

MEDITACION DE LA REVOLUCION FRANCESA

II. LA CONJURA DE LOS SOFISTAS

FOR

JUAN CARLOS GARCÍA DE POLAVIEJA

Cuando, en octubre de 1750, Diderot y D'Alembert hicieron público el proyecto inicial de la Enciclopedia, se puso en marcha por primera vez en la historia una operación de agresión cultural de gran envergadura contra la civilización cristiana.

El proyecto de Diderot y D'Alembert se publicaba con el significativo título de «Cruzada de la Filosofía» y, aunque llamarle «cruzada» a aquello era una muestra más de su característico cinismo, no cabe duda de que lo que se pretendía poner en marcha era una campaña universal de los talentados hijos de la Ilustración contra el cristianismo. El término «cruzada» se utilizaba, pues, con una intencionalidad precisa, claramente inteligible para los iniciados que estaban compenetrados con los propósitos últimos que animaban a Voltaire, a sus amigos y a los dos autores del proyecto. Con aquel anuncio se convocaba a la sistematización de una guerra hasta entonces dispersa en los empeños de distinto calibre de algunas individualidades. Esta guerra estaba concebida como una toma por asalto de la cultura, para invertir, a partir de ella, el sentido mismo de la civilización y arrebatársela a Cristo. La convocatoria de Diderot y D'Alembert inauguraba, pues, una etapa de la historia humana caracterizada por el emponzoñamiento de la entera obra social por el propio hombre.

Esta obra tremenda, algunos de cuyos significados más profundos escapaban a unos hombres ingenuamente racionalistas, trataba de aglutinar a la mayoría de los literatos y de los sabios

de la época —lo que después llamará Gramsci «los intelectuales»—: los materialistas, como D'Alembert, Diderot y Helvetius, Holbach y Grim; los abates librepensadores, como Raynal y Morellet, Galliani y Mably; los anticlericales racionalistas y liberales, como Voltaire; los republicanos, como Rousseau, y una pléyade de colaboradores más, entre ellos Montesquieu y Turgot. Otros «luminosos», sin participar directamente en su redacción, estaban cerca de sus autores por distintas razones, como Condillac, que aportaba su filosofía, y Buffon, el naturalista, con quien era de buen tono contar.

En 1751, apareció el primer tomo de la «Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers...», con el célebre discurso preliminar de D'Alembert: un cuadro inicial con el propósito de explicar las razones de tal empresa y su manera de afrontarla que, condensaba, desde una perspectiva típica en su autor, una reseña de la evolución de los acontecimientos humanos, es decir, «la suma del saber de su tiempo».

Siguiendo el plan del propio D'Alembert, la Enciclopedia intenta el esfuerzo de ser sistemática a la vez que alfabética, y sobre las tres facultades del hombre, memoria, imaginación, razón, basa las tres divisiones del orden enciclopédico: la memoria, que crea la Historia; la razón, que produce la Filosofía, y la imaginación, gestadora de las Bellas Artes (téngase en cuenta que este triple esquema de D'Alembert ha servido de inspiración a casi todos los diseños de agresión cultural posteriores —incluido Gramsci—, que apuntan a la memoria, a través de la historia, a la razón, a través de la «filosofía» (de la ciencia y de la educación) y, sobre todo, a la imaginación (al «sentido común» a través de las Bellas Artes). Historia, Filosofía y Bellas Artes se subdividen a su vez en las diversas disciplinas y tópicos derivados, sobre la base de las ideas de dos grandes maestros del pensamiento y de la ciencia europeos: Locke, y, sobre todo, Bacon, cuyo árbol enciclopédico declara el autor del citado «discurso» haber seguido con algunas modificaciones; no sin rendir devoto homenaje a otra gran figura inglesa, la de Newton, quien, junto con Descartes, completa la lista de los cuatro

«genios principales que el espíritu humano debe considerar como sus maestros, genios a quienes Grecia hubiera levantado estatuas inclusive si, para hacerles lugar, hubiera debido derribar las de algunos conquistadores...». En 1772 se publicó el vigésimo octavo y último volumen, seguido por seis más de suplemento que fueron apareciendo sucesivamente hasta 1780 (1).

La Enciclopedia fue, sin lugar a dudas, el elemento nuclear de la primera gran operación histórica de agresión cultural. No el único elemento, ya que la operación anticristiana de los «filósofos» tuvo diversos frentes, múltiples objetivos, e incluso francotiradores de avanzada y de retaguardia. En su conjunto, aquella obra es el antecedente directo y la inspiradora fundamental del actual empeño marxista de manipular la cultura. Si admitimos que el elemento distintivo de las modernas prácticas de agresión cultural es la intención deliberada de utilizar la cultura, en cualquiera de sus facetas, como factor de agresión en el marco de una guerra psicológica de masas, esta intencionalidad existía y era explícita entre los corresponsales de Voltaire y de ambos enciclopedistas. También el análisis previo, la deliberación, la selección de objetivos, y la cuidadosa preparación de la fórmula agresiva se contaban, como hoy, entre las notas distintivas de la «Cruzada de la Filosofía». La única diferencia importante estriba en la ciega fe en la razón que poseían algunos de entre los «filósofos» del siglo XVIII, fe que, a pesar de su ingenuidad, hacía que no todos se rebajaran al recurso de la mentira sistemática y que, por tanto, su malicia sea menos infamante que la de algunos provocadores actuales. Pero, en otros casos, como el trágico de Voltaire, esta malicia era semejante, si no superior, a la de casi todos los estrategas actuales de la agresión cultural.

No ha sido difícil para la historia establecer la responsabilidad personal de François Marie Arouet como cerebro inspirador, guía, estratega y epicentro de aquella vasta conjuración de todo un siglo. Su guerra personal a Jesucristo, perfectamente do-

(1) ALICIA ORTIZ, *Voltaire y Rousseau*, Cajica, Puebla.

cumentada en su correspondencia, no es propia de la imagen escéptica, filantrópica y racionalista que se quiere vender. Antes bien, parece producto de una personalidad dominada por el orgullo y capaz de unas tortuosidades que lo emparentan con algunos contemporáneos nuestros.

Con Voltaire en el centro, una red frenética de actividades culturales y políticas, sustentada en una serie de personajes estratégicamente situados en posiciones de influencia cultural o de poder, se extendió gradualmente por Europa enlazando en ocasiones con la masonería inglesa y americana, otras con la secta de los iluminados de Baviera, y penetrando hasta los consejos reales, utilizando a ministros y reyes como Federico II, hasta ver realizados buena parte de sus propósitos.

No vamos a entrar en ningún tipo de polémica sobre la existencia de esta red y de su propósito y plan de agresión cultural al cristianismo. Para nosotros ambas cosas están suficientemente demostradas, y, además, la propia polémica historiográfica sobre este tema se ha ventilado hasta tal punto dentro de la cancha de la guerra cultural que podemos hacerla parte de la misma demostración. Lo cierto es que, con mucha frecuencia, la mentalidad forjada en el taller de los enciclopedistas sigue teniendo vigencia en nuestros días. Hasta ese punto puede decirse triunfadora aquella agresión cultural que «caló» hasta lo más profundo de las mentes, imprimiéndole un impulso característico a toda la cultura secularizada moderna. Su victoria, fruto de la tenacidad y de la persuasión, sobre aquella Compañía de Jesús que desde el siglo xvi había sido la vanguardia cultural de la Iglesia es la mejor prueba de la existencia de una conspiración y de su fuerza.

Asimismo, consideramos fuera de toda discusión la influencia de la operación de agresión cultural de los «filósofos» en la preparación ambiental de la revolución de 1789. Voltaire es el verdadero padre de la Revolución francesa, y así lo reconocieron sus protagonistas cuando llevaron en triunfo sus restos al panteón, tributándole honores que nunca le fueron otorgados a Rousseau, a pesar de ser éste el autor de su doctrina política.

La descristianización de la cultura francesa, el objeto casi totalmente alcanzado por los enciclopedistas, fue la que permitió, por la corrupción y desarme moral y espiritual de las clases dirigentes, la eclosión revolucionaria. De otra manera, la burguesía, a pesar de su adoctrinamiento rousseauiano, jamás hubiera podido romper las estructuras básicas del antiguo régimen.

Y el secreto del éxito de la Enciclopedia, como el de tantas otras operaciones de agresión cultural, estuvo en la diabólica combinación de «ciencia» y anticristianismo: la mezcla estaba tan bien lograda, no solo en la Enciclopedia propiamente dicha, sino en muchas otras de las obras de los «filósofos», que su lectura producía, en un medio de tibieza religiosa, una «deliciosa sensación de tentación: la de ser invitados a formar parte de la selecta hueste de los pioneros de la nueva era, moderna y racional, vencedora de la superstición...». Es decir, producía el efecto deseado de presentar la evolución del saber como incompatible con el cristianismo. La confusión que crearon entre modernidad y anticristianismo fue tan lograda, tan compleja, tan generalizada, que provocó décadas enteras de perplejidad en personajes que necesitaron la sangre y el terror para sobreponerse al sortilegio. Esta simbiosis constituyó una madeja tan difícil de desentrañar, por no decir imposible, que en el *Syllabus* de Pío IX fue necesario anatematizar sin demasiadas distinciones ni exquisiteces. Ha sido necesaria la distancia en perspectiva de nuestro tiempo para que, al cardenal Ratzinger, proponga una dicotomía del «movimiento moderno de liberación», tratando de deslindar sus «graves ambigüedades» de sus «resultados positivos» (2).

Hoy, la obra de los enciclopedistas sigue estando en el centro mismo de la batalla de las ideas. Su influencia determinante en la preparación del proceso revolucionario de 1789 suscita una fuerte corriente de solidaridad entre las distintas versiones revolucionarias actuales y su recuerdo mítico. Pero en esta solidaridad hay mucho más que la mera nostalgia hacia la infancia

(2) Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación*, I, 1.

de la revolución. Los aparatos ideológicos hoy dominantes se saben herederos directos de 1789. Conocen perfectamente el nexo procesal que les une por ello con aquella empresa conspiratoria e intelectual que arruinó la cultura cristiana de Francia y de Europa a lo largo del siglo XVIII. Los sistemas actuales son, pues, los primeros interesados en defender una versión mítica, bucólica, de lo que aconteció en aquel siglo «de las luces». Los sórdidos aspectos conspiratorios, el verdadero talante de los personajes, la cara patológica y monstruosa de la «filosofía», tan cruda en un La Mettrie o en un marqués de Sade, serán cuidadosamente silenciados, cuando no negados, ejerciéndose para ello una fuerte presión sobre la historia y los propios historiadores. Una presión que, paradójicamente, se ejerce en sentido contrario al de la manipulación desmitificadora de los hechos medievales.

Así, la presión revolucionaria ha llegado, por ejemplo, a sugerir la descalificación histórica de obras —como las Memorias del abate Barruel—, auténticamente destructivas para su versión mítico-bucólica. Algunos autores se erigen más o menos subrepticamente en árbitros e intérpretes de una presunta «historiografía crítica y científica» y arreglan las cosas de tal modo que, incluso autores católicos serios son inducidos a pensar que pueden argumentar en base a un Cochin, a un Gaxotte, etc., pero jamás sacar a colación las «exageraciones de Barruel». Y este es un mal arbitraje. Porque, precisamente, Barruel es el testigo directo, el hombre de la deducción implacable, el gran develador de la correspondencia volteriana. Y si Barruel resulta molesto para algunos, es precisamente porque no se equivocó en la mayor parte de sus afirmaciones. Ha sido precisa la aparición de historiadores de gran talla, sin prejuicios modernistas y más amantes de la verdad que de un sillón en la Academia, para que estas descalificaciones tan interesadas fuesen a su vez descalificadas. Después de obras como «La Revolution Française ou les prodiges du Sâcrlège», de Jean Dumont (1985), es necesario pensar que el buen abate Barruel si acaso se quedó corto en sus averiguaciones. Obras como ésta son las que obligan a la agre-

sión cultural a cambiar de tácticas, certándole el acceso a sus acólitos al selecto círculo de los historiadores serios.

A pesar de todo ello o, mejor dicho, precisamente a causa de todo ello, es preciso iluminar con una linterna mucho más crítica que las habituales, el fondo oscuro que oculta los manejos de los «filósofos» franceses del grupo enciclopedista. No podemos permitir que esas sobras confundan lo espontáneo con lo deliberado. Si tenemos el convencimiento de que, con el círculo de Voltaire y sus amigos y corresponsales, nos encontramos ante la primera operación de envergadura histórica en el terreno de la agresión cultural, es porque podemos advertir nítidamente en ellos y en sus actividades ese aspecto conspiratorio, de organización y de conjura, que distingue a toda práctica de este tipo, y que les distingue a ellos netamente del grueso de la corriente de la Ilustración. Ellos, ciertamente, navegaron a favor de esa corriente, participaron, junto a otros muchos, de un flujo de ideas que venían de atrás y que nadie podía reclamar como suyas. Pero, a esa corriente y a ese flujo, que por lo general son hostiles a la religión como consecuencia espontánea de un racionalismo omnipotente, Voltaire y su grupo añaden algo más: añaden un propósito deliberado de subvertir el orden social, de expulsar al cristianismo de la cultura, e incluso de servirse de esta última como un medio para acorralar a la Iglesia primero, y para aniquilarla por completo después. Y para poner en práctica ese designio se organizan con todo cuidado y secreto, planean, se distribuyen los trabajos y se mantienen en contacto mediante una correspondencia constante, llena de sobreentendidos, de claves y de seudónimos. Una correspondencia abrumadoramente elocuente que revela no solo tenacidad, sino, además, una dirección centralizada y previsorá...

Una dirección encarnada en Voltaire, quien a lo largo de su azarosa vida maneja los hilos de la agresión cultural desde sus distintas residencias a través del correo. Sabemos que, en su residencia suiza de «Las Delicias», en Ginebra, su correspondencia sumaba cerca de cincuenta mil cartas, que ocupaban cien le-

gajos cuidadosamente guardados junto a su dormitorio (3). Si la mayor parte de esa correspondencia no se hubiera perdido —o ocultado—, tendríamos el mapa de la red de agresión cultural que intentó la descristianización de Europa. Ese mapa que Barruel trató de reconstruir a partir de algunas cartas, y que da idea del talento estratégico de Voltaire, capaz de inspirar anticristianismo a simples admiradores como de exigir eficacia a sus iniciados.

El libertino aventurero veneciano G. Casanova, cuyas memorias muestran el tipo de sociedad sobre el que se desplegaba la acción de los enciclopedistas, peregrinó a «Las Delicias» en 1762 para visitar al «gran hombre». Voltaire contaba entonces sesenta y seis años y, aunque había aflojado un tanto su ímpetu organizador de impiedades, era el líder indiscutido de la «república de las letras» y estaba en su mejor momento conspiratorio. Aunque Casanova se guardó de contar muchas cosas, nos deja asomarnos a conversaciones como la siguiente:

Voltaire: Si Horacio hubiese tenido que combatir la hidra de la superstición, *habría escrito para todo el mundo*, como yo (4).

Casanova: Me parece que podríais ahorráros combatir lo que nunca podréis destruir.

Voltaire: Lo que yo no podré terminar otros lo continuarán, y yo tendré siempre la gloria de ser el que empezó.

Casanova: Está muy bien; pero supongamos que lográis destruir la superstición, ¿con qué la sustituiríais?

Voltaire: ¡Esta es buena! Cuando libero al género humano de una bestia feroz que le devora, ¿puede preguntárseme qué pondré en su lugar?

El mismo Casanova nos cuenta que Voltaire tenía la *Summa* de Santo Tomás sobre la mesa de su dormitorio, bien a mano..., y que había tomado a sueldo a un jesuita llamado Adam. Todo

(3) Lo cuenta G. Casanova en sus *Memorias*, pues Voltaire personalmente se las mostro.

(4) *Para las masas...*

ello resulta extremadamente interesante, teniendo en cuenta que ese mismo año 1762 había comenzado en Francia la expulsión de los jesuitas, después de una larga conjura con inextricables tortuosidades, cuyo cerebro era el propio Voltaire. Haber instalado su cuartel general en la frontera franco-suiza, alternando entre el castillo de Ferney y «Las Delicias», es muestra también de un gran talento estratégico..., y de un buen conocimiento de las ventajas que dicha posición le reportó a Calvino. Al fin y al cabo la intencionalidad tiene semejanzas...

Por allí desfilaron innumerables personajes, aunque no todos tan despiertos como Casanova. El duque de Villars, un viejo homosexual y corrompido; el landgrave de Hesse; el marqués de Florián; el caballero de Boufflers; el abate Morellet (que está en todo); Turgot, D'Alembert, La Harpe, Grétry, etc. Su fama y la variedad de gentes atraídas por ella, sirvieron a Voltaire para darle un tinte cosmopolita y honorable a su sórdida guerra secreta.

Con el esquema trazado por D'Alembert para la Enciclopedia como base, la agresión cultural de los «cruzados» se desplegó en abanico para abarcar la filosofía, la ciencia de la naturaleza, la exégesis, la moral y la disciplina religiosa, la crítica histórica, la poesía, el teatro y la novela. Apenas hubo arte alguno de la época que sirviera para comunicar algo, que fuese olvidado por Voltaire y sus gentes. En ocasiones enguadaban a plumas ajenas por completo a sus intenciones, para escribir por ellos un libelo, verter una idea disolvente, lanzar una crítica previamente sugerida..., seduciendo a los «tontos útiles» del momento con el brillo de sus oropeles literarios. Había quicnes se prestaban más o menos conscientemente a ello, con la sola esperanza de verse premiados con una carta del «gran hombre». Así consiguieron darle, en menos de veinte años, a la cultura europea un sentido ferozmente agresivo contra la religión católica.

Las ideas educativas de Voltaire estaban inspiradas, en parte, en los «Thoughts on Education» (1693) de John Locke, cuyo empirismo sensista —sobre todo a través del «Ensayo sobre el conocimiento humano» (1690)— fue, junto con el pensamiento

de Spinoza, el arsenal primitivo de ideas de todos los filósofos. En sus «Thoughts», Locke aboga por «un espíritu sano en un cuerpo sano» como fórmula de una educación cuyo objeto es la «felicidad». Una felicidad de horizontes estrechamente naturales... (5). Pero los agravios juveniles de Arouet contra los jesuitas y su método debieron influir también en su programa para ese área. Con la publicación del «Essai sur les moeurs» (1753) el mundo conoció que, para Voltaire, el objetivo de la educación era «la conquista de la felicidad»: una felicidad que Voltaire sitúa en el equilibrio entre lo espiritual y lo grosero... El sentido básico de estas concepciones, sobre todo en lo tocante a la «salud» física propugnada por Locke, pasará a Juan Jacobo Rousseau quien, a pesar de sus rencillas y quisquillosidades, se contará entre los ciento cuarenta colaboradores «de confianza» de la Enciclopedia. El va a elucubrar sobre ellas su «Emilio» (1762), inaugurando una corriente educativa paralela a las sucesivas rupturas revolucionarias, que prosiguen Ferdinando Galliani, Christian G. Salzmann (el de «Himmel auf Erden» y «El libro de las hormiguitas») y J. H. Pestalozzi, que será el primero en reclamar el monopolio del Estado sobre la educación (6).

Cuando entraron a saco en la exégesis, los «cruzados» tenían el terreno bien preparado por Spinoza, por Fontenelle y por R. Simon. Baruch Spinoza había afirmado, en su «Tratado teológico-político» (1670) que la enseñanza oral de los profetas bíblicos era consecuencia necesaria de no haber recibido éstos más que imágenes sensibles, y no una inteligencia espiritual. Había que considerarles, por tanto, «seres imaginativos», y no inteligentes ni pensadores... En 1696 apareció en Inglaterra el célebre libelo de John Toland contra los misterios del cristianismo, un subproducto del esoterismo orangista que ya anuncia por

(5) JOHN LOCKE, *The Educational Writings*, Cambridge, Univ. Press, 1968 (trad. de ELSA CECILIA FROST).

(6) JOHANN HEINRICH PESTALOZZI (1746-1827): autor de las obras *Leonardo y Gertrudis* (1781-7) y, sobre todo, *Cómo educa Gertrudis a sus hijos* (1801).

su estilo el alumbramiento de la masonería (7). Voltaire conoció, probablemente, aquel libelo durante su estancia en la isla, en 1726-1729. Quizás, por ello, vamos a encontrar profusión de libelos similares en talante y composición, inundando Francia entre 1760 y 1780, y las mismas ideas repetirse hasta la saciedad, incluso en el «Pétre Duchesne» de Jacques Hébert, en plena revolución.

Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757), con sus obras «Historia de los oráculos» (1687); la sátira «Relación de la Isla de Bornco» (1686) y, sobre todo, «Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos» (1688) —que le convierte en un predecesor directo de E. von Daniken— había, a su vez, tratado de desacreditar, «desmitificándolos», casi todos los dogmas de la Revelación. El sacerdote francés Richard Simon, con su «Historia crítica del Antiguo Testamento» (1678) y su traducción comentada del Nuevo Testamento, aparecida en 1702, había iniciado la crítica historicista de la Biblia, quizás sin la ponderación necesaria para poner su trabajo fuera del alcance manipulador de los «filósofos» de la siguiente generación. El campo estaba, pues, bien abonado a mediados del siglo XVIII para una siembra general de incredulidad en base a unos cuantos tópicos «exegéticos».

Los «cruzados» de la filosofía procedieron con orden y método a esta siembra de incredulidad. Una siembra que, para ganar en eficacia, fue diversificada al máximo. En lugar de elaborar nuevos grandes tratados críticos, que hubieran sido altamente vulnerables —tanto a la censura como a la respuesta de una Iglesia ya algo «amoscada» por esas fechas—, se procedió a multiplicar las ironías, las insinuaciones y las burlas, intercalándolas en todo tipo de obras, «oportune atque inoportune». Paralelamente comenzó la publicación de folletos y libelos de fácil impresión y distribución, algunos de los cuales llegaron hasta España ocultos en muebles importados por las sociedades ilustradas.

No se escatimaron medios para debilitar a la Iglesia; acosán-

(7) La Logia de Londres se fundó en 1717.

dola en múltiples frentes y contando con complicidades en casi todas partes. La propia censura real, la de los parlamentos, y, probablemente la de la Sorbona, estaban infiltradas por amigos y simpatizantes de los «cruzados». No en vano ellos eran la vanguardia de la moda intelectual. Una moda que muchos no se atrevían a imitar en todos sus «excesos», pero que era necesario tolerar y encontrar simpática para ser «del siglo». Así se explica que fueran censores personajes como Brienne, cómplice de Voltaire en la conjura contra las órdenes religiosas, o Crébillon, con su ama de llaves como lectora y sus gatos... Sería importante llegar a conocer con precisión, por ejemplo, quién inspiraba a J. N. Hontheim, obispo de Trier, alias «Justinus Febronius», que tan «oportunamente» va a lanzar a la luz su obra «De statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis» (1763) —de la que se retractará en 1778, para reincidir inmediatamente...—, que va a jugar un importante papel contribuyendo a aislar jurídica y diplomáticamente a la Santa Sede en los días más álgidos de presiones contra la Compañía de Jesús, del regalismo, del josefinismo austriaco, etc. ¿Fue simplemente una obra espontánea, fruto de la tibieza eclesial de un sector del clero ilustrado alemán, mimetizado por el protestantismo? ¿O hay que pensar en algo más..., quizás en la red tejida en Alemania por Voltaire, o en los manejos iluministas de Adam Weishaupt desde Ingolstadt? A quienes se hallan asomado al hormigueo subterráneo del siglo XVIII, donde hay tan pocas cosas espontáneas, no les extrañará que nos hagamos esa pregunta.

La moral será el objetivo propuesto al grupo de los materialistas, que son, todos ellos, aspirantes a moralistas. En sus manos, como dice Balmes, se irá difuminando hasta convertirse en una ilusión (8). Helvetius —cuyas aventuras galantes hicieron época en los salones—, con sus obras «De l'Esprit» (1751) y (l'Homme) (póstuma), quien merece mención extraordinaria en un libro dedicado al hedonismo, ya que, para él, el objeto de la sociedad es «procurar el mayor placer posible y la mayor can-

(8) JAIME BALMES, *Filosofía fundamental*, lib. VIII, cap. I.

tividad de felicidad al mayor número de ciudadanos...». Holbach, que tampoco responde a la descripción que nos hace la Historia de Cambridge, cuyo pensamiento refleja más odio que ateísmo, y cuya obra «El cristianismo desenmascarado» (1761) es la revelación de «racionalismo» más elocuente jamás escrita. Y J. O. de la Mettrie, aquel médico materialista autor de «El hombre máquina», que con «L'Art de Jouir» (1751) propone el amor libre y el placer animal como principio de vida, y que predicó con la práctica, escandalizando a media Europa y falleciendo de «delirium tremens» y de indigestión tras una orgía. Toda esta siembra acabará fructificando en la edificante filosofía de tocador del marqués de Sade, que es, sin duda, el materialista más representativo de la escuela, aunque, inexplicablemente, críticos tan liberales como Alicia Ortíz no se acuerden de él...

El frente histórico estará a cargo del propio Voltaire, quien, desde su juventud, ha desarrollado un esquema preciso de lo que debe ser una historia racional..., y de cómo puede narrarse ésta de tal forma que predisponga los ánimos contra «el infame». Este frente estaba abierto por el propio Voltaire, Montesquieu y otros desde mucho antes de tomar forma la «cruzada» de la filosofía. Era la verdadera especialidad de Voltaire y su gran hallazgo táctico; lo que virtualmente le convierte en precursor, si no en inspirador, del empeño marxista por manipular la historia, explícito en Gramsci (9), Fossaert (10) y otros.

Ya desde 1728 Voltaire tenía escritos «La Henriade», la «Historia de Carlos XII» y «La doncella» —aunque esta última obra no se había atrevido a publicarla, siguiendo los consejos de Emilia de Châtelet—, así que, en 1751 era un verdadero experto en saquear el pasado y —hay que decirlo con claridad—, un maestro de la mentira. Con la publicación de «El siglo de Luis XIV» (1751) y la de «La doncella» (1755), Voltaire contribuye personalmente a la «cruzada», disponiendo en el frente

(9) A. GRAMSCI, *Arte e folklore (A cura di Giuseppe Prestipino)*, Newton Compton Editore, Roma, 1976, págs. 8 a 11.

(10) ROBERT FOSSAERT, *La société*, tomo VI, *Les structures idéologiques*, Editions du Seuil, París, 1983.

histórico lo mejor de su artillería gruesa. Esta batería histórica volteriana merece un breve comentario:

En la epopeya «Henriade», Voltaire nos ofrece una descripción interesantísima de la figura histórica de Enrique IV de Francia, el instaurador de la dinastía borbónica. Este monarca, para quien París «bien valía una Misa», es presentado como el gobernante ideal, ilustrado, tolerante, galante y mujeriego, nada beato y, sobre todo, «vencedor del fanatismo religioso». Voltaire muestra ser plenamente consciente de cuáles son los auténticos orígenes del proceso anticristiano en Francia (11). Aplaudiva en el bearnés precisamente esa implantación del principio bodiniano de «soberanía», que sirvió como resorte para sacar a Francia del orden cristiano y de su defensa, para colocarla al lado de la revolución religiosa en la diplomacia europea, y para edificar el absolutismo galicano del xvii. Aplaudiva, en realidad, la primera gran contradicción de la monarquía francesa, madre de todas las demás.

Y con «La doncella» (la Pucelle), Voltaire nos da la medida auténtica de su talante y de su intencionalidad. Esta obra sobre Santa Juan de Arco, repugnante suma de burlas, de malignidades y de blasfemias, en la que el autor hace gala de un odio y un desprecio sin límites hacia el cristianismo, hacia la caballerosidad, hacia el bello sexo, hacia la verdad histórica y hacia la propia Francia cristiana de otros tiempos, es indudablemente la obra de un espíritu tortuoso. Voltaire apunta en ella directamente al símbolo. A la mujer que idealizó el patriotismo en su expresión más cristiana. Y trata de ensuciar su fe, su femeneidad y sus virtudes; su valor y su heroico martirio. Es una obra que ningún verdadero francés puede leer sin vergüenza, y ningún hombre sin experimentar desprecio hacia el autor de tal bajeza. Y es una obra esencialmente mentirosa por la consciente tergiversación de una biografía perfectamente documentada ya en el siglo xviii. Es, otra vez, un caso típico en la agresión cultural, que reúne

(11) J. C. GARCÍA DE POLAVIEJA, *Meditación de la Revolución francesa*, I. «Las contradicciones», en *Verbo*, núm. 231-232, enero-febrero 1985, págs. 151-174.

todas las condiciones necesarias para ser considerado antecedente de las prácticas actuales.

En «la Henriade» y en «la Pucelle», esos dos polos de la obra histórico-poética de Voltaire está, quizás, el secreto no suficientemente meditado del destino histórico de Francia. La cultura gala tendrá que elegir, tarde o temprano, cuál de las dos figuras debe ser «desmitificada».

Este frente histórico de la «cruzada de la filosofía» va a tener un desenlace dramático. Antoine Nicolás de Condorcet, el hombre más influenciado por el «humanismo» de Voltaire, el verdadero creyente en las divinidades modernas, va a pagar su fe con el «suicidio», declarado por los jacobinos enemigo del progreso. Así, el autor del célebre «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain» (1794) tendrá oportunidad de meditar esos momentos de las grandes sinceridades, frente a la realidad de la muerte que tantas vanidades destruye. ¡Ojalá haya tropezado en esos últimos instantes con el amor de Jesucristo! ¡Cuántos otros de su generación crecieron en el odio al pasado y en la espera de un futuro de luz y progreso destinado a conquistarse a golpe de guillotina y al precio de sus propias cabezas! ¡Qué gran responsabilidad la de Voltaire, que educó a aquella generación con obras como el «Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones» (1756)!

Una verdadera saña contra el espíritu y la memoria de la cristiandad medieval fue impuesta como signo de la historia. Un signo que conserva todo su poder destructivo cuando, a finales del siglo xx, las grandes masas del mundo son educadas sin memoria...

Y ya en el campo de la literatura, ¿qué diferencia hay —si es que existe alguna— entre novelas como «la Religiosa», de Diderot, y «El nombre de la Rosa» (1980), de Umberto Eco? ¿Acaso no es la misma intencionalidad anticristiana, quizá depurada y más sofisticada en la pretensión estética e historicista de Eco? En ambas, la paz de los claustros monásticos es expuesta al hedonismo de una sociedad corrompida, deformados sus tiempos y vivencias con la grosera procacidad de plumas prostituidas... O

en el teatro, donde la lacrimogenia del melodrama familiar burgués —recordemos «El padre de familia», del propio Diderot—, esconde la insurrección anti-evangélica del sentimiento «romántico»; y, además, inaugura la pretensión de penetrar desde la ficción hasta la sentina de la conciencia familiar cristiana (12):

La «cruzada de la filosofía» puede darse por concluida en 1772, año en que se publica el último volumen de la Enciclopedia. En 1770 ha caído en desgracia el duque de Choiseul, cómplice de los «filósofos»; en 1774 muere Luis XV, quien presidió la descristianización cultural de su reino; en 1778 le llegará la hora al propio Voltaire, de cuyos arrepentimientos finales es mejor no hablar. Las musas de los salones, madame de Geoffrin, madame Du Deffand, que tan exquisitamente presidieron la obra divulgadora de los «cruzados», van desapareciendo a su vez, para dejar paso a otras musas como madame Necker, madre de madame de Staël, menos espirituales quizá, pero más comprometidas. Los salones y las mismas sociedades de pensamiento ceden su lugar a las logias. La agresión cultural ha sido un éxito y pronto dejará de ser necesaria: la república de las letras abandona el escenario, que pronto será ocupado por la república de las bayonetas. La agresión cultural pierde altura. Las clases dirigentes francesas ya han sido descristianizadas y la burguesía del contrato social las desprecia mientras hereda sus vicios. Los tratados ceden su lugar a los panfletos; la correspondencia a la propaganda; la especulación en las veladas a la agitación febril y a la conspiración política. Muchos corresponsales de Voltaire se adaptarán con éxito a estas transformaciones: el patriarca se va pero la obra continúa. La francmasonería va a darle el impulso definitivo a la agresión cultural, en los mismos talleres donde se prepara la revolución política. La Logia de las Nueve Hermanas, operando desde 1776, sirve de eslabón entre las dos etapas. En ella Helvetius, La Charolais, Franklin, Lavoisier, Fourcroy, Buffon, Dupont de Nemours, Lalande y otros, van a hacer

(12) Pretensión apuntada en C. MONSIVAIS, *Cultura urbana y creación intelectual*, en Casa de las Américas, núm. 116, 1979.

realidad muchos de los objetivos de Voltaire, admitido en ella casi a título honorífico.

Hacer un balance y un juicio analítico de aquella cruzada de los modernos sofistas es hoy uno de los objetivos inmediatos del pensamiento católico. Han transcurrido doscientos años desde la revolución francesa, proporcionándonos la suficiente perspectiva como para calibrar sus perfiles reales y su auténtica influencia en los destinos humanos. No cabe ya ignorar o disimular el sentido esencial de aquella gran conmoción histórica, ni eludir una valoración crítica de los procesos políticos y sociales abiertos por ella. Estos procesos han estado salpicados de guerras ideológicas y económicas frecuentemente deshumanizadas y de destructividad creciente. Y al mismo tiempo, el inmanentismo impuesto al horizonte humano ha sido un factor retardatario en el desarrollo ético y estético de la cultura, llegándose a poner en peligro el escenario de la vida, e incluso la propia existencia del hombre, amenazada nuestra especie como jamás lo estuvo por las armas de exterminio y, sobre todo, por la sugestión demoníaca que justifica e impulsa el homicidio en las fuentes mismas de la vida. La aventura de la autosuficiencia humana y de la insubordinación contra Dios ha fracasado ya en todos los órdenes; se encuentra hoy en un estado de perplejidad filosófica muy cercano a la mala conciencia, y sin embargo —contando con estructuras de poder y con el recurso mágico y consolador de la «tecnología»—, ni reconoce su fracaso, ni es capaz de la humildad necesaria para los auténticos diagnósticos y soluciones...

Vivimos una coyuntura histórica de plenitud y de vigilia para la Iglesia entera de Cristo. Una coyuntura que plantea a los cristianos con claridad la doble exigencia, erizada de dificultades, de abrazar al mundo con un amor sin reservas y, al mismo tiempo, y en virtud de ese mismo amor, preservarle la verdad histórica, que ha sido dimensión operativa y temporal para la Verdad eterna y absoluta, y transmitírsela cueste lo que cueste, a pesar del estruendo de la anti-Palabra (13).

(13) KAROL WOJTYLA, *Signo de contradicción*, cap. IV.

No creemos que pueda discutirse a estas alturas que la in-subordinación contra Dios accedió al plano político con la revolución francesa. Los procesos abiertos en 1789 fueron la brecha definitiva por la cual el anticristianismo irrumpió en las instituciones, esperando anegar desde ellas el mundo. Las justificaciones y distingos que aún se hacen de 1789 desde sectores del pensamiento «de inspiración cristiana» parten por lo general de un conocimiento insuficiente de la naturaleza de aquella revolución. La revolución francesa de 1789 es la fusión más ejemplar de la mentira y del crimen sustanciales, elevada a la categoría de mito histórico. Las repetidas condenas del magisterio de la Iglesia no son en este caso sino reflejos de la propia verdad histórica y de su veredicto negativo. Y, aunque algunos parezcan no entenderlo, la verdad histórica no es negociable (14).

En la justificación histórica de la revolución francesa de 1789 se confunden habitualmente dos aspectos diferentes, lo sucedido entre 1789 y 1795, o sea la revolución propiamente dicha, y su dimensión histórica o sentido en el devenir humano. Hay una repugnancia más o menos velada, aunque perfectamente natural, a asumir como positivos los desmanes y excesos de todo tipo en que se resume el primer aspecto histórico concreto. Por lo general el anecdotario histórico se rehuye, se pasa por alto, o, todo lo más, se trata de explicar como un «mal necesario» para «alumbrar» una «nueva humanidad». El segundo aspecto, por el contrario, se asume, se defiende e incluso se exalta hasta las nubes.

Es decir, hay una tendencia general a ocultar la sordidez de los hechos concretos, o a justificarla por su sentido histórico a largo plazo.

Dicha tendencia no es otra cosa que una mitificación. Y como tal debe ser considerada... Porque si bien los hechos concretos son de una estremecedora vesania, lo peor no radica a pesar de todo en ellos, sino precisamente en el sentido trascendente o profundo de 1789 en el devenir humano. Es ese sentido,

(14) La primera condena se produjo ya en 1791, con motivo de la *Constitución civil del clero*.

que supone esencialmente una negación teológica y una rebeldía radical, el que identifica a la revolución francesa como amanecer o inicio de una «nueva era». Y debe tenerse muy presente al considerar este tema que la inspiración medular de esa «nueva era» no depende de buenas intenciones posteriores, sino del sentido preciso que sus protagonistas históricos quisieran darle...

De hecho, el que los últimos dos siglos hayan visto momentos de paz, y que se hayan alcanzado logros positivos en diversos órdenes del desarrollo humano, no es fruto de 1789, antes bien es resultado de la resistencia vital de la propia naturaleza de la sociedad humana: se debe precisamente a que la revolución no ha podido imponerse en los estratos íntimos del hombre. Nuestra situación actual, tan buena o mala como se quiera, solo es deudora de la revolución francesa en lo malo.

En 1789, la inspiración filosófica y la intencionalidad son inseparables de los hechos. Son el presupuesto necesario de los hechos. Y los cristianos debemos ser plenamente conscientes de que esa casualidad es la clave de toda valoración. Porque no solo identifica la verdadera dimensión de 1789, sino que es necesariamente aplicable a todas las «praxis» revolucionarias. La advertencia evangélica, «por sus frutos los conoceréis...», cobra un sentido preciso al aplicarse a la relación de causa-efecto entre las utopías inmanentistas y sus correspondientes «praxis». La elocuencia de estas califica a aquellas.

Y la justificación de 1789 está íntimamente unida a la necesidad de hacer prevalecer una interpretación muy precisa de la historia: la interpretación antropocéntrica-positivista en sus distintos matices. Esa interpretación que pretende hacer del progreso humano la medida de un alejamiento gradual de Dios y, por ende, de la fórmula social de los siglos teocéntricos. Interpretación elaborada en sus líneas esenciales por la historiografía ilustrada, y no solo no reñida con la marxista, sino completada y radicalizada por ésta.

El reconocimiento del sentido verdadero de la historia moderna, de su significado real, es presupuesto necesario a la acción eficaz de los cristianos en el mundo: también en la historia la

verdad es «la realidad de las cosas». Los hechos pasados están presentes ante nosotros en la realidad trascendente de la Iglesia triunfante: una Iglesia cuyo testimonio no debe ser manipulado.

La revolución francesa de 1789 no fue, en suma, la superación liberadora del absolutismo monárquico —el cual, a su vez, no era una reminiscencia «feudal», sino un producto moderno de la ruptura religiosa del orden cristiano—, sino que, por el contrario, supuso la secularización y apoteosis de ese mismo absolutismo, con la sola sustitución del titular de la soberanía, y la apertura de un vértigo histórico totalitario.

El juicio analítico de la «cruzada de los filósofos» tiene, pues que partir de una consideración realista de la magna operación de agresión cultural. El verdadero significado de esta puede ya discernirse con cierta precisión: la operación de los enciclopedistas es el resultado maduro de las contradicciones francesas del siglo xvii, y es, al mismo tiempo, el antecedente más determinante y el presupuesto necesario de la revolución político-institucional de 1789...

La etapa de la historia de Francia que culmina en 1789 se nos muestra así como un desarrollo coherente, como un proceso de desvirtuación interna del régimen social, que arranca de la madurez adquirida por el reino en el siglo xv y desemboca, a través de un lento vaciamiento de sus contenidos cristianos, en la subversión y en la quiebra total de 1789. Si el punto de partida nos muestra una Francia pletórica de fe y de energías, que claramente se yergue de su postración política contando con la predilección del cielo —con Juana de Arco—, primero, y con la habilidad de Luis XI más tarde, esa misma potencialidad espiritual y política se va a ver distorsionada en la segunda mitad del siglo siguiente (xvi), cuando la corona, desbordada por los efectos internos y diplomáticos de las guerras de religión, sucumbía a la gran tentación del aconfesionalismo práctico. Porque es un verdadero aconfesionalismo operativo lo que la escuela de los «políticos» despliega ante la acorralada Casa de Valois, y lo que va a ser asumido por Enrique IV como doctrina «superadora» de las guerras religiosas internas. Un aconfesionalismo operati-

vo cuya justificación teórica encuentra precedentes y puntos de apoyo en todas las viejas incoherencias «angevinas» y «galicanas» que acompañaron —sin lograr desvirtuarlo—, el madurar bajo medieval de Francia como monarquía nacional.

Estas incoherencias antiguas cobrarán valor de precedentes en la elaboración teórica del absolutismo, realizada por los juristas del «tercer estado» a comienzos del siglo XVII, y teñida de una intencionalidad anti-papal muy cercana a las posiciones cismáticas de los teóricos ingleses del «derecho divino de los reyes». El absolutismo francés nace así emparentado con la dialéctica revolucionaria de contracciones desencadenada por los errores nominalistas subyacentes en el protestantismo.

Y el absolutismo monárquico es la gran contradicción originaria que conducirá a Francia hasta la revolución de 1789. Su hipertrofia del sentido de la monarquía supuso una profunda descristianización de la operatividad real de las instituciones francesas. La hipocresía esencial que apenas ocultaban las fórmulas «cristianísimas» de los reinados del XVII, alimentada por un error doctrinal de naturaleza destructiva, se propagó en sentido descendente desde la corte y los parlamentos a buena parte de las clases intelectuales y dirigentes francesas. Las últimas décadas del rey Luis XIV, en las que la corona ha perdido ya ante el país toda su ejemplaridad y su propia identidad sustantiva cristiana, verán el resquebrajamiento general de esta hipocresía esencial, de cuya corrupción íntima surgen las generaciones escépticas a las que el racionalismo filosófico proporcionará armas.

Voltaire y las sucesivas generaciones de comienzos del XVIII son el producto espiritual de una sociedad ya descristianizada en la contradicción íntima del absolutismo. El clima moral en que crecen las clases dirigentes del XVIII es hipócrita y contradictorio, porque emana de una corte que lo es, a su vez, medularmente. El absolutismo, que es mofa secreta pero real de la realeza de Cristo y de los derechos de la Iglesia, es el verdadero educador de aquellas generaciones que crecieron gravitando en torno al trono. Y no hay que creer que lo más disolvente de aquella educación «monarcocéntrica» fue el mal ejemplo de la vida desordenada de los

reyes, por grave que este fuera, ya que esta vida solo era uno más de los síntomas del mal ejemplo esencial: la divinización pagana de la persona física del rey y de su voluntad, heredada del protestantismo y anglicanismo, y cínicamente deformante del sentido ministerial de la realeza. En la perversidad más o menos percibida o inconsciente de aquella deformación es donde hay que buscar el ejemplo más pernicioso. Porque, además, la mayor parte de los problemas que envenenaron la vida espiritual de Francia, en aquella época —disputas, jansenismo, quietismo, etc.—, tuvieron su origen en una u otra forma en situaciones provocadas por el absolutismo, y carecieron de toda posibilidad de solución verdadera por la tremenda mediatización de la iglesia galicana, prendida en las redes del mismo absolutismo.

El racionalismo nunca habría sido capaz, por la sola fuerza de su criticismo filosófico, de amenazar como lo hizo el edificio teórico sobre el que se asentaba el «antiguo régimen». Si la amenaza se convirtió en crítica y demolición implacable, fue debido a que aquel edificio teórico, tras la fachada de grandeza aparente, escondía una íntima contracción doctrinal y era ya una ruina espiritual y política.

En la desfachatez con que se monta la agresión cultural de la «cruzada de la filosofía» está implícita la conciencia que Voltaire y sus amigos tenían de las contradicciones internas que hacían del sistema un engendro indefenso.

El desarrollo histórico del proceso revolucionario en Francia apunta así una serie de rasgos que lo convierten en caso prototípico entre las revoluciones anticristianas modernas: sus pasos suelen repetirse en todas, lo que convierte al caso francés en ideal para el estudio.

Este proceso se nos muestra, pues, estructurado en tres etapas nítidamente diferenciadas:

Las contradicciones, al principio, durante los siglos XVI y XVII, que suponen la pérdida de identidad, desvirtuación y consiguiente indefensión del antiguo régimen.

La agresión cultural, inmediatamente, en el siglo XVIII, que es una verdadera conjura de sofistas, montada sobre el impulso

filosófico de la Ilustración, que supone la explicitación de las anteriores contradicciones; que es posible gracias a ellas, y que, al descristianizar la cultura, redondea la pérdida de identidad del sistema y asegura definitivamente su indefensión.

El asalto político, por último, es decir, la revolución propiamente dicha, que, a partir de 1789, aprovecha la indefensión profunda del régimen y constituye por sí solo un proceso característico de progresión y retroceso en su radicalidad.

Y estas tres etapas son, solamente, el punto de arranque, la primera y magna fase histórica del drama moderno de Francia y de Europa: el drama que no ha visto aún representarse su último acto. Las alternativas han llenado los siglos XIX y XX con la crónica de sus restauraciones y revoluciones, sin que el pleito, que en su dimensión profunda es teológico, haya podido resolverse finalmente en uno u otro sentido. La actual V República francesa es, obviamente, en lo más significativo de su realidad social y política, un mero expediente temporal: una etapa aparentemente anodina en la que, sin embargo, operan procesos subterráneos que pueden ser definitivos de cara al desenlace final.

Las contradicciones que están en el principio del proceso son, quizás, el fenómeno menos conocido y que más frecuentemente ha escapado del análisis, sobre todo en el pensamiento francés, tan reacio a profundizar en el sentido de la etapa absolutista. Y, sin embargo, aquellas contradicciones, provocadas en el mismo centro de la monarquía cristianísima, son las que prestan el fortísimo impulso inicial a todo el proceso. Una de las características menos conocidas del proceso general de la revolución es, precisamente, la pérdida gradual de poder persuasivo de sus tesis dialécticas: las fórmulas ligadas al protestantismo, que se elaboran en un orden elevado de la realidad —religioso—, poseen un poder disolvente mucho mayor que las posteriores. Contienen a éstas en potencia y, además, producen efectos a más largo plazo. Las afirmaciones políticas de 1789 son, por su propia naturaleza, menos decisorias que aquéllas. Y los «dogmas» economicistas y mecanicistas del marxismo pierden, comparativamente, mucho de su aparente valor destructivo. Es por ello por lo que

el proceso anticristiano tuvo que buscar la fuerza necesaria para el esfuerzo de ruptura inicial en el propio cristianismo. Y a ello se debe, asimismo, el que la revolución británica y de otras sociedades protestantes haya permanecido «aparcada» en su fase religiosa, fase que permite un margen de maniobra amplísimo a las fuerzas anticristianas, como veremos...

Por ello, las contradicciones francesas de los siglos XVI y XVII deberán ser analizadas al detalle por el pensamiento católico, como elemento nuclear que son de la génesis protestante absolutista del proceso revolucionario. Una primera aproximación a su estudio ya permite intuir su auténtica naturaleza —que no es la pretendida por la formulación marxista, aunque los marxistas se refieran, en realidad, a la misma cosa cuando hablan de «contradicciones»—, la cual resulta accesible a un estudio metafísico realista. Las contradicciones reales, de verdadero poder destructivo, son las que pueden llegar a existir en individuos (y, por tanto, de sociedades) con respecto a sus fines primarios —servicio, bien común, utilidad social, etc.— y últimos —verdad, justicia, salvación...—. De la incorrecta o desordenada relación entre vivencias, medios y fines resultan contradicciones reales que, según su gravedad, privan de sentido a esos individuos o sociedades en su identidad más esencial: tales son las supuestas «contradicciones internas» sobre las que camina la revolución, en realidad fenómenos de desorden que encuentran su explicación y definición última en la moral cristiana (15).

Es interesante comprobar, al respecto, cómo parece haber existido siempre —a lo largo de los siglos XVI y XVII, y en los momentos en que se han dado situaciones similares— un conocimiento más o menos consciente por parte de los agentes de la revolución del poder destructivo de estas contradicciones: deliberadamente han sido fomentadas en monarcas como Enrique VIII, Isabel Tudor, Jacobo I Estuardo, Enrique IV de Borbón y otros..., por personajes clave del despliegue anti-romano que aparecen infaliblemente en los círculos regios.

(15) J. C. GARCÍA DE POLAVIEJA, *¿La televisión manipulada?*, 8.

Y la agresión cultural de los «cruzados de la filosofía» se presenta, al mismo tiempo, como explicitación y como antítesis dialéctica de las contradicciones absolutistas de inspiración protestante, de las cuales ella misma es hija. En el pensamiento protestante del siglo XVIII hay abundantes indicios de simpatía apenas velada hacia los «cruzados» enciclopedistas, así como de conciencia de la íntima relación con sus objetivos esenciales. En el mismo Burke, tan anti, se distingue claramente el desprecio hacia los efectos del catolicismo en Francia, de la consideración muy distinta que le merecen los presupuestos filosóficos exportados al área católica...

De hecho, el sentido último de la continuidad entre la obra de los sofistas volterianos y la «praxis» revolucionaria de 1789 se explicitó en numerosos hechos históricos y puede documentarse hasta la saciedad. El marqués de Sade, en su célebre «Petición a los representantes del pueblo francés», de 15 de noviembre de 1793, nos ofrece un ejemplo típico.

Comienza el insigne moralista diciendo que «el reino de la filosofía viene a aniquilar por fin al de la impostura...», y para que no queden dudas de cuál es la impostura, continúa: «al fin el hombre destruye con una mano los frívolos juguetes de una religión absurda y eleva en la otra un altar a la más preciada divinidad de su corazón. La razón reemplaza a María en nuestros templos y el incienso que ardía en las rodillas de una mujer alútera (!) solo humeará a los pies de la diosa que rompe nuestros lazos...». Prosigue la diatriba con otros improperios, califica a la Virgen, otra vez, como «cortesana de Galilea» (el reproducir estas monstruosidades es necesario para abrir los ojos a algunos míopes) y, después de insultar a varios santos, pide que las iglesias sean destinadas al culto de «las virtudes», concluye pronosticando la perdición de «la espantosa hidra de la superstición» y el «triunfo de la filosofía sobre la tierra...» (16).

Sade es tan elocuente y tan explícito, tan coherente y tan consecuente con sus planteamientos, que resultó demasiado trans-

(16) M. DE SADE, *Escritos filosóficos y políticos*, Grijalbo, 1975.

parente para unos jacobinos para quienes tales discursos eran excesivamente «racionales...». Pero es precisamente esa transparencia del marqués la que nos permite calar en lo profundo de la «filosofía»: la transparente claridad de un poseso cuya única patología era mostrar el espíritu que animaba al «racionalismo». Un espíritu que no puede ocultarse, ya que, en el mismo respeto olvidadizo en que relega a Jesucristo, y en el rabioso odio hacia la mujer cuyo linaje le aplastará la cabeza (17), está revelando con precisión su identidad. No en vano la enemistad hacia la mujer pesa sobre él por decreto (18).

El espíritu que anima a la revolución se deja ver demasiado en Sade. Quizás, por ello, no es tema que agrade a tantos «moderados». En realidad, lo de menos es el grado de consciencia que Sade y tantos otros tuvieran de la verdadera naturaleza del espíritu que les inspiraba. En ese terreno se puede admitir la ignorancia, ya que es un caso tan frecuente en nuestros días... Y Sade era satanista, aun no creyendo en el espíritu: sus misas negras, conscientes o frívolas —es igual— están suficientemente documentadas. Además, aunque resulte indudablemente un personaje desagradable, esa inspiración preternatural suya le convierte, junto con su transparencia, en un elemento altamente indicativo. Es, por ello, necesario que volvamos sobre él, más adelante, ya que en su justificación filosófica de la crueldad se perfilan también algunos rasgos futuribles de la sociedad hedonista.

El balance de la operación de agresión cultural de los «filósofos» no puede ser, pues, más elocuente. Esta operación encauzó el inmanentismo intrínseco del racionalismo filosófico por derroteros eficazmente anticristianos y políticamente dolorosos para la Iglesia. Introdujo en las sociedades católicas los gérmenes de disolución espiritual e incredulidad que estaban implícitos en el «libre examen» protestante. Elaboró y sistematizó tácticas de agresión, como la corrupción de la literatura popular y la dis-

(17) *Génesis*, 3, 15.

(18) *Génesis*, 3, 15.

torsión de la historia, que siguen siendo medulares. Consiguió sacar temporalmente el ambiente científico del ámbito de influencia cristiana. Desarmó intelectualmente a la aristocracia francesa en vísperas del asalto. Extendió un clima de incredulidad y de relajación moral que prendió en la burguesía, prestándole aquel talante impío y aquel sentimentalismo hipócritamente amoral que caracterizaron los comportamientos «románticos». Y consiguió, en definitiva, impregnar la modernidad contemporánea, a través de la manipulación de la cultura, de una concepción equívoca de la libertad y del progreso preñada de hostilidad a Cristo.

Quizás la consideración más indicativa que puede hacerse sobre aquella agresión del siglo de las luces, descansa sobre el hecho de haberse ideado y realizado desde la oposición y desde una cierta clandestinidad. Antes de la eclosión del mundo liberal al que ella misma abrió camino... Fue, en cierto sentido, una agresión cultural preparatoria, lanzada cuando las instituciones públicas eran todavía cristianas, y esto, no cabe duda, la distingue esencialmente de las agresiones culturales anticristianas posteriores, gestadas en un mundo diferente, un mundo en el que la agresión parte generalmente de los poderes públicos y se cierne sobre sociedades políticamente «indefensas».

La consideración del proceso revolucionario francés como un largo desarrollo coherente, si bien tiene la ventaja de permitir una profundización en su sentido histórico, así como de facilitar el conocimiento de su estructura procesal, puede, sin embargo, dar pie a ciertos equívocos cuya naturaleza conviene aclarar antes de concluir con el tema.

«Ya que el absolutismo del Antiguo Régimen —se afirma por algunos— es precedente de la revolución y propiamente revolucionario, no tuvo sentido cristiano alguno la lucha entablada por aquéllos, contrarrevolucionarios y vendeanos, que se empeñaron en su defensa..., ¿qué sentido podría tener aquella lucha, puesto que intentaba perpetuar un sistema viciado y contradictorio?».

El equívoco se esconde, en parte, en el planteamiento de la cuestión. Y es un equívoco preñado de implicaciones de orden histórico, ético y político. Dejarlo sin aclarar supondría abrir las

puertas a planteamientos desconectados de la realidad de los hechos tal como sucedieron... Se acabaría incorporando una lectura de la historia ciertamente «peculiar»: aquella que prima a unas supuestas tendencias frecuentemente imaginarias, creadas *a posteriori* en el laboratorio dialéctico, a costa de los comportamientos reales, de las vidas y los esfuerzos y heroísmos concretos de personas concretas que jamás entendieron estar defendiendo un sistema despótico. Esta mixtificación no debe ser consentida, ya que, para nosotros, el pasado no es el recinto del olvido, ni un conjunto de fases «supuestas» de la evolución mecánica de una humanidad sustantivizada, sino un ejemplo vivo cuyas razones van a ser comparadas a las nuestras en el juicio universal.

Pero es que, además, las implicaciones que envuelve esta cuestión son de tal naturaleza que afectan a la mentalidad y a la conducta de los cristianos de hoy, en su horizonte más inmediato y práctico. No en vano la historia es memoria que exige, y su tergiversión amnesia que paraliza. La imposición de una lectura de la historia moderna que relativizara los comportamientos concretos en aras de una influencia más o menos determinista de signo positivista, afectaría a la totalidad del testimonio de la Iglesia hoy triunfante y supondría un mandato inhibitorio de cara a los compromisos sociales y políticos de quienes integran la militante.

De ahí nuestro absoluto y radical repudio a unas lecturas e interpretaciones dialectizadas o peligrosamente ambiguas del sentido de la historia, por mucho que algunas ostenten escandalosamente rango «teológico».

Por ello tampoco puede quedar expedito el camino a la tentación, más fácil, del escepticismo crítico frente a los comportamientos contrarrevolucionarios históricos. Y, desde luego, no debemos consentir que la profundización en el carácter procesal del fenómeno revolucionario moderno sirva de excusa para ninguna de tales formas de escepticismo.

De hecho, el fondo del equívoco planteado parece radicar en la atribución a los contrarrevolucionarios —en todas las fa-

ses del proceso histórico— de una voluntad de defender fórmulas hijas de la propia dialéctica de contrarios revolucionaria «ya superadas».

Los vendeanos aparecen así como mantenedores del absolutismo, al igual que los carlistas españoles; los cristeros mejicanos como guardia conservadora del status porfirista; y los voluntarios «por Dios y por España» de 1936-1939, como acólitos de Hitler y Mussolini... Esto es posible debido a la naturaleza extremadamente pegajosa de la dialéctica de contrarios y de su despliegue operativo real en la historia moderna, lleno de falsos dilemas y «alternativas del diablo». La dialéctica ha logrado, en ocasiones, que se pierda de vista el carácter lineal y perfectivo de la tensión del hombre hacia Dios. Una tensión históricamente garantizada a los católicos por la comunión con la Iglesia y con el Espíritu que no pueden contradecirse.

Por ello, frente a las deformaciones del escepticismo crítico, hay que afirmar el valor cristiano esencial de las tomas de postura contrarrevolucionarias que han jalonado la historia moderna del laicado católico. Estas tomas de postura han tenido su fundamento legítimo en un compromiso efectivo con la proyección social y política de la verdad evangélica y con el allanamiento de dificultades a la Iglesia en orden a su misión específica de preparación del Reino de Cristo. No se trata, pues, por lo general, de posicionamientos extra-eclesiales, de «intencionalidad o móviles discutibles...», sino de compromisos intrínsecamente testimoniales, inspirados por la propia autoridad del Magisterio y provocados por situaciones de persecución religiosa.

En este orden de cosas, resulta por tanto extremadamente peligroso establecer distinciones entre el compromiso cívico y político y el exclusivamente religioso: el impulso instintivo de reacción ante el mal, en los últimos cinco siglos, ha nacido casi siempre de una apreciación correcta, aunque a veces intuitiva, de la dimensión teológica de la rebeldía. Frecuentemente los laicos se han adelantado a los clérigos en un testimonio exclusivamente fundado en la conciencia cristiana. Un testimonio en el que no

caben discriminaciones, ni en el orden de los móviles, ya que se ha partido de una íntima aquiescencia a Cristo, también cuando se abrazaba la causa de la justicia temporal; ni en el orden de las formas, ya que casi siempre el recurso a las armas ha supuesto una aceptación suplementaria de riesgos, de esfuerzos y del supremo sacrificio de la vida.