Las traducciones de F.R Lamennais (1782-1854) en España

Solange HIBBS-LISSORGUES
Université de Toulouse II

La cuestión del liberalismo y más precisamente del catolicismo liberal fue una de las cuestiones fundamentales del siglo XIX y también de las primeras décadas del siglo XX. Se planteó en todos los países europeos del periodo considerado y con especial relevancia en España, país en el que la Iglesia nacional estaba muy vinculada a la política religiosa del Vaticano. Suscitó innumerables debates, polémicas y enfrentamientos provocando incluso situaciones de cisma que desembocaban en afirmaciones tan excluyentes como las del eclesiástico catalán Félix Sardá y Salvany en 1884, cuando publicó el libro considerado como la biblia del integrismo, *El liberalismo es pecado*[1]. La mentalidad liberal, fruto de la revolución cultural, intelectual y política de finales del siglo XVIII, entrañaba conceptos como la secularización, el laicismo, la libertad de conciencia, el individualismo político y moral y buscaba una relación más íntima e individual con respecto a la fe. Pretendía liberar al hombre del control eclesiástico y del dogmatismo religioso y propugnaba la separación entre lo que consideraba dos entidades distintas, la Iglesia y el Estado.

Este planteamiento conllevaba una merma importante de la potencia espiritual e intelectual de la Iglesia así como el reconocimiento de la libertad de conciencia y, por consiguiente, de la libertad de cultos. Como han señalado varios estudios de la historia de la Iglesia en España, la libertad de conciencia se convirtió en un auténtico caballo de batalla a lo largo del siglo porque la Iglesia no estaba dispuesta a admitirla[2]. Tanto las encíclicas *Mirari vos* (1832) y *Singulari nos* (1834) de Gregorio XVI como la *Quanta Cura* (1864) de Pío IX condenan lo que consideran una libertad execrable. Estos documentos oficiales demuestran hasta qué punto el Vaticano se negaba al diálogo y rechazaba los cambios de una nueva sociedad que se estaba construyendo. El enfrentamiento violento de principios de siglo entre dos concepciones opuestas del mundo y del hombre iba a manifestarse en otro momento posterior, durante lo que se ha llamado la crisis modernista. Esta crisis

1. Véanse la edición comentada y el estudio preliminar de *El liberalismo es pecado*, Lleida, El Fil de Ariadna, 2009.

2. Remitimos al esclarecedor capítulo tercero de la obra de Juan María Laboa, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la restauración y la revolución*, p. 81-121.

que empieza a manifestarse a finales del siglo, culmina en 1907 con la encíclica *Pascendi* de Pio X.

No puede comprenderse la virulencia de los enfrentamientos que se manifestaron hasta bien entrado el siglo XX si no se tienen en cuenta los distintos protagonistas. Por una parte los liberales, que consideraban que las prerrogativas de la institución eclesiástica eran excesivas y que querían crear un Estado laico, autónomo y tolerante en el que no influyera la Iglesia. Para lograrlo, los liberales desarrollaron desde el poder un programa que contaba con cuatro elementos básicos: la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la neutralización y expulsión de las órdenes religiosas, el monopolio de la escuela y de la actividad asistencial[3]. Por otra parte había un sector católico conservador y tradicionalista, respaldado por el ultramontanismo y el integrismo de una Iglesia que se había radicalizado. Este sector se oponía a todas las pretensiones de los liberales y rechazaban tajantemente los valores y los fundamentos del liberalismo.

Pero dentro de la Iglesia también se manifestaba una minoría que intentaba buscar un difícil equilibrio entre su catolicismo y su defensa de la libertad y del progreso. Al inmovilismo intransigente de determinados sectores del catolicismo se superpusieron esfuerzos renovadores y conciliadores por parte de algunos fieles y de miembros del clero para quienes la fe y la praxis histórica no eran incompatibles.

Considerada desde una perspectiva histórica más amplia, la crisis religiosa española del siglo XIX no se expresó sólo a través de la actuación concreta de la Iglesia como institución y de las reacciones del aparato eclesial identificado con las tradicionales estructuras del poder. Implicó el fraccionamiento político e ideológico de los católicos españoles. A lo largo del siglo surgieron múltiples expresiones de la conciencia religiosa, a veces de signo muy diverso, y la valoración de las actitudes y opciones político-doctrinales de los católicos españoles sólo puede hacerse desde una perspectiva evolutiva. Desde las Cortes de Cádiz se plantearon cuestiones tan sensibles como las relaciones de los católicos con los poderes constituidos, la aceptación de ciertas fórmulas del liberalismo político y la intervención de la Iglesia en la filiación política de sus fieles. Son de tener en cuenta en aquel momento y por parte de algunos diputados clérigos los primeros intentos por adecuar la institución eclesiástica al pensamiento de la Ilustración[4]. Además, las manifestaciones del catolicismo liberal a partir de los años 20 en algunos países europeos como Bélgica y Francia suscitaron el interés de liberales españoles y de determinados sectores del catolicismo hispano para quienes había otras maneras de entender la religión.

3. Juan María Laboa, *op. cit.*, p. 85.
4. Juan María Laboa, *op. cit.*, p. 120.

El catolicismo liberal europeo y su resonancia en España

El liberalismo de los católicos liberales en Bélgica y en Francia en las primeras décadas del siglo fue un intento intelectual y político que no tuvo nada que ver con el indiferentismo y cuya voluntad era conciliar la doctrina cristiana con la sociedad civil y moderna[5]. Estas primeras corrientes del catolicismo liberal aparecieron fundamentalmente en Bélgica, Francia, Alemania y en Italia, países en los que los católicos eran partidarios de un diálogo con la sociedad y las instituciones modernas. En Bélgica esta corriente agrupó, en los años 1820, en torno a Mgr. Mean, arzobispo de Malinas, los católicos de la Escuela de Malinas. Estos católicos deseaban la independencia de la Iglesia y no descartaban la posibilidad de una constitución basada en las modernas libertades, ya que no suponían para estos católicos unionistas la emancipación del individuo con respecto a la autoridad de la religión y de la Iglesia. La experiencia belga significaba principalmente el respecto de la constitución liberal y la utilización del sistema parlamentario para la defensa de los intereses religiosos[6].

El planteamiento de los católicos belgas fue determinante ya que participaron en un empeño común para conseguir la independencia y elaborar la Constitución de 1831 en la que se reconocían la libertad de enseñanza y la libertad de asocación. Los católicos habían renunciado a conseguir cualquier tipo de privilegios a través de un concordato y se comprometían a defender las libertades modernas mientras que los liberales renunciaban a excluir la Iglesia de la enseñanza o a controlar su acción para restringir su influencia en la sociedad. El "unionismo" belga suponía garantías para la Iglesia y afirmaba la adhesión de los católicos a una constitución basada en las libertades modernas; abría la vía de la acción política de los católicos en el terreno constitucional. Esta alianza del catolicismo con el liberalismo moderado refuerza las corrientes del catolicismo liberal europeo y, a su vez, se inspira de algunas iniciativas como las de Lamennais. En el prefacio de su obra *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise*, publicado en 1829, obra en la que incita a los católicos a abandonar la causa de las monarquías y a aceptar las libertades modernas, Lamennais cita el ejemplo de los católicos belgas. Y su libro tiene un éxito notable en Bélgica: respalda a los católicos en su convicción de que la aceptación de las libertades modernas no debe considerarse sólo como una táctica sino también como un ideal[7].

---

5. Véase Juan María Laboa, *op. cit.*, p. 87-90; Solange Hibbs, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, p. 21-29 y Jean-Marie Mayeur, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIXe-XXe siècles*, p. 41-46.

6. Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 27-28.

7. Jean-Marie Mayeur, en su detallado estudio sobre los partidos católicos europeos, señala la importancia de Lammenais en las corrientes del catolicismo liberal europeo: "Chez certains l'influence de Lamennais va même esquisser une évolution : la liberté leur apparaît comme l'expression la plus parfaite du christianisme et l'aboutissement de l'évolution historique" (*op. cit.*, p. 26).

Precisamente es en Francia donde aparecen en el periódico *Le Correspondant*, en marzo de 1829, la filosofía y los principios defendidos por católicos como Lamennais, Montalembert y Lacordaire, y que se resumían en el lema "Libertad civil y religiosa para todo el universo". En el grupo fundador de *Le Correspondant*, destaca Félicité de Lamennais, cuyo pensamiento no puede disociarse de la historia de los partidos católicos y demócrata cristianos.

Lamennais no es el fundador de un partido y su acción política fue breve e incluso en el clero su audiencia fue bastante limitada. Su itinerario complejo suscitó la adhesión de corrientes distintas, a veces opuestas, como el catolicismo ultramontano, el catolicismo liberal, el socialismo cristiano. Es el primer Lamennais el autor de *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1817), obra traducida por primera vez en España en 1820, en plena época absolutista[8]. Este ensayo, impregnado por el tradicionalismo y el pensamiento contrarrevolucionario, es una condena tajante del individualismo cartesiano. En el afirma que, en una sociedad heredada de la Revolución, la Iglesia y el Papa son la única brújula.

En obras posteriores, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825), cuya primera traducción española aparece en Valladolid en 1826, y *Des progrès de la Révolution et de la guerre* (1829), condena el ateismo del Estado, indiferente en materia de religión y la tutela del Estado galicano de la que la Iglesia tiene que liberarse. Redactados poco después de las primeras manifestaciones del "unionismo" belga, estas obras revelan el fundamento del pensamiento de Lamennais: las monarquías se han separado del poder espiritual y el galicanismo como el liberalismo revolucionario son ateos. La Iglesia y los católicos tienen que renunciar, por consiguiente, a la protección ilusoria del poder civil y reclamar la libertad que se había prometido a todas las religiones. Esta evolución refleja la de los jóvenes católicos que fundaron el periódico *Le Correspondant*. Este núcleo del catolicismo liberal, que tanta importancia iba a tener en Europa, reivindica las libertades fundamentales, libertades explícitamente definidas en *L'Avenir*.

Des progrès de la Révolution et de la guerre

Dicha obra señala el paso personal y doctrinal del absolutismo teocrático al liberalismo católico personificado en su obra más conocida y más influyente, el periódico *L'Avenir*, fundado el 16 de octubre de 1830. En él colaboran el abate Gerbet, iniciador del periódico, el abate Lacordaire, laicos como Montalembert. Su lema era 'Dios y libertad', y afirmaba que frente a la sociedad moderna, la Iglesia no podía reivindicar la libertad a título de privilegio ni apelando a su misión divina ni a las tradiciones pasadas, sino sólo como parte del patrimonio común de las libertades públicas. Esta presentación que parecía revolucionaria en relación a la doctrina tradicional y que daba un vuelco a la precedente doctrina teocrática de

8. Traducciones posteriores de esta obra aparecen en Madrid en 1826 y en 1865.

Lamennais, no se debió tanto a una evolución de sus planteamientos teológicos cuanto al influjo de la situación político social creada en Francia y en toda Europa con la Revolución de 1830[9]. *L'Avenir*, que contaba con 1300 suscriptores de los que la mayoría eran eclesiásticos, se publicó sólo durante un año, pero las ideas que defendía el periódico formaban un sistema coherente que tuvo una influencia considerable[10].

Los redactores de *L'Avenir* quisieron extremar su campaña y, para ello, publicaron el 18 de diciembre de 1830 los estatutos de una asociación cuyos fines eran una defensa mutua contra las tiranías hostiles a la libertad religiosa. Se reclamaban seis libertades fundamentales: libertad de religión o de conciencia fundamentada en la separación del Estado y de la Iglesia, libertad de enseñanza, de prensa, de asociación, de sufragio y libertades locales. La libertad de religión y la separación deben propiciar un renacimiento del catolicismo. Lamennais no imagina una sociedad secularizada, pero expresa su esperanza en una recristianización.

El pensamiento de Lamennais es profundamente innovador, y por ende subversivo, ya que confía en la libertad y rechaza el control y las restricciones impuestos a la conciencia. A partir de aquellos años, expresa los principios y los valores plasmados en obras posteriores como *Palabras de un creyente* (1834) y *Del absolutismo y de la libertad* (1843): la revolución más trascendental es la del cristianismo, ya que traspone los límites de la sociedad puramente religiosa y se difunde por el mundo político, animándolo y rejuveneciéndolo con su existencia después de haber perfeccionado el mundo moral e intelectual[11].

Lo que planteaban Lamennais y los eclesiásticos del grupo de *L'Avenir* eran las relaciones entre fe y razón, entre la Iglesia y el mundo moderno. También surgía la cuestión sin resolver que suscitaba el catolicismo liberal en todos los países europeos: ¿representa la libertad el medio para la Iglesia de propiciar una nueva cristiandad y puede también favorecer la libertad de todos en un Estado con distintas creencias?

Lamennais, al considerar que la libertad es un valor supremo e insoslayable, cuestionaba los sistemas autoritarios tanto en la sociedad religiosa como civil[12]. Por añadidura, la afirmación de la igualdad de todos así como el principio de libertad desembocaban en el reconocimiento de la legitimidad de la democracia. La coyuntura francesa, internacional y romana no permitió que se llevasen a cabo las ambiciones políticas plasmadas en *L'Avenir*. Pero en el *Acte d'Union* publicado el 15 de noviembre de 1831, Lamennais, Gerbet, Lacordaire, Charles de Coux y Montalembert habían propuesto el proyecto de una internacional católica y libe-

9. Juan María Laboa, op cit., p. 98.

10. Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 29-30.

11. La primera edición castellana se publica en 1854 en la Editorial Guttemberg en Barcelona y otra sale en 1869 en la Biblioteca del hombre libre.

12. En su obra *Negocios de Roma* publicada mucho más tardiamente en España, Lamennais afirma que "la libertad real y el espíritu cristiano son inseparables" (Madrid, La Editorial Moderna, p. 16).

ral[13]. Este proyecto, que se limitó a ser una red entre distintos sectores católicos europeos, reflejaba una visión general e internacional de los problemas con los que se enfrentaban los católicos en las sociedades liberales.

El programa de *L'Avenir* había suscitado recelo entre los católicos conservadores y provocado una fuerte reacción por parte del Vaticano. El papa Gregorio XVI, en su encíclica del 15 de agosto de 1832 (*Mirari Vos*), lanzó una fulminante condenación contra las ideas difundidas en el periódico consideradas como particularmente peligrosas para el Estado teocrático de la Iglesia. Los redactores del periódico renunciaron a seguir publicando *L'Avenir* y Lamennais, que en un primer momento se había negado a toda retractación, acabó cediendo a las presiones del Vaticano.

Pocos años después, la publicación en 1834 de su polémica obra *Palabras de un creyente* fue condenada por otra encíclica, *Singulari Nos* (25 de junio de 1834), en la que se acusaba al autor "de destruir todos los lazos de fidelidad hacia los príncipes", y de producir la ruina de las sociedades y el "trastorno de las cosas divinas y humanas"[14].

Una de las razones que explicaba el rechazo tajante del catolicismo liberal en las dos encíclicas mencionadas era que se le acusaba de querer, so pretexto de conseguir la libertad para la Iglesia, instaurar la libertad dentro de la Iglesia. Para los católicos liberales se trataba de cambiar no sólo la estructura externa de la Iglesia sino también el sentido que pudiera tener la religión para el ciudadano en cuanto constitutiva de una forma de pensar. Todo ello implicaba una mayor libertad intelectual del clero con respecto a la pastoral y a la teología.

Este aspecto tan fundamental de la doctrina menesiana, es decir la anteposición de la conciencia individual a la obediencia ciega a la autoridad, vuelve a afirmarse en la obra más conocida y más traducida de Lamennais, *Palabras de un creyente*, publicada en Francia en 1834. Esta obra era un acto de protesta contra la tiranía de las últimas monarquías absolutas y contra el control de las conciencias por Roma. Fue un verdadero detonante ya que abordaba problemas políticos y religiosos: para Lamennais urgía una profunda reforma del catolicismo para que pudiesen hermanarse religión y justicia, religión y libertad. Una religión abierta y tolerante es necesaria para que se produzca el cambio tanto social como político al que aspira Lamennais: "Dios no quiso criar ni pequeños, ni grandes, ni amos ni esclavos, ni reyes ni vasallos. Iguales quiso que fueran los hombres, e iguales los crió"[15]. De manera atrevida y nueva, *Palabras de un creyente* revela la dimensión democrática que se quiere imprimir a la religión mediante la lucha contra el absolutismo y el acercamiento al pueblo.

---

13. Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 30.
14. Citado por J. M. Laboa, *op. cit.*, p. 95.
15. Lamennais, *Palabras de un creyente*, Barcelona, Imprenta de los hijos de Domenech, 1868, p. 41.

Difusión e influencia de Lamennais en España

La ambición del catolicismo liberal consistió en aportar al liberalismo las luces de la doctrina y el sostén moral de las virtudes cristianas[16]. La vía hacia un catolicismo liberal en España resultó diferente a la francesa y a la seguida en otros países europeos, pero representó un serio intento para plantear cuestiones como la conciliación entre religión y vivencia de la fe, religión y libertad de conciencia, entre la Iglesia y las libertades modernas.

La historiografía de la Iglesia en España ha subrayado de manera recurrente la debilidad del catolicismo liberal, debilidad que explica, hasta cierto punto, los intentos fallidos por crear partidos católicos que pudiesen constituir el primer eslabón hacia la democracia cristiana. Para justificar esta ausencia se han aducido varios motivos: la confesionalidad del Estado, la prohibición legal de la libertad de cultos, la religiosidad de la enseñanza.

La ausencia de un catolicismo liberal comparable al de Bélgica, Alemania y Francia también puede explicarse por el hecho de que los católicos que aspiraban a un catolicismo conciliador y que consideraban que la práctica de la fe y la evolución histórica no eran incompatibles, tuvieron muchas veces que anteponer su resistencia al radicalismo religioso del sector más íntegro a sus esfuerzos por fortalecer una reflexión e iniciativas duraderas para conciliar la vivencia religiosa y las libertades de una sociedad cambiante.

Lo que nos interesa destacar en este punto es la influencia que tuvo la obra de Lamennais en sectores católicos liberales y progresistas españoles. En un esclarecedor estudio sobre el eco de Lamennais en el progresismo español de la primera mitad del siglo XIX, Emilio La Parra ha mostrado cómo la obra menesiana constituyó una referencia ineludible para dos representantes del liberalismo español: Larra y Joaquín María López[17]. Ambos recurren a la obra de Lamennais en circunstancias especiales "tanto desde el punto de vista personal, en relación a la propia actitud política, como desde la óptica del desenvolvimiento de la revolución liberal en España"[18].

Tanto el uno como el otro ven en esta obra ideas aplicables a la situación política española y Lamennais, por su actitud contestataria con respecto a la jerarquía y por su ruptura con Roma, aparecía como un modelo. La finalidad práctica a la que pretenden los dos liberales con respecto a la difusión de la obra del clérigo francés se explica a la luz de las particulares circunstancias políticas y religiosas que atraviesa España en estos primeros años del siglo.

En 1836, Larra está comprometido en la lucha política activa y tras las interrupciones absolutistas de 1814 y de 1823, el liberalismo español reanuda su curso re-

16. J. M. Laboa, *op. cit.*

17. "El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López", *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIXe siècle*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, p. 324-342.

18. *Ibid.*, p. 324.

volucionario. En 1854, con la vuelta de Espartero al poder, los progresistas acometen la democratización de España[19]. Larra conoce la obra de Lamennais en el viaje que realiza a París en el año 1835 y traduce *Paroles d'un croyant* en el año 1836[20]. Se publica la traducción de Larra con el título *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente* y con un extenso prólogo que expone el programa político de Larra y su concepto de lo que llama la religión necesaria para la libertad.

Al afirmar que lo que se trata con esta traducción es vulgarizar la obra de Lamennais en España, Larra recalca la situación desastrosa en la que se encuentra la religión: una religión que, en la España de la época, se asemeja a la ortodoxia oficial y que ha sido "ahogada" por las supersticiones, el fanatismo. Para Larra, no cabe duda de que hay que separar los ámbitos religioso y temporal, pero no niega la religión y afirma la necesidad de su existencia: "La necesidad de una religión en todo estado social, necesidad innegable, pues que la experiencia no nos presenta en el transcurso de los tiempos un solo caso de un pueblo ateo"[21].

Larra acepta la religión pero insiste a lo largo de su prólogo en el único concepto de religión que considera aceptable: el de una religión que no ha sido adulterada y desvirtuada por el fanatismo y el absolutismo. Recoge el pensamiento de Lamennais cuando define una religión de paz y de tolerancia y reclama la compatibilidad entre el principio católico y el principio de la libertad.

En un contexto aún lastrado por las veleidades teocráticas de la Iglesia, la actitud defensiva e incluso ofensiva de determinados sectores del catolicismo (primera guerra carlista y estrecha dependencia con respecto a la política de Roma), Larra reclama una religión en que se hermanan la libertad y el sentido democrático. La auténtica religión ha sido desvirtuada porque se ha convertido en un instrumento de poder tanto al servicio de la propia Iglesia como de los gobernantes:

> La religión cristiana apareció en el mundo estableciendo la igualdad entre los hombres, y esa gran verdad, en que se apoya, ha sido la base de su prosperidad. Los reyes, en cuyo interés no estaba interpretarla de esta suerte, experimentaron el instinto de torcerla a sus fines, y muchos malos ministros de ella, que para consolidar su triunfo duradero, deberían haberse puesto de parte de los pueblos, sacrificaron el porvenir a una brillante existencia precaria [...] prestándose a instrumentos de tiranías. O estorbaron la vulgarización de las Sagradas Escrituras, o las interpretaron a su manera, tornándolas palanca política.[22]

---

19. *Ibid.*, p. 324.

20. Cabe recalcar la resonancia de *Palabras de un creyente* en España ya que hubo tres traducciones en 1834 publicadas en Marsella, Burdeos y Versalles y dos traducciones en 1835, divulgadas en Cáceres y en Sevilla. En los años 1838 y 1851 aparecen otras dos traducciones en Sevilla.

21. Larra, *El dogma de los hombres libres*, p. VI.

22. *Ibid.*, p. XIV. Resulta interesante citar el texto de Lamennais, ya que sirve de fuente de inspiración directa a Larra que subraya reiteradas veces el compromiso ético que conlleva la traducción de *Palabras de un creyente*. En los capítulos VI, VII y XIX, Lamennais recuerda que la religión no puede aceptar la opresión de cualquier clase que sea, ya que es fundamentalmente un medio de igualación social y de democracia. Los que han querido legitimar su poder apoyándose en la voluntad de Dios han hecho una interpretación de la doctrina de Jesucristo:

Esta defensa de la libertad refleja la confianza que tiene Larra en la capacidad humana de progreso, el progreso constante en la historia y en la marcha progresista de la historia. Como apunta Emilio La Parra, "fundamenta la necesidad de la religión mediante argumentos existencialistas (la naturaleza y la historia humanas) y no esencialistas"[23]. Por lo tanto la religión, como el orden social, está sujeta a cambios. En contraposición a una religión dogmática impuesta por la ortodoxia oficial, se reivindica "una religión democrática y popular (...), religión pura, fuente de toda moral y religión, como únicamente puede existir, acompañada de la tolerancia y de la libertad de conciencia"[24].

Para Larra, "la marcha de los tiempos", "el progreso que no quiere decir otra cosa que contínua variación", el "alterar para progresar" de lo que se trata en el momento en que se publica su traducción de Lamennais, es seguir adelante con la obra de cambio emprendida por los distintos gobiernos liberales desde la Constitución de Cádiz[25]. Implicado en la lucha política activa en 1836, el prólogo a la traducción de Lamennais le permite a Larra dejar claramente asentada su postura de liberal convencido y su convicción de que para cambiar la situación de España no existe otra alternativa que la revolución. Se trata de una revolución de la palabra, la propiciada por los votos[26].

La revolución supone una completa reforma del catolicismo: cambios en la estructura y el funcionamiento externo de la Iglesia, pero también profundo cambio de las mentalidades y del modo de entender la religión. Arraigar los cambios en las conciencias constituye la única garantía duradera para la transformación civil y social. Larra lo expresa claramente al referirse al protestantismo, ejemplar a sus ojos:

> El protestantismo, separando en los pueblos donde se introdujo, la religión de la política, el cielo de la tierra, y poniéndose de parte de los pueblos, obró con mejor instinto. (...) llegó a ejercer una verdadera influencia, tanto mas indestructible cuanto mejor era su fundamento; y aseguró la libertad arraigándola primero en las conciencias, en las costumbres después (...) ¿por qué no hemos de hacer lo mismo con el catolicismo?[27]

"Empero, algunos hombres tropezaron con falsos profetas, que les persuadieron que los demás habían nacido para ellos; y lo que aquellos creyeron, creyéronlo también los demás bajo la palabra de los falsos profetas (...). Los hombres, iguales entre sí, han nacido para Dios solo, y quien quiera que otra cosa diga, profiere una blasfemia (...). Dios no quiso criar ni pequeños, ni grandes, ni amos ni esclavos, ni reyes ni vasallos. Iguales quiso que fueran los hombres, e iguales los crió (...). La ley de Dios, la ley de justicia y la ley de caridad son el lazo fraternal que une las familias y las naciones entre sí" (Lamennais, *op. cit.*, p. 39, 41 y 77).

23. Emilio La Parra, *op. cit.*, p. 327.

24. Larra, *op. cit.*, p. XVI-XVII.

25. *Ibid.*, p. X-XI.

26. Larra insiste sobre la necesidad de un auténtico proceso democrático que se apoye en la adhesión de todos, cualesquiera que sean su clase o sus convicciones políticas.

27. Larra, *op. cit.*, p. XV.

Una vez más insiste sobre la necesidad de la religión que puede resultar más útil a la revolución que las actitudes extremas y abiertamente arreligiosas. Cambiar la manera de entender y de practicar la religión apoyándose en la libertad de conciencia es una condición insoslayable para instaurar una sociedad democrática acorde con su tiempo[28].

Unos años más tarde, precisamente en 1854, otro liberal, Joaquín María López, recurre a la obra de Lamennais para propugnar una religión basada en la tolerancia, denunciar la injerencia de la Iglesia en la vida civil y la política de la Santa Sede. En 1854, aunque el gobierno de Espartero prosigue con las reformas anteriores emprendidas por liberales (expulsión de determinadas órdenes religiosas, desamortización, abolición del Concordato), la Iglesia española había iniciado el proceso de recuperación material y espiritual. Este proceso, respaldado por el Concordato de 1851, había reforzado la actitud defensiva de una Iglesia hostil por definición a toda posible conciliación con las libertades modernas. En esta coyuntura, el autor de la *Glosa a las palabras de un creyente* halla en la obra de Lamennais todas las enseñanzas destinadas al pueblo y que deben facilitar la revolución:

> Monsieur Lamennais ha escrito las palabras de un creyente para enseñanza del pueblo y con el propio objeto escribo yo esta glosa. Es doblemente necesario hablar e instruir al pueblo, por lo mismo que casi siempre se ha querido tenerlo sumido en las tinieblas.[29]

El mismo título de esta obra inacabada indica que para su autor poco se ha conseguido desde el proceso revolucionario de principios de siglo: la Iglesia instrumentaliza la religión y está al servicio de los poderosos. Comparte con Larra el mismo concepto de la religión: una religión basada en la tolerancia y la generosidad, y compatible con la libertad. Para J. M. López, "Jesucristo ha sido el primer progresista" y defiende un cristianismo humanista que predica la igualdad y la libertad[30]. En su comentario a Lamennais, incita a todos los españoles a participar en la instauración de una sociedad democrática en la que la religión es ante todo un asunto de conciencia personal:

---

28. Emilio La Parra ha puesto de relieve al analizar la postura política y religiosa de Larra que éste se siente defraudado ante los resultados del proceso revolucionario y la falta de continuidad en los esfuerzos cometidos por los primeros liberales de las Cortes de Cádiz por adecuar la religión y el progreso civil: "Larra apunta (...) a una reforma sustancial de la vivencia y de la manera de entender la fe. No estamos sólo ante el deseo de cambiar aspectos de la disciplina de la Iglesia, alterar el régimen del clero o el sistema económico, sino ante un cambio de las conciencias. El liberalismo español se había detenido en exceso en los aspectos externos, importantísimos sin duda, pero insuficientes. Quizá para Larra el ejemplo más claro fuera el proporcionado por Mendizábal, autor de una de las reformas más importantes en la estructura externa de la Iglesia española como fue la supresión de las órdenes religiosas y la desamortización de sus bienes. A pesar de todo, acababa de salir un gobierno Mendizábal y no se había logrado la libertad, la democracia en España" (La Parra, *op. cit.*, p. 332-333).

29. Joaquín María López, *Glosa a las palabras de un creyente, de Mr. Lamennais, o sea el pasado y la actualidad*, p. 252.

30. *Ibid.*, p. 257.

> Ha llegado el día en que el velo del templo de la oscuridad debe romperse; porque nos ha tocado una época de elaboración intelectual, de reformas y de trabajo común, en que cada uno de nosotros debe llevar su piedra al edificio.[31]

Al igual que Larra, el concepto de religión tomado de Lamennais tiene una finalidad clara, la de servir para la revolución[32]. Como se ha señalado, "la coincidencia entre ambos, al tomar como modelo la obra de Lamennais, es suficientemente clara como para que aceptemos que en el sector del liberalismo progresista hubo un claro interés por cambiar el sentido que la ortodoxia católica imprimía a la religión"[33].

Otra prueba de que el eco de Lamennais fue notable en el liberalismo español de aquellos años es la publicación, también en 1854, de la traducción de varias obras suyas en la Biblioteca del hombre libre en Madrid. En esta Biblioteca se incluía *Palabras de un creyente* así como otros escritos redactados entre 1836 y 1850. Se trata de *El libro del pueblo* publicado en 1836, *Los ecos de un calabozo*, redactado en 1840 en la cárcel, *Del absolutismo y de la libertad* de 1843.

En un extenso prólogo, el traductor cuya identidad no se revela, encomia la trayectoria de Lamennais, que no es más que "la demostración grave y profunda de la acción incesante de los grandes hechos exteriores sobre las ideas preconcebidas"[34]. Volvemos a encontrar en este prólogo los argumentos a los que recurren Lara y J. M. López para justificar la necesidad de una reflexión sustancial acerca de la religión y de la democracia. De manera modélica Lamennais ilustra el proceso por el que "la realeza de derecho divino desaparece ante la soberanía del pueblo"[35]. La única actitud legítima en una España en la que dominan la sacralización de la religión y una Iglesia teocrática es que "la inmovilidad católica ceda el puesto al dato de la progresión cristiana"[36].

La unión entre religión y libertad supone que prevalezca el "gran principio indefinido de perfectibilidad humana"[37]. Los textos de Lamennais representan, por lo tanto, una inagotable cantera a la que pueden acudir todos los que desean el progreso de la sociedad civil y la instauración de una sociedad libre y justa.

En esta edición se reflejan algunas de las cuestiones fundamentales que surgen a lo largo del siglo cuando los católicos liberales intentan plantear otra manera de entender la religión y las relaciones entre la Iglesia y la sociedad moderna. La recurrente labor de traducción y divulgación de las ideas de Lamennais en momentos de crisis, como por ejemplo durante los trienios liberales pero también posteriormente en el momento de la Gloriosa y durante la crisis modernista, ilustra hasta qué punto

31. *Ibid.*, p. 252.
32. Emilio La Parra, *op. cit.*, p. 335.
33. *Ibid.*
34. *Op. cit.*, p. XIII.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, p. VIII.
37. *Ibid.*

el hecho religioso en España, así como los enfrentamientos y conflictos que generaba, eran consustanciales a la historia española.

En 1854, en un contexto político y religioso en el que se plantean aspectos tan sensibles como la reforma de la institución eclesiástica, la sumisión del clero y de la jerarquía católica a la política de Roma, la compatibilidad entre el principio católico y el principio de libertad, las obras de Lamennais tienen un enorme valor ejemplar. El editor y traductor apunta la necesidad de un profundo cambio social y religioso que debe basarse en la idea menesiana del progreso: "La sociedad, progresiva por naturaleza, implica cambios continuos y revoluciones sucesivas"[38]. Este progreso continuo es posible cuando las revoluciones son "hijas del conocimiento del derecho público desarrollado en las inteligencias" y cuando priman la libertad de pensamiento y de conciencia.

En *El libro del pueblo*, en el que se reafirman la igualdad de todos y el derecho inalienable de la libertad, Lamennais aborda el problema social a la vez bajo el prisma económico y moral[39]. Preconiza los progresos material, intelectual y moral, aboga por la abolición de las leyes del privilegio y del monopolio y reivindica una nueva organización social y económica mediante "la circulación de los capitales que el crédito multiplica y la generalización de los instrumentos de trabajo" [40].

El análisis que hace Lamennais del capitalismo en las naciones más desarrolladas es una muestra fehaciente del itinerario de un hombre y clérigo para quien el compromiso religioso no puede desvincularse de los problemas de su tiempo. Para tener éxito en la obra de regeneración social y moral es "preciso situarse en medio de la corriente de las cosas humanas, porque sólo en ella está la fuerza verdadera".

Evidentemente, para Lamennais sólo una manera más crítica de comprender y asumir la religión permitía restaurar la acción social del cristianismo. La revolución más trascendental, a su juicio, es la del cristianismo, "un cristianismo que traspone los límites de la sociedad puramente religiosa y se difunde por el mundo político, animándolo, rejuveneciéndolo con su poderosa existencia, después de haber perfeccionado el mundo moral e intelectual, más aun de lo que jamás pudo haberse esperado"[41]. Del principio de la igualdad de los hombres ante Dios nace el de los hombres entre sí, el de la igualdad social. Lo que aparece en estos escritos es una gran confianza en la libertad y en la capacidad humana de progreso que genera.

Lamennais descarta el pesimismo antropológico del catolicismo al insistir sobre la perfectibilidad humana. El mejoramiento moral del hombre tanto en cuanto individuo como en cuanto a su vida social es indisociable del progreso constante de

38. Lamennais, "Del absolutismo y de la libertad", *Obras políticas de Lamennais*, 1854, p. 48.

39. "Todos los hombres nacen iguales y, por lo tanto, independientes unos de otros; ninguno, al venir al mundo, trae consigo el derecho de mandar [...]. La independencia y la soberanía no son más que una misma cosa y el hombre sólo es capaz de virtud y responsable ante Dios en tanto que es libre y soberano de sí mismo", *op. cit/*, p. 98.

40. *Ibid.*, p. 118.

41. *Ibid.*, p. 50.

la historia. La marcha progresiva de la historia y de la historia humana se verifican en un proceso dialéctico:

> Además de los males inherentes a nuestra condición terrenal, a esta imperfección irremediable de que adolecemos todos, existen otros que proceden de la sociedad, y que seguramente no son los menos numerosos, ni los que menos abruman a la mísera raza humana. Pero a proporción que el hombre se ve libre de la ignorancia y de los deseos que le inclinan al mal, minora los que proceden de los vicios de la sociedad, o perfecciona a la sociedad misma, la cual a su vez permite al hombre un nuevo perfeccionamiento, de manera que, en virtud de esta acción y reacción recíproca del individuo sobre la sociedad, y de la sociedad sobre el individuo, llega a realizarse a la vez el progreso social e individual.[42]

El humanismo social contenido en esta doctrina implica solidaridad, justicia y caridad. La doctrina menesiana no sólo es una filosofía, es una moral: una moral cristiana compatible con la libertad y con la razón que son los dos elementos que confieren al hombre su dignidad en el conjunto de la creación. No estamos muy lejos de este espiritualismo cristiano que impregna al krausismo y todos los católicos liberales, para los que no había antagonismo entre progreso, libertad de conciencia y una religiosidad católica sincera y abierta[43].

Llegados a este punto, lo que nos interesa destacar es el rechazo por parte de Lamennais del "cristianismo teológico" por considerarlo sin influencia en la sociedad y aislado en el orden sobrenatural. Reducir la religión al dogma, recluirla en la esfera de un orden ideal es lo que la hizo

> impotente para organizar la sociedad, en asemejarla a sí y absorberla en sí misma, obrando sobre ella por lo que contenía de verdadero [...] y porque, moviendo en el hombre como en Dios, más que la sola personalidad y sus atributos abstractos, se encerraba en un espiritualismo que conducía forzosamente a principios y consecuencias absolutas, en oposición, bajo este respecto, con las realidades creadas en donde todo es, por lo contrario, casual y relativo.[44]

Esta postura adogmática y esta voluntad de vivir y entender la fe de una manera distinta a la que imponía la ortodoxia católica, son las que se manifiestan en algunos sectores del catolicismo español a lo largo del siglo XIX y hasta la crisis modernista de principios del XX. Para estos católicos, partidarios de lo que se llamó, a partir de la década de 1860, la *hipótesis*, no se trataba, como en el caso de los liberales más progresistas como Larra o J. M. López, de la mera separación de

---

42. Lamennais, "El libro del pueblo", *Obras políticas de Lamennais*, 1854, p. 136.

43. Véase el estudio preliminar de José Luis Abellán en *Fernando de Castro. Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, Madrid, Editorial Castalia, 1975.

44. Lamennais, "El libro del pueblo", *op. cit.*, p. 263.

la Iglesia y del Estado, sino de la posibilidad para los fieles y la propia institución eclesiástica de conciliar religión y libertad[45].

Ya hemos mencionado los Congresos de Malinas en los años 1863 a 1867. Tuvieron particular importancia para el sector católico español alejado en aquel momento de la línea intransigente de Roma y varios españoles acudieron a estas manifestaciones. El primer Congreso fue presidido por el representante más destacado del partido católico belga, el barón Etienne de Gerlache, y en el se hizo oír la voz de Montalembert que seguía la vía abierta por Lamennais y Lacordaire. En un célebre discurso titulado "L'Eglise libre dans l'Etat libre", pronunciado en agosto de 1863 en Malinas, Montalembert había definido claramente el contenido de la *hipótesis*. Afirmaba que la Iglesia sólo podía beneficiarse con un gobierno, fuera cual fuese, que garantizara la libertad general de los ciudadanos y que la Iglesia no tenía más remedio que colocarse en el terreno del derecho común; había que fomentar una nueva solidaridad entre la libertad y el catolicismo. El problema de la coexistencia de la Iglesia con las modernas libertades era tanto más de actualidad cuanto que se sabía que, desde 1862, Roma consideraba publicar una tajante condena del liberalismo.

El segundo Congreso de 1864 coincidió justamente con el *Syllabus de Errores* en el que Pío IX fijaba definitivamente la condena del liberalismo. El *Syllabus* era un compendio sistemático de todos los errores de la sociedad liberal: en él se rechazaban explícitamente la libertad de cultos, la separación de la Iglesia y del Estado y la proposición 80 en la que se condenaba a los que afirmasen que "el Romano Pontífice puede y debe reconciliar y transigir con el progreso, el liberalismo y con la moderna civilización". A partir de aquel momento, toda reconciliación entre la Iglesia y los sectores católicos más aperturistas se hizo prácticamente imposible.

Esta actitud de la Iglesia cerró la puerta a toda posible transformación religiosa de muchos católicos sinceros y de buena fe, que acabaron por ser considerados como heterodoxos[46]. No obstante, algunos católicos españoles, con sensibilidades políticas distintas, que compartían el concepto de un cristianismo conciliador y humanista, acudieron a los Congresos de Malinas y recogieron de manera más o menos explícita las enseñanzas del catolicismo liberal francés.

Dentro de esta línea aperturista se sitúa la corriente representada por el *Diario de Barcelona* y su director Juan Mañé y Flaquer. En 1854, bajo su dirección y con la colaboración de personalidades del catolicismo conservador tan relevantes como Manuel Durán i Bas, Josep Coll i Vehí y Estanislau Reynals i Rabassa, el *Diario* era el principal órgano de difusión de la doctrina conservadora en Cataluña.

Juan Mañé y Flaquer, que había asistido a los Congresos de Malinas de 1863 y 1864, no ocultaba su simpatía por el grupo católico-liberal francés encabezado por Montalembert. Los repetidos fracasos de insurrección carlista y el estado de des-

45. Los católicos partidarios de la *hipótesis* preconizaban la aceptación de las libertades modernas como una táctica que no cuestionaba el ideal cristiano o *tésis*. Se trataba de rechazar una postura esencialmente dogmática y, para la defensa de la religión, buscar distintas vías de conciliación entre la Iglesia y las libertades modernas.

46. J. L. Abellán, *op. cit.*, p. 62.

composición de su ejército en la década de 1860 no eran ajenos a la voluntad por parte de un sector católico moderado de buscar una vía política intermedia.

Dentro de ese catolicismo moderado, se situaba un grupo de eclesiásticos catalanes herederos del cristianismo conciliador y humanista de Balmes y de la Escuela Apologética Catalana. Representantes de esta última como Joaquín Roca y Cornet, Francisco Ferrer y Subirana habían dado a conocer, en los años 1840, su actitud positiva respecto a los esfuerzos renovadores de los católicos franceses y su convencimiento de que la única postura del catolicismo español ante las nuevas doctrinas liberales tendría que ser una especie de transacción para ponerse al frente del movimiento social que iba verificándose lentamente.

Pese a que su actuación política fuera muy escasa, la Escuela Apologética Calalana fue precursora de un grupo de católicos compuesto por eclesiásticos y laicos cuya orientación doctrinal era esencialmente conciliadora. Las actuaciones de este grupo como las de otras figuras representativas de un catolicismo más abierto y ajeno a las luchas de partido, como el balear José María Quadrado, no desembocaron en un catolicismo liberal comparable al que se había fraguado en Francia y en Bélgica. Pero el proyecto de reconquista de la sociedad civil mediante un catolicismo de mas amplitud espiritual y social compartido por eclesiásticos y laicos de distintos horizontes iba a preparar el terreno para el posterior y tardío arraigo de la democracia cristiana.

En su obra *L'integrisme a Catalunya* (1990), Mosén Bonet i Baltà y Casimir Martí mencionan la filiación doctrinal de este grupo de eclesiásticos que tanto interés y simpatía demostraron por las orientaciones fijadas en los Congresos de Malinas. Señalan a este respecto la importante aportación de algunos miembros de la jerarquía catalana, como el obispo Antoni Palau, iniciador de una tendencia tolerante que iba a encontrar muchos adeptos en el clero[47]. Entre ellos se encontraban sacerdotes como Eduardo María Vilarrasa, Idelfonso Gatell que en su publicación la *Revista Católica* (1852-1868) enjuiciaron positivamente los Congresos de Malinas. Ambos eclesiásticos impulsaron la *Revista Eclesiástica* y formaron parte, más adelante, de la redacción de *La Ilustración Católica* y de *El Criterio Católico* (1884-1888).

El concepto de libertad, así como las nociones de progreso y perfectibilidad del hombre, constituían otra cuestión clave para los fieles de la época. Para católicos moderados y tolerantes como Idelfonso Gatell, Juan Mañé y Flaquer y Eduardo Vilarrasa, por mencionar algunos de los que más se implicaron en los debates del siglo, había que enfocar la libertad en su sentido filosófico, entendido como la emancipación del hombre con respecto a la autoridad doctrinal de la Iglesia. Son representantes de un catolicismo adogmático que cree en el espíritu eminentemente humanitario expansivo y progresista del Evangelio.

---

47. Joan Bonet y Casimir Martí, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1883*, Barcelona. Editorial Vicens Vives, 1990.

Dentro de aquellos sectores que creyeron en la compatibilidad del liberalismo y catolicismo también se sitúan los krausistas que pueden ser considerados, como bien lo ha señalado José Luis Abellán, como "heterodoxos" o católico-liberales[48]. El contraste entre los principios religiosos de krausistas como Fernando de Castro, Gumersindo de Azcárate, Francisco Giner de los Ríos por sólo mencionar a los que dieron muestras de arraigada religiosidad, y los dogmas de la Iglesia católica desembocó en una crisis profunda comparable a la que experimentaron los modernistas del siglo XX. Desde los años 1860, tanto Fernando de Castro como Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate y personalidades afines al krausismo como Concepción Arenal habían elaborado unos planteamientos religiosos cercanos a los que había desarrollado el catolicismo liberal de Francia, Bélgica e Inglaterra. Todos ellos situaron el problema religioso en la imposibilidad de conciliar el catolicismo como religión positiva con las transformaciones sociales y científicas del mundo contemporáneo[49].

En varios textos aflora una notable coincidencia con las ideas de Lamennais: plantean la necesidad de hacer del catolicismo una religión asentada sobre la libertad de conciencia y no sobre la afirmación de unos principios dogmáticos y de una magisterio eclesiástico infalible[50]. En 1858, Concepción Arenal redacta un ensayo ejemplar en cuanto a los enfoques religiosos que propone: este ensayo se titula *Dios y libertad*, que es la divisa del periódico *L'Avenir*, fundado por Lamennais en 1820. Conoce la obra de Frédéric Ozanam y de Lacordaire y todo ello nos inclina a pensar que Concepción Arenal comparte muchas de las inquietudes expresadas por los católicos liberales franceses[51].

El mismo Fernando de Castro asume en su *Memoria testamentaria* (1874) la aportación del catolicismo liberal europeo y señala claramente la evolución de su pensamiento, lo que llama "la renovación interior de su conciencia". En cuanto a Azcárate, el principio fundamental que vertebró su idea de la religión en el mundo moderno fue la libertad de conciencia de la que se derivaba la libertad de cultos; "la primera se correspondía con la autonomía racional de todo individuo, la segunda, como hecho jurídico, constituía el reconocimiento del derecho que asistía a todo hombre a determinar por sí su vida religiosa"[52]. Azcárate consideraba la necesi-

48. Manuel Suárez Cortina, "Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración", *El anticlericalismo español contemporáneo*, p. 134-135.

49. *Ibid.*

50. José Luis Abellán, en el estudio preliminar de *Memoria testamentaria* de Fernando de Castro, subraya esta filiación: "Nuestra opinión es que el krausismo, al menos en algunos de sus representantes, fue uno de los ecos, quizá el más importante, de ese catolicismo liberal, extendido por varias naciones de Europa" (*op. cit.*, p. 56).

51. *Dios y libertad* es una obra inédita hasta la fecha de 1996, fecha en la que María José Lacalzada de Mateo publica el manuscrito. En este libro fundamental para conocer los planteamientos religiosos de la autora, Concepción Arenal expresa sus esperanzas en una reconciliación entre religión y libertad: "¿Qué tiene que temer la religión de Jesucristo de la libertad de la razón, del pensamiento? Ya es tiempo de decir y de probar que nada. No se hostilice en nombre de Dios la libertad de pensar y los pensadores no hostilizarán la religión" (*op. cit.*, p. 134).

52. Manuel Suárez Cortina, *op. cit.*, p. 135.

dad de que Iglesia y Estado funcionasen como dos entidades diferenciadas; reiteró varias veces el principio expuesto por Montalembert, y antes por Lamennais en *L'Avenir*, de una *Iglesia libre en un Estado libre*.

La libertad de conciencia que reclamaban los krausistas suponía no sólo la libertad de creencias sino también la libertad de cultos, derecho inalienable dentro de las nuevas relaciones del Estado con la sociedad moderna. La encíclica *Quanta Cura* (1864) y el *Syllabus de Errores*, en los que se condenaban la separación de la Iglesia y del Estado así como la libertad de creencias, "el progreso, el liberalismo y la moderna civilización", fueron un rudo golpe para el catolicismo liberal e hicieron prácticamente imposible toda reconciliación de la Iglesia con los católicos y fieles que buscaban nuevas vías de diálogo.

La revolución de 1868 y la crisis modernista (1894-1907): dos períodos clave para la difusión de Lamennais en España.

No es ninguna casualidad si en este contexto de constante endurecimiento por parte de la Iglesia y de hostilidad creciente por parte de los sectores tradicionalista e integrista, se difundiese en 1868 una nueva traducción de *Palabras de un creyente*. Como en el caso de las dos anteriores de 1836 y de 1854, la traducción de 1868 y el recurso a las obras de Lamennais tenían una evidente intencionalidad política. Para el traductor, Jiménez Landa, se trata de mostrar como la obra "de uno de los mayores agitadores de nuestra época, un sacerdote que conmueve las masas sin otra palanca que su pluma", puede constituir una referencia para los que quieren realizar una revolución política y atemperar "el gran malestar que agita al mundo social" y "devolverle al catolicismo una popularidad perdida"[53]. Trasluce en el prólogo a esta edición el anticlericalismo vigente en aquel momento y más especialmente las críticas a un clero ignorante, alejado de las realidades sociales de su tiempo. Por ello, se mencionan también obras como *El libro del pueblo* en el que Lamennais había reafirmado la soberanía del pueblo y los principios inalienables de igualdad, de libertad y de fraternidad de los que tenía que emanar la organización social.

Los ataques al clero también se acompañan de una crítica de la teocracia católica, de la infalibilidad de la Iglesia, de la monarquía de derecho divino. Para Jiménez Landa que recorre los momentos más significativos de la obra de Lamennais y cita los *Asuntos de Roma*, el *Libro del pueblo*, la *Esclavitud moderna*, la doctrina menesiana se ajusta perfectamente a las exigencias del momento: Lamennais, que era "uno de los radicales modernos más avanzados, llama al pueblo con alta e inteligible voz a ejercer directamente su soberanía, a constituirse, con la igualdad absoluta por dogma, y por forma de gobierno la república"[54]. El oscurantismo de la institución eclesiástica había provocado la expulsión de la Iglesia de hombres

53. Jiménez Landa, *op. cit.*, p. 5 y p. 17.
54. Jiménez Landa, *op. cit.*, p. 21-22.

como Lamennais. Esta referencia al rechazo y a la persecución de católicos "heterodoxos" como el autor de *Palabras de un creyente* tiene un trasfondo político y religioso evidente.

En un contexto similar de crisis religiosa es cuando se publica la traducción de otra obra de Lamennais muy comprometida religiosa y políticamente. Nos referimos a la publicación de la traducción de 1902, aparentemente la primera traducción española, Los *Negocios de Roma*, redactada en 1836, poco después de la Encíclica *Singulari Nos* de Pío IX y de la definitiva ruptura de Lamennais con la Iglesia católica. *Negocios de Roma* es la constatación con tintes amargos por parte de su autor de la imposibilidad de toda conciliación entre la Iglesia romana y el espíritu cristiano. También es una denuncia mordaz de la política de Roma, del poder de la Compañía de Jesús en el Vaticano, la imposición dogmática y de la intransigencia religiosa.

La publicación de una traducción de esta obra, menos conocida que *Palabras de un creyente* en el año 1902, corresponde a un momento difícil de las relaciones entre iglesias nacionales y el Vaticano. En los últimos años del pontificado de León XIII se había producido una crisis que volvió a desencadenar la ofensiva de los sectores más integristas. Estos enfrentamientos que desgarraban el mundo católico anunciaban el clima de endurecimiento que iba a prevalecer con Pío X, el papa de la encíclica *Pascendi* contra el modernismo.

Esta crisis muy compleja y que revistió manifestaciones distintas en Europa coincidió con los últimos años del papado de León XIII y, más especialmente, con el endurecimiento de las posturas del nuevo papa Pío X a partir de los años 1903. Las nuevas condenas de las libertades modernas y del acercamiento de ciertos sectores católicos al liberalismo alentaron a los católicos ultramontanos e integristas. Los modernistas que instituían un grupo heterogéneo de católicos, que desde hacía más de una década tanto en Francia, en Bélgica, en Italia, en Alemania y Estados Unidos, intentaban conciliar las doctrinas de la Iglesia con los valores del mundo moderno, no habían recibido el apoyo de León XIII pero, desde 1903 con la llegada de Pío X se enfrentaron con distintos rechazos que culminaron en la encíclica de 1907[55]. Aunque en España el sector modernista fue minoritario, los planteamientos críticos respecto a la excesiva dependencia con respecto a Roma y las inquietudes religiosas afloraban en determinada prensa y en la obra de intelectuales como Unamuno, Luis de Zulueta, Juan Ramón Jiménez o Ramiro de Maeztu[56].

En este ambiente enardecido que recordaba las hostilidades y las incomprensiones suscitadas por anteriores documentos papales como el *Syllabus*, las palabras de Lamennais en *Asuntos de Roma* adquirían especial relevancia. Después de recordar la labor de Lamennais, Montalembert y Lacordaire, y el fracaso de muchos católicos en buscar "esta reconciliación imposible, podemos decir antiprovidencial

55. La crítica y condena de Pío X del modernismo fueron desarrolladoras en 1907 en tres documentos: *Lamentabili sane exitu* del 4 de junio 1907, *Pascendi dominici gregis*, del 8 de septiembre, y el *Motu Proprio Praestantia sacrae scriptorum* del 18 de noviembre.

56. Manuel Suárez Cortina, *op. cit.*, p. 138-139.

entre Iglesia y libertad", el traductor advierte que "la generación presente ha de leer con cuidado" el contenido de *Asuntos de Roma* por ser esta obra "¡de actualidad por desgracia [...] para nosotros ahora que somos juguetes de ese Papado y de su corte!". La Iglesia se ha distanciado del cristianismo y "de tanto ser católica ya no es cristiana"[57].

La crítica al clericalismo, la necesidad de distinguir la religión como una realidad universal de las Iglesias humanas y circunstanciales que encontramos en la obra de Lamennais son argumentos que retoman algunos modernistas españoles como Edmundo González Blanco, José Ferrándiz[58].

La dimensión profética de la obra de Lamennais, la clarividencia y la modernidad de sus planteamientos explican su influencia duradera. *Palabras de un creyente*, la obra mas conocida, fue traducida en España en los momentos agudos de crisis religiosa. Las muchas coincidencias mencionadas entre los escritos de Lamennais y los textos de determinados sectores intelectuales y catolicos españoles merecen un estudio mas pormenorizado que no era posible dentro de los limites de esta contribucion. Como lo apuntó Clarín en 1868 en un artículo dedicado a la traducción hecha por Larra de *Palabras de un creyente*, por su denuncia del fanatismo y de la intolerancia, por su búsqueda de un cristianismo auténtico, la doctrina menesiana tenía un alcance universal:

> La Menais y Larra: he aquí dos de esos grandes obreros. Ellos han luchado de la manera más digna contra el fanatismo, la ignorancia y la maldad con la pluma. No veamos en La Menais un francés, ni en Larra un español, veamos en ellos a dos grandes pensadores, el autor de *Las palabras de un creyente* y a su digno traductor.[59]

Bibliografía

BONET, J., y MARTÍ, C., *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1883*, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1990.

BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie, XIXe-XXe siècles*, t. II, Paris, Quadrige-PUF, 1991.

CASTRO, F. de, *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, José Luis Abellán ed., Madrid, Editorial Castalia, 1975.

ALAS, L., "CLARÍN", *Juan Ruiz (Periódico humorístico)* (Transcripción, edición y notas de Sofía Martín Gamero), Madrid, Espasa-Calpe, 1985, pp. 133-137 y p. 142-146.

FREIRE LÓPEZ, A. M., "Don Juan Nicasio Gallego y Larra: a propósito de 'El dogma de los hombres libres'", en *Homenaje al Profesor José Fradejas Lebrero*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1983, p. 607-613.

57. Francisco Lombardia y Sánchez, *Los negocios de Roma*, p.5.
58. Manuel Suárez Cortina, *op. cit.*, p. 200-202.
59. Leopoldo Alas, "Figaro y La Menais", *Juan Ruyz*, 12 de julio de 1868, p. 133.

GINER, F., *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, Librería de Francisco Góngora, 1876.

HIBBS, S., *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura "Gil Albert", 1995.

LABOA, J. M., *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid, UPCO, 1994.

LANDA, J., *Palabras de un creyente (La regeneracion de la humanidad)*, Barcelona, Imprenta des los hijos de Domenech, 1868.

LA PARRA, E., "El eco de Lamennais en el progresismo español : Larra y Joaquín María López", en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIXe siècle*, Aix-en-Provence, Université de Provence, Etudes Hispano-Italiennes n° 3, 1989, p. 323-341.

LOMBARDÍA Y SÁNCHEZ, F., *Los negocios de Roma*, Madrid, La Editorial Moderna, 1902.

MARÍA LÓPEZ, J., *Colección de discursos parlamentarios, defensas forenses y producciones*, Tomo V, Madrid, Manuel Minuesa, 1856.

MAYEUR, J.-M., *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Armand Colin, 1980.

SUÁREZ CORTINA, M., "Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración", *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 127-204.