

Revista de Occidente

El desencuentro entre Iglesia y cultura en la España contemporánea

JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO: *Iglesia y cultura en la España del siglo XX*. Actas, Madrid, 2012, 490 pp.

El viejo *Diccionario de Autoridades* contiene, con el aval de textos de Fernández de Oviedo y de Quevedo, dos acepciones de «formidable». Una, la de «infundir miedo»; otra, la de «grande en su línea», que ha dado lugar a la de «impresionante por su fuerza o grandeza» e, incluso,

«magnífico», hoy en uso. La obra aquí reseñada es formidable en ambos sentidos. El estilo hiperculterano del autor espantará a más de un lector no avezado y a todos asombrará la erudición ingente que se despliega en 197 páginas de apretadas notas sobre un total de 490 del texto, donde el autor, especialista acreditado en historia moderna de la Iglesia española, ha volcado el resultado de toda una vida de paciente estudio. Quien llegue a superar asombro y espanto encontrará una obra de gran riqueza informativa, útil instrumento para penetrar en uno de los temas clave de nuestra historia contemporánea: el desencuentro, aún no superado, entre Iglesia católica española y modernidad.

El autor plantea el tema con absoluta crudeza en la primera frase del capítulo introductorio: «La cultura se resistió siempre a la Iglesia en la España contemporánea». Y aborda su exposición a través de un sinfín de datos de la más varia lección en los cinco capítulos siguientes que integran el libro. Pero antes de sintetizarlos y juzgarlos permítaseme llamar la atención sobre la hondura y extrañeza del hecho. Porque hasta los albores del siglo XIX la Iglesia española, cualesquiera que fueran sus muchos defectos, no solo fue una Iglesia culta, sino un factor determinante de nuestra cultura y de cada una de sus más sublimes manifestaciones. Una cultura, la española, sin atender a la cual no puede escribirse la historia de la cultura universal. La famosa pregunta de Masson: ¿Qué debe Europa a España? No ha pasado de ser una famosa necedad y, pese al blindaje religioso-cultural del que el cierre de fronteras decretado por Felipe II es plástica expresión, el arte y la técnica, los textos filosóficos y políticos españoles de innegable inspiración clerical fueron lumbreras de Europa hasta fines del siglo XVIII. Más aún, la cultura clerical dieciochesca se abrió ampliamente a la Ilustración y, por ello, al fruto postrero de la España Ilustrada, las tan traídas y llevadas Cortes de Cádiz, cuya obra dio la vuelta al mundo, fueron, en gran medida, protagonizadas por clérigos. Y, sin embargo, no es menos evidente que ante la modernidad, a mi juicio de raíz política, que emerge con la Revolución francesa, la Iglesia española no es que se quede atrás, es que se queda al margen. De ahí lo que la pluma autorizada de González de Cardedal ha denominado «la menesterosidad cultural» de nuestro catolicismo. En ello abunda la obra reseñada.

«Ante el desafío de la modernidad: una respuesta alicorta», se titula en capítulo I, donde el autor traza, a grandes brochazos de distinto grosor, un mural, sugestivo –por lo que la riqueza de datos revela– y desolador –por lo revelado– donde se retratan los supuestos hitos de la cultura eclesial en paralelo a lo que se ha denominado, con razón, la educación de la España moderna. Sin embargo, el autor señala ciertamente una asimetría en el desencuentro. Mientras el retraso católico en general y eclesial en particular es, pese a las brillantes excepciones que confirman la regla, evidente en el campo intelectual, no ocurre lo mismo en tareas más prácticas, desde el periodismo al asociacionismo. Es la teoría la que falla. Falla sin duda por el lado católico, pero no debe olvidarse que fue el modesto Krause el fundamento intelectual de la moderna España laica. ¡Por una vez nuestros vicios nacionales no fueron emipléticos sino catalépticos!

El capítulo II pasa página sobre el siglo XIX y, haciendo honor al título de la obra, aborda dos cuestiones centradas en la pasada centuria: la contribución cultural de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP) –las empresas de Ángel Herrera– y el Opus Dei –la fundación de Josemaría Escrivá. Dos instituciones de raíz cultural menendezpelayista y estratégicamente dirigidas a la formación de minorías. La primera orientó sus huestes hacia el periodismo y, desde este, a la política. La segunda a la universidad y, también a través de ella, hacia el poder. Las dos con indudable éxito en tales objetivos, pero que, a juicio del autor, no consiguieron salvar el hiato existente desde muchos años atrás entre la cultura católica y la modernidad. Algo que, como señala el capítulo III, se prolonga en la larga etapa franquista pese al monopolio católico de las instituciones culturales y los medios de comunicación y el protagonismo preponderante de ambas instituciones, la ACNP y el Opus. No deja de ser significativo que la cultura moderna y modernizante y su engarce con la cultura religiosa se refugiase en una institución formalmente vinculada al Estado autoritario, el Instituto de Estudios Políticos y se protagonizase por hombres como Pedro Laín, ajeno a los dos movimientos atrás señalados.

Los capítulos IV y V no son más optimistas. El primero dedicado a los años 1950-1965 pone de manifiesto las contradicciones entre lo que pudiera denominarse aperturistas e integristas y presta atención, a mi juicio excesiva, dada su real trascendencia más allá de sus asistentes, a las

Conversaciones Católicas de Gredos. El segundo describe la frustración de las iniciales esperanzas suscitadas por el Vaticano II.

Como consecuencia de todo ello, la tesis final, concretada en un breve epílogo, apoyada en una erudición, en ocasiones excesiva, y avalada por la experiencia práctica de cualquier observador imparcial, es la del desencuentro entre Iglesia española y Cultura. La primera, pese a intentos muy singulares, no aceptó los planteamientos de la segunda y esta se desarrolló al margen de aquella o, lo que es más exacto, dejando aquella al margen, sin que faltase en ambos lados, el autor no da ejemplos, pero está en la mente y al alcance todos, el cerrilismo propio de nuestra tierra. Si es muy cierto el diagnóstico orteguiano según el cual el catolicismo español paga deudas que le corresponden más por español que por católico (OCC, IV, p. 126), otro tanto puede afirmarse del viejo –¿Solo del viejo?– laicismo español.

Ahora bien ¿cuál es la causa que explica el bloqueo tan pormenorizadamente descrito? Cuenca pretende hacer historia intelectual de la cultura y no faltan muy ilustres predecesores en semejante empeño y por eso pone el acento en relaciones interlocutorias entre los protagonistas, prescindiendo, tal vez en exceso, del contexto y los condicionamientos sociales. Estos últimos son muy importantes y es lástima que el autor no les preste más atención porque, cuando lo hace, revela una singular agudeza analítica. Así al vincular el declive cultural de la Iglesia decimonónica a la desamortización y disolución de los regulares, dejando el protagonismo cultural eclesiástico en manos de unos clérigos seculares de baja extracción, cuya promoción social y cultural yuguló económicamente la propia desamortización, sin perjuicio de que, a partir del concordato de 1851, los seminarios diocesanos, más que las ordenes religiosas, fueran un instrumento capital en la promoción cultural, social y económica de los hijos listos del campesinado.

Otro tanto puede decirse de los párrafos en que magistralmente se describe el urbanismo reactivo del futuro San Josemaría frente a un medio rural cuyo señorío añoraba y del que solo quedaban zafios compañeros de seminario. El lector no podrá dejar de asociar la escena con el *Bearn* de Villalonga, pero mejor haría en recordarla a la hora de interpretar el desarrollismo tecnocrático fundamentalmente urbanita de

los años sesenta del pasado siglo, dirigido por el sin duda muy meritorio López Rodó.

Más aún, esa historia meramente interlocutoria de la cultura se enriquecería teniendo en cuenta el contexto intelectual en la que se desarrolla el desencuentro español en cuestión. Así una de las causas más evidentes de la frustración eclesiástica de una serie de clérigos que en los años veinte y treinta del siglo pasado tenían plaza sentada y generalmente aceptada de grandes intelectuales como Juan Zaragüeta y Miguel Asín, fue la crisis modernista que agitó a la entera catolicidad y que el autor, junto con otros historiadores españoles, a mi juicio, subvalora. El modernismo efectivamente no arraigó en España, pero porque fue exorcizado nada más nacer. La Encíclica *Pascendi*, decía un ilustre historiador, Sala Balust y confirmaba un teólogo no menos ilustre, Gesteira, ha costado a la Iglesia, cuarenta años de desarrollo intelectual. Medio siglo más tarde el fenómeno se reprodujo con ocasión de la *Nouvelle Theologie* que en España fue objeto de los consabidos denuestos no solo por parte de la jerarquía eclesiástica, sino desde las cátedras de filosofía de la Universidad estatal.

Lógicamente los efectos de tales reacciones fueron aún más graves en una España, que al separar la teología de la Universidad entre 1807 y 1868, careció de instituciones como las Universidades alemanas, o el College de France o l'Ecole Pratique des Hauts Etudes parisino, donde teología y ciencias, pensamiento religioso y sensibilidad secular pudiesen confrontarse, conocerse e influirse. Por ello, en un texto de 1926, antes citado, Ortega, un laico de muy honda preocupación religiosa, lamentaba que, frente a la más granada experiencia europea, no hubiera comunicación entre la teología y los saberes seculares. El resto de la sensibilidad cultural de uno y otro lado siguió la misma senda.

No todo puede reducirse a la crisis modernista, puesto que la incomunicación venía de más atrás y ha continuado muchos años después; pero las actitudes que en dicha crisis se hicieron tan evidentes, incluso más allá de nuestras fronteras, arrojan luz sobre la cuestión que nos ocupa. En la historia de la cultura católica durante los dos últimos siglos, Roma no ha sido un faro sino más bien un freno –desde Gregorio XVI a Pío XII– y los impulsos de progreso y apertura han venido desde la periferia. Así Newman en Inglaterra, Blondel y su estirpe en Francia o la renovación

de la dogmática y la exégesis en Alemania a partir de la Escuela de Tubinga, siempre vistos con desconfianza y siempre teñidos de una cierta leal disidencia. Pero la Iglesia española fue el paradigma de la disciplina y del martillo que en Trento se convirtió en mero yunque. Si en Roma se dialogaba poco y el pontificado de San Pío X es un paradigma de silencio, en España se fue siempre más papista que el Papa, en dogma tanto o más que en política, hasta el extremo de tener Pío XI que corregir los ardores de Don Alfonso XIII en enfadoso cruce de discursos durante la visita del Monarca a Roma. Como el autor centra excesivamente su examen en la producción literaria y filoacadémica episcopal, el balance resultante no puede resultar más descorazonador.

Y después, cuando el diálogo se ha hecho más fluido, se ha desinstitucionalizado. Son numerosos los teólogos intelectualmente apreciados por los no creyentes, muchos los intelectuales, confesadamente católicos, que no consideran preciso teñir de catolicismo su aportación a la política teórica y práctica, al arte o la bioquímica y, salvo especímenes en vía de extinción por imperativo vital, muchos intelectuales no creyentes que no consideran preciso negar el principio y fundamento religioso u oponerle otro a la hora de hacer literatura o precisión. No hay ya una cultura católica y otra, moderna, que no lo es. Hay una cultura –¡si es que la hay!– a la que católicos y no católicos hacen sus aportaciones. Se trata de la autonomía de las realidades terrenas, proclamada por el Vaticano II, tomada en serio. Lo que un personaje singular sobre el que es fácil –y de mal gusto– ironizar, pero con cuya tarea editorial tiene contraída una impagable deuda la cultura religiosa española, Jesús Aguirre, denominaba el a-teísmo de la realidad (con «a» privativa, no antitética).

El mérito de una obra, su trascendencia, radica no solo en lo que hace saber –los datos que aporta y la interpretación que les da–, sino en lo que da que pensar y el libro de Cuenca da que pensar aún más de lo mucho que hace saber. Por ello su aportación a la historia cultural y religiosa sería aún mayor si a este libro siguiese otro más breve, casi ayuno de notas y de referencias marginales, en el que se destacasen las tesis que vertebran sus cinco densos capítulos. Paraphraseando al romance, «para no perder a Don Beltrán, es preciso despejar la polvareda». —*MIGUEL HERRERO DE MIÑÓN.*