término, el de cambio real y no mera

propuesta de cambio- que se recuerdan en la historia: el que tuvo como eje y epicentro la rebeldía universitaria de 1968 /(y su extensión sólo relativamente tardía al mundo iberoamericano, desde Méjico a la Argentina).

Del 68 católico (español) al agnosticismo litúrgico

Con todo, la crisis en que entró la *k^eništâ* en el propio año 1968 tuvo en España un menor poder secularizador o, para ser más exactos, lo tuvo aquí a remolque de lo que sucedía en el resto del mundo católico. Ya hemos dicho que el desarrollo teológico español quedó paralizado antes de que mediara el siglo XVII. Ciertamente, en el XVII y el XVIII, la teología católica fue débil por doquier, no sólo en España. Pero la recuperación del siglo XIX ya no tuvo lugar en esta tierra. Hubo figuras señeras: Balmes, Zeferino González, Amor Ruibal ya a comienzos del siglo XX... y pare usted de contar. Pese a innovaciones como la que se ha indicado de la espiritualidad (que no la teología) de las realidades temporales, incluso éstas fueron teorizadas – convertidas en verdadera teología- fuera de España, en Francia y Alemania principalmente.

Fue la teología francesa y alemana –en líneas generales- la que, en el Concilio Vaticano II, desplazó a la escolástica. Y fue otra teología alemana y francesa –principalmente- la que, de inmediato, hizo suya la consigna de *dépasser le Concile* y dio forma a la crisis a que me he referido. Que dio el impulso principal a la secularización.

La secularización posconciliar española fue mero –aunque importantísimo- reflejo de lo que sucedió en el centro de Europa. Incluso cuando algunos teólogos españoles tomaron la iniciativa –concretamente al proponer la teología de la liberación para Iberoamérica desde 1971-, lo hicieron a partir de la teología alemana y, secundariamente, francesa.

En consecuencia, la secularización posconciliar –siendo muy grave- fue más leve en España que en el centro de Europa. Pero fue una secularización ante la que la mayoría del clero católico español careció de respuesta. No tenía la necesaria formación ni el hábito de argüir (en ese orden de cosas). O se mantuvo en la vieja escolástica –sin acabar de darse cuenta de que había sido arrumbada por el propio magisterio conciliar- o asumió las orientaciones del pensamiento centroeuropeo, no siempre consecuentes con la *k^eništâ*.

En España, la principal respuesta a la secularización de que hablo la dieron los laicos. Fue entre ellos donde se gestaron las réplicas más fuertes a la crisis que cundió entre los eclesiásticos. Con una particularidad. Y es ella que, por mor de todo lo dicho al principio sobre el arraigo de la fe y las peculiaridades

de la catequesis recibida, esa réplica laical no fue tradicionalista. En España, el lefebrismo prácticamente brillaba por su ausencia, a diferencia de lo que sucedía en otros países latinos, incluidos algunos hispánicos. La réplica de los laicos se hizo *a partir de* la asunción de los planteamientos conciliares: partiendo de la base, al menos tácita, de que era posible conciliar reforma y tradición.

Pero, a la larga, eso no iba a bastar. Los españoles terminarían por ser tan permeables a la secularización como otros pueblos, sólo que a ritmos y de maneras distintos. Y, además, otros rasgos de los que hemos hablado –como aquella tendencia a disociar fe y vida- condujeron a formas de secularización más graves que en los demás países, como revela el hecho de que alcanzara, junto a Italia –otro país católico-, la tasa más baja de natalidad en el mundo. De que en ello latía un hondo problema moral, no me cabe la menor duda.

Sólo se acercaría a ello, en gravedad, la imposición casi total de la cultura agnóstica en los *media*; imposición que tuvo que ver con aquel otro rasgo de que hablábamos, de la renuencia de los católicos españoles a declarar su fe, pero también con la singularidad del agnosticismo español que hace que – como tendencia dominante- cuando un español deja de creer no suele abrazar otra religión ni ingresa en ninguna otra iglesia, sino que sencillamente se aparta de la católica.

Para comprobar que es eso lo que ocurre, no hay que pensar sino en la debilidad de la –empeñada- penetración protestantes y en la de las sectas místicas en las postrimerías del siglo XX.

Más aún: entre ambos estadios –fe cristiana y agnosticismo- se desarrollaría –antes de que empezara el tercer milenio-, al par de la secularización y como parte de ella, un fenómeno peculiar que es la desacralización de los ritos cristianos. Hasta ahí llegaría el arraigo de las creencias, que, expresadas en ritos –en una liturgia, que había sido decisiva para incardinar la fe y hacer que se empapara la cultura-, había generado un conjunto de comportamientos sociales que resistía (y resiste) más que la propia fe. La mayoría de los españoles –creyentes y agnósticos- seguía en el año 2001 bautizando a sus hijos, la primera comunión era una celebración común a todos, las confirmaciones habían resurgido, el matrimonio sacramental continuaba dominando abrumadoramente sobre el civil, la muerte de la inmensa mayoría de los españoles –en fin- se acompañaba de funerales y de enterramiento católico. Y es cierto, sin embargo, que, entre los mismos que hacían eso, se percibía el avance de la secularización, al tiempo en que esos usos subsistían. Un ejemplo prístino lo daban las confirmaciones: era muy frecuente que jóvenes que seguían con suficiente asiduidad el

proceso de formación doctrinal, previa a la recepción del sacramento, lo recibían al cabo y... no volvían a aparecer por la iglesia.

Solía decirse que era que se traba de una mera forma *social* –la recepción de esos sacramentos-, sin que hubiera detrás de ella verdadera creencia. Me parece que, en rigor, esto es aventurar demasiado; no es posible saber lo que hay en el alma del *otro*, ni, por tanto, averiguar por qué obra así o asá. Pero, aceptado que tuviera mucho de mero rito social, es justamente esto lo que llama la atención: la resistencia de los ritos católicos incluso entre los agnósticos, de manera que se desarrollara en ellos lo que podríamos llamar una liturgia católica desacralizada (aunque la verdad es que no resulta fácil expresarlo con un concepto satisfactorio, precisamente por la complejidad de sentimientos y actitudes que había detrás de cada uno de esos hechos).

Cuatro líneas espirituales

Voy ya a acabar. En lo que he manifestado hasta ahora, ha sido necesario introducir un cúmulo de matices que ha podido inducir a pensar que había contradicción entre algunas de las cosas que he dicho. Hora es, pues, de advertir lo que, por lo demás, es obvio: que, en España como en todo el mundo católico, convivían, durante el siglo XX, muy distintas familias y corrientes de espiritualidad. Claro es que un estudio pormenorizado de este hecho requeriría una erudición de la que debo huir en esta exposición, en aras de la brevedad y la claridad. Me limitaré a decir, por tanto, que se podían distinguir principalmente cuatro grandes formas de *conciencia religiosa*.

Una era el haz de supersticiones que existía aquí como en todas partes. A recordar, los restos de prácticas brujeriles que halló Julio Caro Baroja en la Montaña de Navarra en los años cuarenta del siglo XX. O el recurso habitual – y sin que hubiera necesidad social ni personal que lo explicase- a las relaciones prematrimoniales en el Occidente de Asturias y en Galicia, y no por teología moral ni por pastoral progresista, sino como hábito de siglos. En las áreas rurales de estas regiones, continuaba siendo frecuente que las parejas iniciaran la relación sexual y procrearan hijos sin casarse, para hacerlo después, sin que se dieran antes ni después circunstancias que explicaran satisfactoriamente el cambio que suponía esto. Unos hijos habían nacido antes de que los padres se casaran y otros nacerían después, sin que recibieran unos y otros, por eso, un trato distinto.

Esa actitud no constituía propiamente una espiritualidad, es cierto, pero sí un género de usos que suponían una actitud ante la religión e incluso unas creencias. En un primer momento, los antropólogos habían tendido a ver en ello residuos de cultos precristianos, o incluso heréticos (y hablaban, así, de

que había priscilianismo en Galicia en pleno siglo XX y que, concretamente, a quien se rendía culto en Santiago era a Prisciliano, el obispo abulense, y no al apóstol). En realidad, es difícil saber si eran restos de paganismo o deformaciones de un cristianismo mal alimentado. Lo que sí me parece cierto es que revelaban una evangelización deficiente y que, probablemente, eso procedía de muy antiguo y que, en ese sentido, podían considerarse creencias pretridentinas, si se aceptaba la tesis de que España había sido objeto de una cuidada aplicación de los mandatos del Concilio de Trento, hasta el punto de que fue entonces –siglos XVI-XVII- cuando se configuró la idiosincrasia religiosa española que duraría hasta el siglo XX según hemos visto.

Era ésta la segunda corriente espiritual cuya existencia se percibía. Los españoles, en efecto, habían sido objeto de una evangelización de ritmos muy distintos, según la accesibilidad de las zonas geográficas. Había comenzado en el propio siglo I (fuera Santiago o fuera Pablo quien la empezó) pero, en el siglo X, aún había espacios adonde el evangelio no había alcanzado, sobre todo en regiones de montaña y alejadas de las vías de comunicación. Y eso había facilitado la subsistencia de prácticas precristianas, ya que no de cultos estrictos. Pero, en los siglos XVI-XVII, casi todo el país había sido objeto de una sistemática y muy cuidada evangelización conforme a las directrices de Trento; evangelización que barrió la mayoría de aquellos restos precristianos y que configuró una cristiandad especialmente bien formada.

En el año 2001, por eso, muchos españoles seguían adoptando ante lo religioso y ante Dios las posturas que habían heredado de sus mayores, y éstos de sus ancestros. Tenían una vida de piedad más o menos intensa, según los casos, pero completamente ortodoxa. Se mantenían vivas muchas devociones perfiladas en aquellos siglos, pero había muy pocos que dudaban de que lo primero eran los sacramentos y, ante todo, la eucaristía como valor real y la confesión como práctica útil. Sólo en los años setenta, dio un salto atrás más que notable esta última práctica.

Lo que acabo de decir se encontraba, en ese año 2001, verdaderamente encarnado en el alma de muchos españoles, como parte de la cultura compartida y a manera de hábito de comportamiento que se adquiría en la niñez. Y eso al norte y al sur. Contra lo que algunos presuponían, las regiones que resistían mejor el embate de la crisis que se había desencadenado con el 68 eran las meridionales y las levantinas, que es por donde había entrado la fe cristiana en la península, y no aquellas que destacaban hasta entonces por una mayor práctica sacramental.

Y ya no se podía decir que ese espíritu fuera alimentado por la catequesis. Se trataba de una espiritualidad que había sido culta en el siglo XVI, pero que,

hacía ya siglos, se había convertido en realidad común (o, si se quiere, “popular”). Que era lo primero que lo distinguía de la tercera familia espiritual de la que quiero hablar, que es la familia de influencia puritana.

Al comenzar el tercer milenio, en efecto, seguía habiendo, ciertamente, amplios sectores de la gente común que, viviendo en esas creencias y en las prácticas a que acabo de referirme, lo hacían como si tuvieran conciencia de que eso no era un sistema moral y, de facto, se inclinaban frecuentemente a desvincular moral y religión. Pero eso no ocurría con las gentes influidas por el puritanismo que se había impuesto en los medios cultos a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

Según hemos visto, era esta otra una espiritualidad de influencia protestante, iniciada en el XVII, sobre todo con la penetración del jansenismo, y extendida, según acabo de decir, a lo largo del XVIII, para dominar plenamente la *k^eništâ* en el siglo siguiente. Pero no se puede afirmar, por ello, que fuera una espiritualidad precisamente protestante. Una cosa era su origen y otra su apoyo doctrinal, que estaba plenamente asimilado al catolicismo, en la versión que, peyorativamente, se había llamado “ultramontana” o “neocatólica” en el XIX, en toda la *k^eništâ*.

Por eso, se trataba de una visión en la que se podían hallar aspectos muy positivos: había ganado mucho en importancia el papado, hasta el punto de que puede afirmarse que había sido esa forma de entender el catolicismo la que llevó al fervor de adhesión al papa que no existía antes ni se impuso hasta que medió el Ochocientos y perduró durante todo el xx, de manera especial – si cabe- en los países hispanos, empezando por la propia España. Con esa espiritualidad, había ganado todo lo concerniente a la conciencia de la naturaleza jerárquica de la Iglesia, a lo que hemos visto eran tan reacios no pocos españoles.

Además era el ámbito en el que germinaba con más fuerza la espiritualidad del trabajo.

Como contrapartida, era un catolicismo demasiado precavido ante la posibilidad de la heterodoxia; demasiado, digo, porque eso llevaba a tener miedo a la libertad, en todas sus formas.

Por fin, el siglo XX había presenciado la irrupción del concepto eclesiológico de *pueblo de Dios*, y eso había generado una cuarta familia espiritual que formaban principalmente los llamados “movimientos”: un fenómeno propio de toda la Iglesia, que en algunos países, como España, tenía alguno de sus prototipos. Entre los españoles, eran los neocatecumenales la creación más importante; aunque había notables núcleos de otros fenómenos semejantes, autóctonos o no, como los focolares o

Comunión y Liberación. Se trataba de realidades lábiles, voluntariamente ajenas al corsé que podía imponer una definición canónica (y unas obligaciones de carácter también legal), de manera que se prestaban a que la gente se vinculara a ellos o se alejara con plena libertad, sin traumas, como algo natural, ajustado a la circunstancia de cada momento.

Todo esto y más convivía en España. Decir en qué medida lo uno y lo otro, es difícil. Los “movimientos” de los que acabo de hablar constituían, paradójicamente, lo que llamaríamos una minoría de multitudes. Eran pocos, en efecto, pero suficientes para que, en casi todas las ciudades de España y en no pocos pueblos, hubiera focos importantes, claro es que en distinta medida y de manera que, aun siendo minoritarios, tenían vocación claramente multitudinaria. Porque, lo que es más importante, constituían el principal fermento en la masa.

El catolicismo puritano era mucho menos vivaz, pero estaba mucho más extendido, al acabar el siglo XX, entre las gentes cultas. En algunas regiones especialmente influidas por los eclesiásticos, configuraba una postura también popular, que había llegado a las áreas rurales (así en las Vascongadas o Navarra). Puede decirse que era el talante propio de las gentes conservadoras; aunque –una nueva paradoja- de él había derivado, según vimos, el progresismo de los años sesenta y, por lo mismo sin embargo, había resistido mejor el embate del *nihilismo festivo* del que había hablado Del Noce en la Italia de los años ochenta.

El catolicismo tridentino, por su parte, casi había quedado circunscrito al mundo de la religiosidad popular; pero alentaba de forma especialmente clara en las gentes del sur, empezando por Andalucía la Baja.

De las posibles reminiscencias de otras maneras de creer, ya hemos hablado y no puedo decir nada más.