

MEMORIA Y CIVILIZACIÓN

ANUARIO DE HISTORIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA. ESPAÑA / FUNDADA EN 1998
2012 / VOLUMEN 15 / ISSN: 1139-0107

DIRECTOR / EDITOR

Francisco Javier Caspistegui
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

Pía d'Ors
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

CONSEJO DE REDACCIÓN / EDITORIAL BOARD

Martin Aurell
UNIVERSIDAD DE POITIERS (FRANCIA)

Alfredo Floristán Imízcoz
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ (ESPAÑA)

Raquel García Arancón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Álvaro Ferrary
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Agustín González Enciso
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago de Pablo
UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO
(ESPAÑA)

Juan Francisco Rodríguez Neila
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA (ESPAÑA)

Jesús M. Usunáriz
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Mercedes Vázquez de Prada
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

CONSEJO ASESOR Y CIENTÍFICO EDITORIAL ADVISORY BOARD

Joseba Agirreazkuenaga
UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO
(ESPAÑA)

José Andrés Gallego
CSIC, MADRID (ESPAÑA)

Peter Burke
EMMANUEL COLLEGE, CAMBRIDGE
UNIVERSITY (GRAN BRETAÑA)

Demetrio Castro
UNIVERSIDAD PÚBLICA DE NAVARRA
(ESPAÑA)

Ángel J. Martín Duque
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Ignacio Olábarri
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Javier Paredes
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ (ESPAÑA)

Fernando del Rey Reguillo
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
(ESPAÑA)

Valentín Vázquez de Prada
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Mercedes Vilanova
UNIVERSIDAD DE BARCELONA
(ESPAÑA)

Redacción y Administración

Memoria y Civilización
Anuario de Historia
Departamento de Historia
Edificio Bibliotecas
Universidad de Navarra
31009 Pamplona, Navarra (España)
T 948425600 Ext. 2385 6 2920
F 948425637
fjcaspis@unav.es
www.unav.es/historia

Suscripciones

Pia d'Ors
piadors@unav.es

Edita

Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Carretera del Sadar, s/n
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T 948 425600

Precios

Unión Europea
1 año / 18 €
Vía aérea 25 \$
Otros países
1 año / 18,5 €
Vía aérea 30 \$

Diseño y Maquetación

Ken

Imprime

GraphyCems

D.L.: NA 858/1998

Periodicidad

Anual

Tirada

300

Tamaño

170 X 240 mm

Memoria y Civilización es un anuario de historia que desea fomentar el debate científico, que está abierto a las nuevas líneas de investigación, con el objetivo de convertirse en un foro de reflexión teórica, que sirva para el dialogo con otras disciplinas. Un anuario que pretende dar respuesta a las diferentes cuestiones que preocupan al hombre de hoy, contribuyendo a enriquecer su conciencia histórica.

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de la Redacción. El Consejo de Redacción no comparte necesariamente las opiniones expresadas por los autores. El Anuario acoge colaboraciones en castellano, inglés y francés.

Para consultar índices de volúmenes anteriores, normas de edición y temas monográficos de los próximos números consulte la página web del Dpto. de Historia de la Universidad de Navarra

www.unav.es/historia

<http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/7811>

Los artículos publicados son incluidos en las bases de datos ISOC, Dialnet y EBSCO

MEMORIA Y CIVILIZACIÓN

ANUARIO DE HISTORIA
2012 / VOLUMEN 15 / ISSN: 1139-0107

ARTÍCULOS

Estudios en homenaje al profesor Ignacio Olábarri Gortázar, Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Navarra, con motivo de su jubilación

1. Estudios de historia Vasco-Navarra

Alfredo Floristán Imízcoz

Memorias de la conquista de Navarra hacia 1612 y 1712.

La identidad navarra antes de la polémica de Amayur (1921-1931). 11-29

Jesús M. Usunáriz

Ceremonias, identidades territoriales, y conflictos políticos: la polémica entre el reino de Navarra y el señorío de Vizcaya sobre el besamanos de la Infanta María Teresa (1745)

31-50

Agustín González Enciso

La renovación del asiento de transporte de municiones y armas en 1793 y el protagonismo de una familia navarra.

51-69

Joseba Agirreazkuenaga

Trayectoria biográfica de Joaquín Marcos Satrustegui Bris (Donostia-San Sebastián 1817-1885), mediador en el convenio de Bergara, diplomático y contrario a la abolición foral de 1876.

71-89

Eduardo J. Alonso Olea

Las fundaciones Murrieta de Santurce siglos XIX y XX.

91-111

Ángel García-Sanz Marcotegui

La deriva ideológica de los Martínez de Ubago, una familia navarra de abolengo liberal.

113-131

José Luis de la Granja Sainz

Ángel o demonio: Sabino Arana como símbolo del nacionalismo vasco.

133-150

Aurora Villanueva Martínez

Los primeros pasos de la Ley del divorcio en Navarra.

Audiencia territorial de Pamplona: 1932.

151-166

Víctor Manuel Arbeloa El PSOE y la UGT tras las elecciones legislativas de 1933.	167-186
Pablo Larraz Andía Heridos, enfermedades, hospitales y enfermeras. La otra cara de la guerra.	187-210
M^a Luisa Garde Etayo ELA en 1947: De la esperanza a la represión.	211-227
María del Mar Larraza Micheltorena Alcaldes de Pamplona durante el franquismo: Un retrato de conjunto.	229-247
Mercedes Vázquez de Prada José María Valiente Soriano: Una semblanza política.	249-265
Santiago de Pablo Contreras ¡Grita Libertad! El nacionalismo vasco y la lucha por la independencia de las naciones africanas.	267-284
 2. Estudios de historia y teoría de la historiografía	
José Andrés-Gallego Lo positivo de la secularización en la historia.	287-300
Jaume Aurell Los lenguajes de la historia: entre el análisis y la narración.	301-317
Francisco Javier Caspistegui La “Vendée” en las culturas políticas de la España decimonónica.	319-336
Fernando del Rey Un precursor sui géneris. Ignacio Olábarri y la historia social en España.	337-353
Massimo Mastrogregori La universidad italiana, el fascismo y la posguerra.	354-368
Antonio Morales Moya ¿Qué hacer con don Marcelino?	369-375
Julio Montero Díaz y María Antonia Paz Por una historia en formato audiovisual. Reflexiones sobre una necesidad.	377-396
Octavio Ruiz Manjón Federico de Onís: Figura clave en la historia de las relaciones culturales entre España y los Estados Unidos.	397-413
Jörn Rüsen Historiología: Esquema de una teoría de la historiología.	415-447

Armando Segura Naya Las ciencias históricas en busca de objeto.	449-463
Fernando Sánchez Marcos Recopilaciones historiográficas y contexto político-cultural: revisitando la <i>Hispaniae Illustratae</i> , de Andreas Schott, 1603-1608.	465-474
Juan María Sánchez Prieto Reinhart Koselleck: La interdisciplinariedad de la Historia.	475-499
Josep Ignasi Saranyana Una historia de la «historia de la teología».	501-519
Valentín Vázquez de Prada Los procesos judiciales del antiguo reino de Navarra como fuente histórica.	521-536

LIBROS

RESEÑAS

Miguel Ángel Ladero Quesada, <i>Isabel I de Castilla. Siete ensayos sobre la reina, su entorno y sus empresas</i> , por Álvaro Fernández de Córdoba .	539-545
Henry F. Kamen, <i>El rey loco y otros misterios de la España imperial</i> , por Rocío García Bourrelier .	545-548
Jeffrey J. Langan, <i>The influence of the French Revolution on the lives and thought of John Adams, Thomas Jefferson, Edmund Burke, Mary Wollstonecraft, Immanuel Kant and Pius VI.</i> <i>The end of conservatism</i> , por Mercedes Vázquez de Prada .	548-550
Joseba Agirreazkuenaga, <i>The making of the Basque question.</i> <i>Experiencing self-government, 1793-1877</i> , por Francisco Javier Caspistegui .	551-556
Ferran Archilés Cardona, Manuel Martí Martínez, Marta García Carrión y Xavier Andreu Miralles, <i>Ser de Castelló.</i> <i>La identitat local en l'època contemporània (c. 1880-1936)</i> , por Francisco Javier Caspistegui .	556-561
Miguel Ángel Dionisio Vivas, <i>Isidro Gomá ante la dictadura y la República. Pensamiento político-religioso y acción pastoral</i> , por Santiago Martínez Sánchez .	561-564
José Luis González Gullón, <i>El clero en la Segunda República.</i> <i>Madrid 1931-1936</i> , por Santiago Martínez Sánchez .	565-568

<p>Éric Bussière y Enrique Moradiellos (eds.), <i>Memorias y lugares de memoria de Europa/Mémoires et lieux de mémoire en Europe/Memories and places of memory in Europe</i>, por Francisco Javier Caspistegui.</p>	568-575
<p>César Rina Simón, <i>La construcción de la memoria franquista en Cáceres. Héroes, espacio y tiempo para un nuevo estado (1936-1941)</i>, por Luis Vicente Clemente Quijada.</p>	576-579
<p>Miquel �ngel Marín Gelabert, <i>A través de la muralla. Jaume Vicens Vives y la modernización del discurso histórico</i>; y Jaume Vicens Vives, <i>Espaa contemporenea (1814-1953)</i>, ed. de Miquel �ngel Marín Gelabert, por Francisco Javier Caspistegui.</p>	579-583
<p>Manuel Maldonado Alemán (coord.), <i>Literatura e identidad cultural. Representaciones del pasado en la narrativa alemana a partir de 1945</i>, por �lvaro Ferrary.</p>	583-588
<p>�lisa Capdevilla y Jean-François Sirinelli, <i>Georges Pompidou et la culture</i>, por �lvaro Ferrary.</p>	589-596
<p>Juan Antonio Andrade Blanco, <i>El PCE y el PSOE en (la) transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político</i>, por César Rina Simón.</p>	596-599
LIBROS RECIBIDOS	601
<hr/>	
INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES	607
BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN	609
BOLETÍN DE INTERCAMBIO	611



**ESTUDIOS EN HOMENAJE
AL PROFESOR
IGNACIO OLÁBARRI
GORTÁZAR**

**CATEDRÁTICO DE HISTORIA
CONTEMPORÁNEA.
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
CON MOTIVO DE SU
JUBILACIÓN**

Lo positivo de la secularización en la historia

The positive aspects of secularization in history

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid

RECIBIDO: NOVIEMBRE DE 2012

ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2012

Resumen: Se recoge en este artículo una introducción a la historia del concepto de “secularización” y, en conexión con él, al de “mundo”. Se subraya el carácter histórico y por lo tanto “secular” de todo y, por ello, de todo ser humano. En este sentido, la secularización ha significado –en historia– el reconocimiento de la realidad. Otra cosa es que el concepto de “secularización” no hubiera nacido por esa vía, sino como resultado de la Reforma y, específicamente, de la laicización de las propiedades de la Iglesia asumida en Westfalia. En la segunda parte, el autor se pregunta si la secularización de Westfalia no puso en marcha un desarrollo científico que implicaba deísmo (y por ello, monoteísmo y –potencialmente– totalitarismo). En este sentido, la (realmente inexistente) “Revolución científica” del siglo XVII y el compromiso de muchos investigadores católicos en ella –frente al conocido tópico historiográfico (hoy abandonado por los expertos)– debiera ser considerado como una propuesta insuficiente y, a la postre, “secularista”.

Palabras clave: Secularización, historia, mundo, revolución científica, Westfalia, Iglesia.

Abstract: Introduction to the history of “secularization” concept and, in connection with, the concept of “world”. It is underlined the character historical and therefore “secular” of everything and, consequently, of every human being. In this sense, secularization has meant –in history– recognition of reality. Another thing is that the concept of “secularization” was not born that way, but as a result of Reform and, specifically, of the laicization of Church property accepted in Westphalia. In the second part, the author wonders if the secularization of Westphalia does not match a scientific development which implies deism (and thus, monotheism and –potentially– totalitarianism). In that sense, the (really non-existent) “Scientific Revolution” of the 17th century and the involvement of many Catholics researchers in it –against the known historiographical topic (today abandoned among experts)– would be considered as an insufficient and, finally, “secularist” proposal.

Keywords: Secularization, history, World, scientific revolution, Westphalia, Church.

Peli, esta intervención mía se inscribió en la sesión que dedicamos al papel de la religión en la cultura en un seminario universitario. En mi caso, había de preguntarme si, a pesar de eso o precisamente por eso, es positiva la secularización¹.

Son dos, por tanto, las preguntas que subyacen en lo que sigue. La más general (y temible, por atrevida y acaso lógica en exceso) es la del papel de la religión en la configuración de la comunidad –toda comunidad humana– y su cultura. La segunda concierne a la posible facies positiva de la secularización (de la cultura y todo lo demás).

Son, sin duda, conscientes de que lo que se ha denominado, en efecto, *secularización*, se ha llamado también *descristianización* y que hay quien ha disentido de ambos términos y ha propuesto la palabra *desacralización* para decir lo mismo². Pues bien, esa discordia –tan nominalista como es ciertamente– no deja de tener cierto sentido: hablar de *descristianización* como sinónimo de *secularización* equivaldría a descartar cualquier propuesta de *cristianismo secular*; cosa que –estoy seguro– no está ni estaba en la mente de los organizadores de esta jornada.

Pero, si estamos de acuerdo en eso, sería razonable preguntarse porqué se ha llamado *secularización* a lo que otros llaman *descristianización*. Y, cuando lo sepamos, podremos dar el segundo paso, que –de manera provisional– cabría suponer que ha de ser el de preguntarse si la *secularización* ha conllevado o no –y en qué medida y cómo– efectos de carácter precisamente descristianizadores y si, de haberlos llevado, hay que abandonar ese intento –la *secularización* de las relaciones humanas– o cabe algo mejor.

En el estado actual de las investigaciones que conozco –y a reserva, por tanto, de avanzar en la indagación de aquello a lo que voy a referirme (y les adelanto que, a mi entender, habrá que hacerlo) –, no hay más remedio que preguntarse si la palabra *secularización*, en el sentido fuerte actual, no es de ori-

¹ Vid., por ahora, José Manuel CASTRO CAVERO, “Las religiones del futuro: aproximación a la teoría social de la religión en la obra póstuma de Niklas Luhman”, *Almogaren*, xliii, 2008, pp. 39-54.

² Por el carácter de investigación básica que supone lo que propongo, he comenzado por la historia de las palabras. En este caso, me han servido especialmente, C.H. Rausbow y J.C. Hoekendijk, “Säkularismus”, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart...* ed. por GALLING et al., cit. infra, col. 1.288-1299; “Secularist. Secularism”, en J.G.R. FORLONG, *Faiths of man: A cyclopaedia of religions*, t. III, Londres, Bernard Quaritch, 1906, pp. 261-263.

gen protestante o, por lo menos, no se perfiló y adquirió la importancia que tiene como consecuencia de la Reforma protestante³.

En efecto, la palabra alemana *Sekularisierung* fue la que se empleó en el siglo XVI para referirse al proceso en virtud del cual los prelados cristianos que optaron por Lutero reivindicaron como propio de la comunidad que regían o de sí mismos todo el conjunto de derechos que defendían o usufructuaban hasta ese momento no a título de propietarios, sino de prelados. Recuérdese que la Reforma protestante repercutió inmediatamente en el Imperio y que el problema político que primeramente supuso –en un orden lógico, por más que la historia de los sucesos concretos obligue a salvedades – fue el de la relación de obediencia entre el Emperador y no pocos de los príncipes con jurisdicción propiamente civil se redujera precisamente a eso, a lo civil, sin mezcla alguna con la confesión religiosa. En el Imperio, había un sinfín de principados (en el sentido latino de la palabra, la de *dominio de un príncipe*, “princeps”) eclesiásticos independientes –salvo en lo que atañía a reconocer al emperador como *primum inter pares*– y, por tanto, aquellos –de esos príncipes– que abandonaron la Iglesia católica quedaron justamente como príncipes seculares, o sea *temporales* (o de lo *temporal*) en lo que concernía a su pertenencia al Imperio. Desapareció el vínculo eclesial que los unía hasta aquel momento. El principio *eius regio eius religio* lo certificaría legalmente.

* * *

Fíjense que no se trató de una secularización que conllevara la independencia religiosa tal como hoy la entendemos⁴. El hecho de que el proceso culminase con la imposición de ese principio (*cuius regio eius religio*) basta para hacer ver que, en la mayoría de los casos, esos príncipes que habían abandonado la mitra no renunciaron a la jurisdicción religiosa (o espiritual, si se prefiere). Lo que hicieron fue afirmar su propia soberanía también en ese orden y –esta vez– no sólo respecto al obispo de Roma, sino también en relación con el emperador, que seguía siendo católico.

³ Reinhold SEBOTT, “Säkularisierung, Säkularisation...”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, dir. por Walter KASPER, Friburgo, Herder, 2009, col. 1.467-1.473; Hartmut LEHMANN et al., “Säkularisation/Säkularisierung”, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart...*, cit. supra, ed. por BET, IV, 774-788; “Säkularisation”, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart...* ed. por GALLING et al., cit. supra, col. 1.280-1.288.

⁴ Sobre esto y lo que sigue, *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, dir. por Anton RAUSCHER, Munich, Ferdinand Schöningh, 1976.

Esto último deja ver que el equívoco de la palabra secularización predominaba en ambas partes. Según la doctrina cristiana inmediatamente anterior a la Reforma, los obispos vivían en el *siglo* (“saeculum”) igual que los laicos. El abandono del *mundo* (y, por tanto, del *siglo*⁵) era lo que intentaban lograr los religiosos y la razón de que la doctrina estuviese ya claramente definida radicaba en la propia importancia del contraste que ya se ha adivinado probablemente. Se había impuesto el criterio de que existía un *estado de perfección* (en el sentido, sobre todo, de *status*, incluso *estamento*, al menos situación *canónica* en la que queda situada funcionalmente una persona) y que ése era el *status* de los religiosos precisamente, no en cambio el del obispo que no perteneciese a una orden religiosa. Pero la condición de obispo se adquiría por algo superior al derecho canónico e incluso a los *consejos evangélicos* respaldados por el compromiso que implicaban los *votos*: el del obispo era nada menos que un *sacramento*.

Santo Tomás lo había resuelto por la vía de distinguir entre *ordo* y *status*. Pero lo que ahora importa es que, con la Reforma, se llamó *secularización* a lo que, en puridad, era una pura y simple *reducción al estado laical* (sólo que impuesta por voluntad de los mismos que optaban por ello). En el fondo, latía el error de considerar lo *temporal* como lo que aleja de Dios por más que haya sido creado por Dios y que obliga al que pretende ser un buen cristiano a arreglárselas de manera que sea la suya una vida que no dependa del tiempo y, en ese sentido, logre ser una vida *intemporal*.

No me parece aventurado afirmar que, en eso, latía una interpretación abusiva de lo que Jesucristo había dicho a sus discípulos más allegados —*que estaban en el mundo pero no eran del mundo*—; interpretación que había acabado por emplearse para justificar una forma de vida que, en realidad, tenía otro sentido: la *fuga mundi* de la que había hablado San Ambrosio en el siglo IV, expresada después y casi hasta nuestros días con las palabras *contemptus mundi*, abandono del mundo⁶.

⁵ Vid. Bernd SCHRÖDER, Joseph DAN, “Saeculum”, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. por Hans Dieter BET et al., 4ª ed. reelab., t. IV, Tübinga, Mohr Siebeck, 2004, col. 733-734; G. LANCKOWSKI, “Saeculum”, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, ed. por Kurt GALLING et al., 3ª ed. reelab., t. V, Tübinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, col. 1.279-1.280.

⁶ Sobre esto y lo que sigue, Édouard POUSSÉ, “Monde”, en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire fondé par M Viller...*, fasc. LXIV-LXV, París, Beauchesne, 1977, col. 1619-1646.

En el posible equívoco, latía el propio concepto de *mundo*, el olvido de que la dimensión espacial y temporal –y, en este sentido, *mundana*– de todo hombre y de toda mujer es constitutiva de su forma de ser persona y que, por tanto, la frase consignada en los evangelios –*estáis en el mundo pero no sois del mundo*– tiene un significado distinto.

Tiene que ver quizá con la dimensión simultáneamente escatológica e histórica en que se sitúa –de manera ciertamente real, existencial– el que se incorpora a la *kénista* (la *èkklesía*) de los que siguen al señor de la Historia. Empleo esas palabras en vez de la de *Iglesia* para evocar mejor el carácter de *junta* (y junta, además, “civil”) que se daba a esos términos en sus respectivos idiomas –el arameo y el griego respectivamente– cuando alguien pensó en la posibilidad de emplearlas para denominar lo que hoy se llama *Iglesia*.

Ahora bien, ese planteamiento obliga a hacerse una pregunta: si es que, en tal caso, la afirmación de los protestantes de que el suyo era un acto de *secularización* puede entenderse como la afirmación (acertada) del carácter temporal que siempre habían tenido aquellos príncipes –eclesiásticos hasta entonces–, y eso por el mero hecho de ser personas.

Que no era así –que no era eso lo que pensaban– lo pone de manifiesto el hecho de que denominaran justamente *secularización* al cambio de *status* derivado de la negación de la autoridad del obispo de Roma, en vez de conformarse con la expresión canónica de reducción al *estado laical*.

Lo que ahora habría que preguntarse, por tanto, es si tenían alguna razón o adujeron algún motivo del que pueda desprenderse que entendían la dependencia del obispo de Roma como un nexo precisa y únicamente escatológico, lo que equivaldría no sólo a suponer que tenían una idea reductora de la autoridad pontificia, sino que iban más allá y negaban el propio carácter temporal (*secular*) de la Iglesia.

Es más lógico suponer que la denominación de que hablamos –*secularización*–, para dar nombre a ese proceso, tuvo que ver con algo que, aparentemente, podría considerarse secundario: el derecho de propiedad. En eso, sí: la condición de obispos –o *prelados* de otra condición eclesiástica– que habían tenido aquellos príncipes los había mantenido hasta entonces –en el plano jurídico– en la calidad de administradores y usufructuarios de los derechos de la mitra. Pero la personalidad jurídica correspondía precisamente a la mitra, no a la persona que, en cada momento, fuera su titular. Eran derechos, por lo tanto, que no podía enajenar sin la autoridad del pontífice o de aquel en quien el papa hubiese delegado.

Eran, por eso, bienes de los que, en el romance castellano, recibían el nombre de *manos muertas* (y formas parecidas en otras lenguas): manos –diríamos más bien– que no podían morir porque carecían de vida, y carecían de vida porque no eran de carne.

Mientras dependieron de Roma, la finalidad de esos bienes fue la *salus animarum*, entendida al modo cristiano; modo que conciliaba o pretendía conciliar la necesidad de recursos que tenía el príncipe-obispo para mantenerse y ejercer como obispo y príncipe y el mandato prioritario de que diera de comer al hambriento y vistiera al desnudo.

Y no puede decirse sin más que es que los nuevos príncipes protestantes renunciaran a lo uno o lo otro: lo mantuvieron pero no tuvieron dificultad para concluir que lo que carecía de sentido era un concepto como el de *mitra* o similares. No es que la *salus animarum* dejara de ser la prioridad y que, por tanto, se desentendieran del hambre del hambriento o del vestido del que andaba desnudo (no digamos ya de su mantenimiento personal como príncipes en ejercicio del poder). Lo que hubo fue un planteamiento netamente distinto: por un lado, se partió de la base de que ni la salvación del Príncipe ni la del hambriento o la del desnudo dependían ya de las obras que hicieran (ni, por tanto, del ejercicio de la caridad entendida como beneficencia asistencial). Para salvarse, era suficiente la fe.

Las *obras* tenían que ver, sin duda, con la *caridad* y, por lo tanto, no dejaron de ser encomiables. Pero perdieron por completo, para los protestantes, su sentido *penitencial* y, por tanto, *salvífico*. Valdría la pena averiguar en qué medida eso debilitó realmente la beneficencia en los países protestantes, del mismo modo y por la misma razón por la que dejaron de *peregrinar* no sólo a Roma, sino a Santiago o Jerusalén (o cualquier otra parte). La peregrinación tampoco tenía que ver con la salvación, aunque siguiera en pie su posible sentido devocional.

* * *

Por otro lado, se podía decir que –como rigurosa contrapartida– la *salus animarum* pasó a proponerse como tarea prioritaria de todos, en relación con la cual no había distinción sustantiva alguna: *todos somos pastores*, había exclamado Lutero.

Se refería –con razón– al sacerdocio común de los cristianos. Sólo que lo había llevado hasta la negación del sacramento del orden. Y esto último fue lo

que dejó inermes a los católicos –por la vía del hecho– a la hora de argüir a favor de su propia propuesta. El carácter decisivo que tenía la relación establecida por Lutero entre el sacerdocio universal y la negación del Sacramento del orden se resolvió, por una parte, en Trento por la vía de la mera afirmación del Sacramento, sin decidirse a favor o en contra de reconocer que la plenitud del mismo se consigue con la consagración episcopal y no con la ordenación sacerdotal, y eso a la vez en que, por otro lado, se abrió paso el criterio pastoral de *evitar* la manifestación de la doctrina del *sacerdocio común* –sobre todo con esas expresiones verbales– a fin de que no hubiera lugar a equívoco alguno.

Al revés, fue imponiéndose esa omisión al mismo tiempo en que se reforzaba la doctrina del *contemptus mundi* como requisito para situarse –por lo pronto, en sentido también social– en “estado” de perfección⁷.

* * *

¿Tuvo todo eso un alcance descristianizador que fuese realmente perceptible? La respuesta ha de ser afirmativa sin más que asomarse a los resultados. Pero no me parece que haya que apresurarse a sacar conclusiones y deducir que la dejación de la doctrina del sacerdocio universal por parte de unos (los católicos) y la negación del sacramento del orden por parte de los otros (los protestantes), supusieron, sin más, el abandono o el debilitamiento de las prácticas religiosas⁸. Recuerden que lo que acabo de plantear se anudaría en el siglo XVII –desde los días y la propia persona de Galileo– con un formidable desarrollo científico que, ya en el siglo XIX, recibiría el nombre –equivoco sin duda (a mi entender) pero revelador– de “Revolución científica”. Pues bien, la bien o mal llamada *Revolución científica* del siglo XVII no tuvo nada que ver con planteamiento alguno que pueda considerarse ateo o agnóstico. Con alguna excepción, puede considerarse incluso obra de *crístianos*. Y hay que subrayar, además, que no faltaron precisamente en ella los católicos. Muy al contrario, a ellos se debería el impulso inicial –tanto si optamos por Copérnico como si preferimos a Galileo– y no pasa de mito –un mito más– el que los propios católicos llegarían a asumir como certero en el siglo XVIII y, mucho más, en el

⁷ Una introducción en el proceso, en C. ANTOINE: “États de vie”, en *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, 1ª parte, París, Leouzey et Ané éditeurs, 1913, pp. 906-911.

⁸ Valdría la pena considerar a partir de lo que sigue la propuesta interpretativa de Savio Carlos DESAN SCOPINHO, “Existe un catolicismo de base leiga?: História do laicato na América latina e no Caribe (1498-1955)”, *Revista eclesiástica brasileira*, lxx/279, 2010, pp. 602-627.

XIX: el de la mayor preocupación y el mayor protagonismo de los protestantes en el desarrollo científico.

En el origen de ese mito, volvieron a implicarse las dos partes: fue un balón asignado a la Iglesia católica –y, de rechazo, a los católicos– del siglo XVII en adelante y entre los protestantes. Pero lo hizo posible o, por lo menos, más fácil el hecho de que la mayoría de los científicos católicos –por piadosos que fuesen– asumieron, sin darse cuenta, los presupuestos epistemológicos de quienes no lo eran.

* * *

La afirmación que acabo de hacer requiere explicaciones y matices, primero por su alcance y, luego, porque acabo de decir que casi todos los científicos del siglo XVII europeo eran cristianos y, además, muchos de ellos expusieron su ciencia con referencia expresa a Dios. Y pensaban –no cabe duda alguna– en el Dios de los cristianos.

De no pocos de ellos, se sabe incluso que eran hombres piadosos.

¿Cómo cabe decir, en ese caso, que su ciencia no era cristiana (o que, al menos, no era católica y se trataba, en parte, de católicos)?

La prueba ha de venir por omisión y, por mor de brevedad, tendrá que reducirse a mero esbozo y conformarles con unos pocos hechos que me parecen especialmente elocuentes y que, además, directamente enlazan con lo dicho hasta ahora. El primero es éste: Descartes, católico y devoto de María la virgen, logró construir todo un sistema filosófico y no le hizo falta alguna apelar a la Encarnación ni a la Trinidad.

Eso puede parecer inocente. Pero es tanto como afirmar que se puede hacer justo eso –creer en la Encarnación y en la Trinidad– pero no hallar relación alguna entre ello y el saber que busca las últimas causas de las cosas. No se encontrará mejor prueba de que la Encarnación y la Trinidad fueron y son irrelevantes desde el punto de vista de la realidad (que, por otra parte, consideraba creación trinitaria el propio Descartes). Si ese sistema filosófico –que incluía la ciencia– llegaba a servir de base para el desarrollo de cada saber, es de temer que esos saberes “especiales” se desarrollarían igualmente sin necesidad de recurrir a la Encarnación ni a la Trinidad.

Y, a la hora de aplicarlos, tampoco haría falta.

En ese hecho y en su continuidad queda patente –a mi entender– la quiebra entre fe y ciencia que es, en último término, lo que me permite afirmar

que los avances científicos capitales del siglo XVII se hicieron sobre base epistemológica ajena al cristianismo, incluso en el caso de que se mencionase a Jesucristo. Sin duda, el asunto venía de antes –concretamente de cuando se introdujo la distinción entre filosofía y teología (distinción que hoy puede ser incluso necesaria, pero cuyo origen histórico no hay que perder de vista, entre otras cosas porque es entonces cuando se debe valorar su procedencia o su improcedencia).

Por otro lado, la reintroducción de la dialéctica trinitaria divina en el sistema cartesiano fue el formidable intento del también católico Malebranche. Pero el sistema que influyó fue el de Descartes y no el de Malebranche⁹.

Me refiero, claro es, al saber científico, no sólo a la filosofía. Pero no debo ocultar la relación entre ambas y el hecho de que el siguiente hito esclarecedor permita comprender por qué afirmaba que fue cuestión de todos o casi todos los cristianos que se consagraron a la investigación científica. Pienso, claro es, en Leibniz y Newton. Es de sobra sabido que, por medio de Clarke en el caso de Newton, mantuvieron una correspondencia resonante y pública, auspiciada desde el poder, además, para que se le diera toda la resonancia que, con seguridad, merecería y que, en efecto, mereció. Pues bien, en la edición que leí en su día, era rara la página donde no se hablaba de Dios expresamente. Y de Dios como elemento explicativo imprescindible para entender la postura de uno y de otro¹⁰.

Y no hablaban tampoco ni de la Encarnación ni de la Trinidad. Que Newton no lo hiciese es cosa comprensible; recuérdese que dijo que la Trinidad era una *quimera papista* y que *el papismo era la bestia, el Anticristo*, con el que había que terminar¹¹. Pero Leibniz no sólo creía que Dios es uno y trino, sino

⁹ Sobre esto y lo que sigue, Richard WESTFALL, “The rise of science and decline of Orthodox Christianity: A study of Kepler, Descartes, and Newton”, en D. LINGBERG y R. NUMBERS (eds.), *God and nature: historical essays on the encounter between Christianity and science*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 230.

¹⁰ *La polémica Leibniz-Clarke*, Edición y traducción de Eloy RADA, Madrid, Taurus, 1980. Sobre ella, Juan José IPAR, “Física vs. Metafísica: La controversia entre Leibniz y Newton”, *Alcmeon*, 9, 2002. Es accesible en www.drwebsa.com.ar/alcmeon/a09_05.htm, y, sobre todo, Alfonso PÉREZ DE LABORDA, *Leibniz y Newton*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977 y 1981, 2 vols.

¹¹ Salvedades sobre su persistencia en ese tipo de afirmaciones, Thomas C. PFIZENMAIER, “Was Isaac Newton an Arian?”, *Journal of the history of ideas*, 58/1, 1997, 57-80. Además, Roberto MALOCCHI, “Il mito del buon newtoniano: Scienza e filosofia della scienza da Newton a Laplace”, *ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, xxxv/2-3, 1982, pp. 369-444.

que la exposición de sus creencias trinitarias es semejante a la de los católicos cultos de su época.

Más aún: de los tres principales que he citado, más aún que Descartes, destaca la firmeza de Leibniz al exponer esa doctrina¹². Y, sin embargo, no le hacía ninguna falta para elaborar su propio sistema filosófico ni para explicar sus avances científicos.

Con toda seguridad, hubiese respondido que no era así, pero lo cierto es que una parte fundamental de sus creencias no eran “operativas” para otra cosa que no fuese saber algo de Dios y rezarle. Todo el resto de la realidad se entendía aparte.

Y no conozco excepción notable del siglo XVII en adelante. En el mejor de los casos, la Trinidad era una devoción aconsejable y una creencia exigida. En el peor, era una realidad a destruir.

¿No es en eso en lo que persiste la ciencia más avanzada de hoy, incluida la que consiguen desarrollar los católicos? A veces, sus creencias se presentan como un obstáculo para la *aplicación* de los avances científicos; pero no son un elemento necesario para conseguir ese avance (fuera, claro es, de la teología y, sólo hasta cierto punto, en la filosofía).

Probablemente, Leibniz fue consciente de la carencia y ésa fue una razón para insistir como insistió en lo que otros filósofos ya se habían preguntado: por qué existe todo lo que existe si podría no haber existido. Pero no acertó a responder, que yo sepa.

* * *

Ahora valdría la pena disuadirles de que abandonasen de una vez la *Vulgata* que encadena la Revolución científica que no existió con la Revolución industrial que daría que hablar. No hubo tal vínculo. El desarrollo tecnológico inglés del siglo XVIII no fue “científico”, sino precisamente técnico, eminentemente pragmático. La superioridad económica anglosajona hay que explicarla, por lo tanto, a partir de otros hechos¹³.

¹² Vid. André ROBINET, *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles*, présentées avec les textes complets des auteurs et de leurs correspondants revus, corrigés et inédits, París, J. Vrin, 1955; Maria Rosa ANTOGNAZZA, *Trinità e Incarnazione: Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Milán, Vita e pensiero, 1999.

¹³ Lo recuerda Deirdre Nansen MCCLOSKEY, *Science bourgeois dignity, and the Industrial Revolution*, Munich, MPRA (<http://mpra.ub.uni-muenchen.de>), 2010, 34 ff. s.f. Debe verse con su propio *Creative language, creative destruction, creative politics*, ibidem, ib., 2010.

Pero lo dicho basta ya para que me atreva a esbozar una respuesta a la pregunta más concreta de las dos que me hice al principio: la de si cabe hablar de una fase positiva en la secularización. Se entenderá probablemente que, sobre eso, concluya, que, en realidad, secularización *stricto sensu* es –a mi juicio– la adecuación a la realidad creada, que es –toda– histórica y, por lo tanto, “siglo”, constitutivamente *secular*. Pero también se entenderá que añada que la secularización no podrá apurar ese carácter enteramente positivo –ni siquiera, propiamente, *cumplirlo*– si no se es coherente también con la propia razón de ser de toda creatura: primero, por lo tanto, con su carácter radicalmente *contingente*; en consecuencia, que con su naturaleza, precisamente, de *creación*; al cabo, con la conciencia –en gran parte olvidada– de que nuestro descubrimiento científico es –siempre– el descubrimiento de un modo de *participar* del ser y que, por tanto, hay que recuperar –sólo para empezar– la idea de la *analogía* del ser; todo ello, claro está, sobre la base de que sea “operativo” para avanzar en el conocimiento que fuere, bien biológico, bien minero o histórico.

Y digo “sólo para empezar” porque, en cuarto lugar, lo que entendemos por analogía del ser sigue sin ser operativo si no lo es el hecho de que el ser al que somos análogos es uno y trino. Si él lo es, lo somos quienes somos sus imágenes. En realidad, lo es todo lo creado¹⁴.

La relegación de lo trinitario tiene que ver, según es bien sabido, con una “pérdida” cuyos aspectos formales se conocen bastante bien. Tienen que ver con la discontinuidad que pudo haber entre el hallazgo de Ricardo de San Víctor en el siglo XII (todo amor es trinitario y, por tanto, o Dios lo es o no existiría) y la cristianización de Aristóteles por Aquinas en el XIII, que llevaría –en la *vulgata* tomista– a supeditar el amor al ser y a concluir que sólo podemos llegar a conocer que Dios es Trinidad por revelación, de donde se dedujo, primero, la mera conveniencia de distinguirlo (y de hablar, por lo tanto, de un Dios uno y de un Dios trino como conocimientos de distinta naturaleza). Eso se plasmaría en los tratados de teología dogmática al distinguir, precisamente, entre el *De Deo uno* y el *De Deo trino*; distinción que fue reforzándose epistemológicamente (y en la sistemática expositiva) hasta relegar por completo el *De Deo trino* a lo que no cabe razonar, sino creer y nada más.

¹⁴ A instancias de Javier Prades, llamo la atención sobre Edith STEIN, *Ser finito y ser eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. También, Hans Urs von BALTHASAR, *Teología de los tres días: El misterio pascual*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, y *Teodramática*, t. V: *El último acto*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, pp. 363-472 (cap. “Tercera parte: El mundo en Dios”).

* * *

El camino de retorno no comenzó con fuerza hasta el siglo XIX y encontró las dificultades que simbolizan la figura de Rosmini... y su condena *post mortem*, en los años ochenta. Tendrían que pasar las oleadas antimodernistas de Pío X y Pío XII y situarnos, por lo tanto, en 1958, para que el camino empezara a ensancharse, y eso en la teoría (que es lo que es, al fin y al cabo, la teología). En la creencia de la mayoría de los cristianos, la Trinidad sigue inoperativa, con particular desatención al *santo espíritu*. Y ésa no es la mejor manera de convencer a los agnósticos de que *secularizarse* no consiste en dejar de rezar a Dios¹⁵.

A la meta que proponemos, por tanto, sólo podrá llegarse con el soplo del propio *rúa santo* (que sopla, como saben, donde quiere y que, además, como relación de un acto de amor omnipotente que es, a lo mejor se da del todo hasta el extremo de aceptar que nadie lo tome en cuenta *per sécula seculorum*).

No olvido que nos hallamos ya –cualquier que haya sido su origen (incluso en el supuesto, que considero probable, de que la parte de culpa que corresponda a los católicos sea más que notable)– nos encontramos ya, decía, en un mundo agnóstico o deísta o cristiano acatólico con el que tengo la obligación de intentar entenderme.

Pero entenderme quiere decir, primero, expresarme con gestos o palabras que el otro sepa descifrar y, segundo, hacerlo de manera coherente con el hecho de que la propia capacidad de comunicarnos es, digamos, “una y trina”, o sea obra amorosa, a la que se da existencia por amor.

Y es que, a la larga, no veo mejor camino que recordarles la pregunta de Leibniz; recordar asimismo lo que recordaba hace años Josef Pieper¹⁶: que amar es alegrarse de que otro exista. Si amar es eso, puedo concluir que podía no haber existido, pero existe todo lo que existe porque alguien se alegra de que exista. *Vio* –como saben– *que era bueno*. Sin duda, fue una forma de alegrarse (laboriosa, no obstante, a juzgar por el hecho de que dedicase el día séptimo al descanso; si bien es cierto que se puede entender –lo del séptimo día–

¹⁵ Un ejemplo de la persistencia de la expresión secularización en el sentido de abandono de la religión –o, al menos, de la práctica–, en Ronen BAR-EL, *The evolution of secularization: Cultural transmission, religion and fertility theory*, Bonn, Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit, 2010.

¹⁶ En *El amor*, Madrid, Rialp, 1972. Siempre he creído que lo leí en Gustave THIBON, *Sobre el amor humano*, Madrid, Rialp también, 1978. Hay reed. reciente. Pero Fernando Fernández Rodríguez me saca del error. Lo dice y desarrolla Pieper.

como una forma de advertirnos que lo importante es el final y que el final está en el descanso con Dios y en Dios).

Tampoco me parece que quepa conformarse con elucubraciones filosóficas. En último término, lo que se trata de quebrar es un molde mental –un “paradigma”, en el sentido kuhniano– y eso requiere otras acciones.

Una, al menos, es clara (y me permite responder a la pregunta más genérica que me hacía al principio, la del papel del hecho religioso en el origen de la cultura). Sugiere la respuesta la muy repetida sentencia de Juan Pablo II: que no puede considerarse madura una fe que no ha cuajado en cultura. Sólo que, por la misma regla de tres, una buena forma de cambiar la cultura debe de consistir en vivir de la fe. Pero comprenderán seguramente (e incluso agradecerán) que no dé un paso más y que me calle.

POST SCRIPTUM

Expuse estas ideas en un seminario interdisciplinar de no escasa ambición: nos reunieron a veintitantos *expertos* para que, en último término, explicásemos por qué iba mal el mundo (el día 21 de mayo de 2010, no digo ahora) y qué cabía hacer. Mi intervención tuvo una primera respuesta agradecida: uno de los expertos dijo que había observado, desde hacía años, que determinados fenómenos sociológicos tienen un carácter tridimensional y que siempre le había llamado la atención; que pensaba ahora si no tendría que ver con lo que acababa de oír.

Le dí, claro, las gracias. Pero el siguiente experto –que lo era sin duda alguna y, además, en saber tan próximo a lo mío como la filosofía– disintió contundentemente. Dijo dos cosas principales: una, que el hombre no es *trino* y que el hecho de ser *imagen de Dios* no nos hace *uno y trino*; la segunda, que menos puede serlo y en absoluto lo es la creación; en ese caso, porque *no fue obra del Dios trino, sino del Dios uno*.

Le repliqué largamente y no quiero aburrir al personal. No me atreví a decirle en qué medida su equivocación es mayúscula en lo que atañe a la creación (incluida la de una piedra). No le dije que Arrio andaba por ahí, que Descartes se declaró precisamente *arriano* –claro está que en privado... (¿o *arriano* de Aries, oiga?)– y que Kant sentenció en su día que, ciertamente, a efectos de la realidad creada, la Trinidad es por completo inoperativa. Sólo le recordé lo del *Deo uno y trino* y que, por ahí, no llegamos a nada (nada mejor, al menos, que lo que ahora tenemos).

Luego se hizo un silencio espeso –al respecto– y comprendí que mi intervención y la anécdota habían suscitado un clima de incomodidad que no sirve, precisamente, para saber qué va mal en el mundo y qué cabe hacer.

¿O sí y es diáfano lo que expresa?

Laus Deo.