

LA VERDAD, LA COSTUMBRE, TRENTO. LA CULTURA BARROCA Y ESPAÑA

John Rao

«Cristo dijo “Yo soy la Verdad”, no dijo “Yo soy la costumbre”»
(Tertuliano)

1. El espíritu barroco y la plenitud de la Tradición Católica

Mi despertar personal a la plena comprensión de la Cristiandad católica tuvo lugar en el verano de 1973, durante mi primer viaje a Roma. Atrapado, una tarde particularmente sofocante, en un laberinto de calles medievales, y ansioso por localizar algún lugar al abrigo del sol y conseguir algún refresco, estaba perdiendo rápidamente todo mi interés turístico. Mi frustración se iba haciendo más intolerable a medida que los estrechos callejones conducían a pasajes aún más minúsculos, no más que grietas del tamaño de un túnel de escapatoria entre las paredes de palacios que semejaban fortalezas. Finalmente, cuando toda esperanza parecía perdida, allí estaba yo, disfrutando en una magnífica plaza barroca, ornamentada con fuentes y abrevaderos refrescantes y con una arquitectura, escultura y pintura –ya fuesen religiosas o seculares– deslumbrantes.

Enseguida me di cuenta –y luego confirmé y perfilé con mis lecturas– de que los arquitectos que habían concebido esa plaza –que elevaba el espíritu al tiempo que ofrecía todo lo que el cuerpo podía desear– eran conscientes de la intrincada conexión entre las cosas más básicas y el plan global de la existencia humana. Su implícita invitación a descubrir, en los elementos integrantes de la existencia diaria (tan diversos, cambiantes y a menudo insignificantes), «más allá de lo que el ojo ve» –una invitación que reflejaban todas las realizaciones barrocas–, te familiarizaba con la idea de que los componentes particulares (y muy a menudo extravagantes)

de la vida terrenal solo se podían interpretar adecuadamente mirándolos con los ojos de Dios. Si uno ignoraba el *mare-mágnum* de la condición humana en toda su complejidad, en lo bueno y en lo malo, la realidad se le escapaba; si uno descartaba el plan que hay detrás de ella, el drama de la existencia quedaba oscurecido por lo que podría considerarse una exhibición de un simple y patético sinsentido.

Una vez considerado todo esto, me atrevería a sostener que el sentido «barroco», consistente en aceptar la complejidad y la dificultad de encajar las «cosas» de la realidad como partes esenciales del plan divino, no es algo único en la historia de la Cristiandad, sino más bien un «florecimiento» y un «desarrollo» brillante, especial e intenso de algo que abraza el mismísimo corazón de la Tradición Católica. Porque las implicaciones de esta visión que se supone puramente «barroca» (que consiste en un uso consciente de todos y cada uno de los ladrillos de la naturaleza, obstinadamente dañados por el pecado, para construir una escalera hasta el Cielo y «transformar todas las cosas en Cristo») fueron debatidas y aplicadas cada vez con mayor finura desde los mismos albores de la Cristiandad y a lo largo de toda su historia.

Una espléndida contribución occidental cristiana a esta empresa católica universal tuvo lugar en los siglos que arrancan con las reformas monacales impulsadas por centros como Cluny en Borgoña a partir del siglo X. En aquella época, todos los recursos de la mente y del corazón necesarios para comprender el mensaje divino y cumplir luego la tarea de la transformación en Cristo encontraron poderosos defensores intelectuales y espirituales, al tiempo que florecían diversas iniciativas pastorales para empapar al pueblo en la Verdad. Papas como Inocencio III resumen con brillantez el empuje del proyecto, insistiendo en la necesidad de adaptar la labor pastoral a los problemas únicos de las personas y los grupos concretos, incluidos los de los más improbables candidatos a la santidad (1).

(1) Sobre Inocencio III, *vid.* James POWELL (ed.), *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?*, Washington, Catholic University of America Press, 1994, págs. 1-33, 178-184; sobre el movimiento de Cluny, ver John RAO, *Black Legends and the Light of the World*, Forest Lake, Remnant Press, 2011, págs.117-170.

Por desgracia, este desarrollo de la Tradición Católica se vio interrumpido por problemas especialmente palpables a partir del siglo XIII y que no sólo frenaron su posterior despliegue, sino que situaron pesados obstáculos en el camino de los creyentes que deseaban conocer la plenitud del mensaje. Cuando Tertuliano (c. 155-c. 220) atacó las erróneas concepciones de la fe en su época, escribió con bastante sarcasmo que Cristo había dicho que Él era «la Verdad», no «la costumbre» (2). En la Cristiandad medieval tardía echaron raíces «costumbres» torcidas que oscurecieron el conocimiento y la búsqueda del auténtico camino para la transformación en Cristo. Cortaron así la «escalera natural hacia el cielo» que el catolicismo barroco haría tanto por desplegar y ensanchar.

2. Una Tradición que florece, oscurecida por costumbres torcidas

Numerosos problemas eclesiásticos y seculares explican esta interrupción en el siempre difícil peregrinaje a Dios y su sustitución por enfoques erróneos sobre el conocimiento y la aplicación del mensaje cristiano a nivel individual y colectivo, enfoques que, convertidos en «costumbre», erróneamente se consideraron equivalentes a la Verdad católica. Entre estos problemas figuran el vergonzoso fracaso del movimiento de las Cruzadas, los conflictos Iglesia-Estado que condujeron al establecimiento del Papado en Aviñón, la peste negra, el caos en el Sacro Romano Imperio, la Guerra de los Cien Años, el Cisma de Occidente y finalmente el comportamiento escandaloso de numerosos clérigos y figuras políticas del Renacimiento. Todos estos factores contribuyeron poderosamente a convertir los esfuerzos por transformar la naturaleza en Cristo en una tarea de locos totalmente imposible.

Más importante para nuestro discurso aquí es el campo de minas teórico que se dejó a los católicos que querían explorar la plenitud del mensaje cristiano y poner en práctica su misión transformadora. Este campo de minas era también complejo, aunque sus efectos finales puedan explicarse

(2) *De virginibus velandis* I, 1, en *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* [CChr] II, 1209).

fácilmente. En pocas palabras, rompió la unidad entre las dos ramas de las ciencias sagradas, cuya armoniosa cooperación es absolutamente necesaria para comprender el Plan de Dios: la rama positiva, que se ocupa de las fuentes históricas, documentales y testimoniales de la Fe, y la rama especulativa, que emplea la razón humana, la lógica y la filosofía como un todo con el que explicar el mensaje escrito y vivo para orientar su correcta puesta en práctica en el tiempo. A ese divorcio contribuyeron algunos impulsivos defensores tanto de la teología especulativa como de la positiva (3).

Tal vez San Bernardo (1090-1153) fue demasiado áspero en su crítica a la arrogancia destructiva de pensadores especulativos como Pedro Abelardo (1079-1142). Por otro lado, las quejas de Juan de Salisbury (1110-1180), obispo de Chartres, ante el eclipse de los estudios no especulativos necesarios para la instrucción cristiana ante la arremetida aristotélica en el siglo XII –origen de una insistencia ideológica y a menudo exagerada en el valor de la lógica pura–, suenan lamentablemente correctas. En efecto, un enfoque de la enseñanza demasiado filosófico y basado en la lógica aristotélica (aislado de la Escritura, de los Padres de la Iglesia y su mentalidad platónica, de la Tradición Católica viva e histórica y del gusto por la retórica, tan valiosa y eficaz en la tarea pastoral) nunca puede ser suficiente para comprender en su integridad la visión cristiana y su aplicación práctica.

Pero la venganza de los enemigos del pensamiento especulativo causó quizá un daño aún más profundo. En cabeza de la lista de estos enemigos de los pensadores realistas aristotélicos estaban los filósofos nominalistas extremos, que condenaban la arrogancia, supuestamente blasfema, de poner la mente humana al servicio del mensaje de la Revelación, e insistían en que la inescrutable «voluntad» de Dios debía aceptarse sin intentar extrapolarla ni comprenderla. Esta aparente exaltación de la «humildad cristiana» tendía, por desgracia, a considerar como «voluntad de Dios» cualquier cosa que estableciesen unos individuos demasiado humanos.

(3) El mejor texto para seguir el lamentable proceso que vamos a describir es Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 vols., Lovaina, Nauwelaerts, 1958. Ver también RAO, *op. cit.*, págs. 171-246.

Esto mismo era cierto respecto a otros que criticaban los intentos especulativos «orgullosamente ignorantes» de los escolásticos realistas y aristotélicos e interpretaban la «voluntad divina» a su manera. Entre estos críticos había algunos partidarios de las diferentes escuelas de pensamiento místico y muchos humanistas del Renacimiento: aquéllos decían conocer la voluntad de Dios por medio de mensajes recibidos a través de su propia vida interior; éstos, a través de antiguas obras literarias retóricamente inspiradoras (en el mejor de los casos, las Escrituras y los Padres de la Iglesia; en el peor, obras maestras paganas de Grecia y Roma). Los positivistas legales, en su afán por glorificar la supuesta «voluntad cristiana» de cualquiera que ocupara el poder del Estado, fueron otro grupo de gran importancia que, poniendo obstáculos mediante la pura fuerza coactiva, consiguió gran influencia con su asalto a la identificación teológica especulativa de la verdad y de la falsedad.

En resumen, la venganza de los enemigos de la teología especulativa garantizaba el triunfo de la voluntad arbitraria: la voluntad del gobernante, cuyos juicios son «ley» en la mente de los positivistas legales; la voluntad del místico, a quien Dios habla directamente; y la voluntad del humanista, que pone bellas palabras al servicio de cualquier cosa que le parezca digna de promover... y rentable. En la vida docente y administrativa de la Iglesia a finales de la Edad Media, esto se traducía concretamente en la exaltación, por parte de los canonistas a sueldo de la Santa Sede, de la plenitud de un poder petrino basado sólo en la «voluntad» del Papa: una trágica aplicación de los principios teológicos nominalistas a la vida cotidiana del Cuerpo de Cristo.

De ahí las peligrosas palabras del canonista en la *Determinatio compendiosa de Iurisdictione Imperii* de 1342: «En particular, él, el Papa, está por encima de cualquier concilio o estatuto...; él tampoco tiene superior sobre la tierra; él, el Papa, puede dispensar de cualquier ley... Es él quien posee la plenitud del poder sobre la tierra y asume el puesto y el oficio del Altísimo... Él es quien altera la sustancia de una cosa, convirtiendo en legítimo lo que es ilegítimo... y puede convertir a un monje en un canónigo regular... Él es quien, lo

que absuelve en la tierra, lo absuelve [también] en el cielo, y lo que ata en la tierra lo ata [también] en el cielo... Él es a quien nadie puede decir: “¿Por qué haces eso?”... Él es aquel para quien la voluntad es razón suficiente, pues lo que le place tiene fuerza de ley [*ei quod placet, legis vigorem habet*]... Él no está atado por las leyes [*solutus est legibus*]... etc. Así es: el mismo Papa es la ley, una ley viva [*lex viva*] que nadie tiene derecho a resistir. Ésta es la fe católica y ortodoxa aprobada y canonizada por los Santos Padres de la Antigüedad, de la cual emanan toda justicia, toda religión, toda santidad y toda disciplina. Si alguien no cree esto fiel y firmemente, no puede salvarse y sin duda perecerá eternamente» (4).

«La voluntad de Dios», que con el correr del tiempo fue equiparada a «la voluntad del Papa», se utilizó entonces para justificar abusos sin fin, de los cuales el más destructivo fue la persistencia en concebir la administración diocesana desde el punto de vista de las necesidades económicas romanas más que de las necesidades pastorales locales. Allí donde la voluntad papal podía imponerse, las diócesis solían asignarse o bien a funcionarios de la curia –pagando así, con la dotación de su beneficio, salarios que el Papado no podía afrontar– o bien a amigos de los aliados políticos cuya cooperación había que recompensar.

Puesto que resultaba imposible para los empleados papales (o políticos) abandonar sus puestos administrativos para atender a una diócesis (tanto menos a las dos o más que solían confiarse a su mala gestión), los cargos episcopales implicaban inevitablemente el mismo absentismo practicado por el propio Romano Pontífice durante la etapa de Aviñón. Quizá la más extravagante consecuencia de una política tan lamentable fue la creación de «obispos» nominales que no eran ni sacerdotes. Tales «obispos» cobraban los beneficios de su «propiedad» y luego empleaban a algunos consagrados asalariados para realizar las tareas episcopales que ellos no podían o no iban a realizar. El resultado, en cualquier caso, era más claro que el agua: a los obispos locales, cuya supervisión era desesperadamente imprescindible para poner

(4) FRANCIS OAKLEY, *The Western Church in the Late Middle Ages*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1985, pág. 165.

en práctica la transformación en Cristo de forma adaptada a las diversas situaciones pastorales, se les obstaculizaban sistemáticamente las tareas que implicaba su labor apostólica. Mientras pudiese alegarse que Dios «quiere esto», en la práctica Su verdad estaba siendo pisoteada por lo que paso a paso se había convertido simplemente en la «costumbre» papal y curial.

3. El nuevo vínculo hispánico con la plenitud de la visión católica

Para enlazar de nuevo con la plenitud de la visión católica y darle nueva vida, permitiendo así a la cultura «barroca» llevarla aún más lejos, eran necesarios dos pasos previos: por un lado, recuperar todos los elementos necesarios para enfocar adecuadamente la doctrina cristiana; y por otro, ese estilo de pastoral flexible a la que ya había animado Inocencio III para que el poder transformador del mensaje doctrinal y de la gracia llegase eficazmente a la vida de grupos y personas. Mucho se hizo en el Concilio de Trento para animar a la recuperación de esos elementos. Pero el mismo Concilio de Trento no habría podido llevar a cabo esa tarea si desde mucho antes no le hubiesen empujado a ello activas fuerzas externas, siendo la influencia española probablemente la más importante de todas.

Examinemos el papel español en la recuperación de ese doble conjunto de elementos, empezando por los que aportaron solidez doctrinal. Como el divorcio entre las ciencias sagradas antes explicado, este enorme logro tiene también una explicación sencilla. España desarrolló instituciones y tuvo profesores que superaron la batalla intelectual autodestructiva que había envenenado el mundo bajomedieval, y unieron «lo que ningún hombre podría separar», a saber, la teología especulativa y la teología positiva, perfeccionando ambas en el conocimiento de lo divino.

El primero de los grandes nombres asociados a esta fructífera empresa es el cardenal franciscano Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), reformador de la Iglesia y hombre de Estado, quien fundó el 24 de julio de 1508, en la

modesta Universidad de Alcalá de Henares a la que había asistido durante algún tiempo, el Colegio de San Ildefonso. Para dar vida a esta fundación se llevó consigo a un grupo de estudiantes reclutados en la mucho mayor Universidad de Salamanca, donde también había estudiado (5).

Francisco de Vitoria (1486-1546), quien empezó enseñando en Salamanca en 1524, condujo a esa universidad a sus días de mayor fama. No sólo con su propio magisterio, sino con el de sus discípulos dominicos, en particular Domingo de Soto (1494-1560), también antiguo estudiante en Alcalá, y Melchor Cano (1509-1560), muy influyente tanto en la Universidad de Valladolid como en la de Salamanca. La naciente Compañía de Jesús, tan importante en Trento y tan fundamental para la educación católica en el mundo «barroco» post-tridentino, se beneficiaría grandemente tanto de Alcalá como de Salamanca, incorporando el «matrimonio» entre la teología especulativa y la positiva que ambas instituciones y sus principales representantes habían impulsado (6).

(5) Sobre Alcalá, *vid.* <https://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=419>; Luis FERNÁNDEZ DE RETANA, *Cisneros y su siglo*, Sydney, Wentworth Press, 2019; Bernhard KNORN, S.J., «Theological Renewal after the Council of Trent? The Case of Jesuit Commentaries on the *Summa Theologiae*», *Theological Studies* (Santa Clara), vol. 79 (2018), <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0040563917744653?journalCode=tsja>

(6) Paul Oskar KRISTELLER, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Nueva York, Harper, 1961; Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vols., Friburgo, Herder, 1950-1975. La obra de Jedin analiza la contribución española a lo largo de sus cuatro volúmenes. Para empezar, puede verse el volumen I, 114, 123, 129, 321, 420, 428, 445, 502, 607; FRANCISCO DE VITORIA, *Political Writings*, traducidos por Jeremy Lawrence, edición de Jeremy Lawrence y Anthony Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Norman DOE (ed.), *Christianity and Natural Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017; Juan José PÉREZ CAMACHO e Ignacio SOLS LUCÍA, «Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna», *Revista de Filosofía* (Madrid), n. 7 (1994), págs. 455-475; sobre Melchor Cano véase *New Advent, Catholic Encyclopedia*, <https://www.newadvent.org/cathen/03251a.htm>; Katherine ELLIOT VAN LIERE, «Humanism and Scholasticism in Sixteenth Century Academe: Five Student Orations from the University of Salamanca», *Renaissance Quarterly* (Cambridge), vol. 53 (2000), pp. 57-107, <https://www.thefreelibrary.com/Humanism+and+Scholasticism+in+Sixteenth+Century+Academ e.+Five...-a064057474>; Nelson H. MINNICH, «The voice of theologians in General Councils from Pisa to Trent», *Theological Studies* (Santa Clara), vol. 59 (1998), <http://cdn.theologicalstudies.net/59/59.3/59.3.3.pdf>.

Lo que hicieron los españoles fue sencillamente enlazar con los mejores pensadores de la escuela realista de la teología escolástica especulativa (tan absurdamente despreciados por la burla nominalista y reduccionista del Renacimiento) y luego utilizar el instrumento quirúrgico de la lógica, con el que estos realistas afinaban tanto, y las inquietudes y habilidades literarias que habían aprendido de los humanistas. Santo Tomás de Aquino encabeza la lista de los realistas rescatados, aunque no se despreciaron las obras de pensadores posteriores, incluso de críticos nominalistas con pensamientos ocasionalmente valiosos. Por otro lado, San Ildefonso también había impulsado el estudio del griego, del hebreo y de la retórica, tan queridos para los humanistas cristianos, por lo que quienes asistían a Alcalá, Salamanca y Valladolid desarrollaron ese interés en las Escrituras, los Padres de la Iglesia y la Historia de la Iglesia que cultivaba la teología positiva. Todo ello enriqueció su conocimiento de las fuentes de la verdad católica, su capacidad lógica para comprender sus consecuencias y su talento para explicarla con el estilo apropiado. Lo que se hacía en Alcalá y Salamanca lo asimilaban los jesuitas y fraguaría los éxitos de su red educativa.

Permítanme ampliar esta cuestión un poco más. Gracias al magisterio de Vitoria sobre sus discípulos, con su personal matrimonio entre la lógica especulativa y las fuentes positivas y el estilo cultivado por los humanistas cristianos, Cano pudo escribir su *magnum opus*, *De Locis Theologicis* (Salamanca, 1563). Esa obra estableció los fundamentos de la ciencia teológica sobre la base de la Escritura, la Historia Sagrada, los Padres de la Iglesia, los Concilios, las decisiones de otras autoridades eclesiásticas y el valor de la razón natural según proponían la ciencia escolástica y los teólogos escolásticos; y todo ello, como era de esperar, presentado con el mejor estilo literario. Fue también la apertura de mente de Vitoria lo que formó a Soto, cuyo ascendente no sólo se dejó sentir a través de sus obras teológicas, sino también en sus estudios sobre el movimiento –que influyó en Galileo–, la teoría lingüística y –con su obra *De la Justicia y el Derecho*– sobre el futuro planteamiento de la ley natural.

Estos tres pensadores de Salamanca estaban convencidos de que el tomismo en particular –un tomismo aplicado junto con los demás instrumentos citados– aportaba un valor práctico inmediato para todo tipo de asuntos contemporáneos. Las aplicaciones se extendían desde el planteamiento de Vitoria en *De Indis* sobre el trato correcto a los habitantes del Nuevo Mundo, a los razonamientos de Soto sobre la teoría de la guerra justa, el derecho de propiedad, los contratos y los asuntos económicos, razonamientos basados en su distinción entre la ley de Dios y la ley positiva, la justicia distributiva y la justicia conmutativa. Estos hombres no podían ser despreciados por los poderes existentes (Domingo de Soto, por ejemplo, era confesor del Emperador Carlos), aunque a las autoridades seculares no siempre les agradase lo que les escuchaban.

Pero ¿cómo lograr que la transformación de la vida cristiana descienda desde el nivel teórico a la vida práctica cotidiana de personas y grupos? Al cardenal Cisneros se le recuerda justamente por sus loables iniciativas de reforma, que afectaron sobre todo a la vida del clero, para las que gozó del constante apoyo de la Reina Isabel (1451-1504). Ahora bien, para nuestro propósito aquí, que es relacionar la evolución de la cultura barroca con la revivificación práctica por España de una visión católica que influiría luego sobre el Concilio de Trento, el hombre cuya influencia debemos subrayar sobre todo es San Juan de Ávila (1499-1569).

Nacido en Toledo, Juan asistió a las universidades de Salamanca (1513-1517) y Alcalá (1520-1526), formándose así en la combinación de teología especulativa y positiva y educación humanista que ambas instituciones favorecían. Ordenado en 1526, se trasladó a Sevilla con la idea de prepararse para las misiones americanas. Un franciscano de la diócesis, reconociendo su talento para la catequesis y la predicación, insistió al arzobispo para que lo mantuviese en España en un trabajo misionero más local, en áreas de Andalucía que llevaban poco tiempo bajo control cristiano. Así lo hizo, viviendo en una flexible comunidad de sacerdotes comprometida en tareas similares, cuyos miembros buscaron en él un guía espiritual. Se decía que sus sermones,

retóricamente refinados, eran «como un arma de fuego, con tanta munición que cuando era disparada hería a muchos pájaros» (7).

Denunciado ante la Inquisición por sus enemigos, Juan pasó en prisión los años 1532 y 1533, un tiempo que proclamaría como el más productivo de su vida, durante el cual escribió su principal obra sobre la dirección espiritual, *Audi, filia*, dedicada a una joven que vivía la vida consagrada bajo su tutela. Tras ser absuelto por la Inquisición de todas las acusaciones, fue incardinado en la diócesis de Córdoba en 1535. Predicó primero en esta ciudad y luego, durante cinco años hasta 1541, en Granada, cimentando en todas sus tareas su reputación como el «apóstol de Andalucía».

Como guía espiritual, Juan deseaba inspirar en los clérigos, ante todo y sobre todo, la transformación interior en Cristo como requisito absolutamente indispensable para la eficacia de la actividad pastoral. En esto había recibido la influencia, como muchos otros en el rico siglo XVI español, de los escritos del místico franciscano Francisco de Osuna (1492/1497-c. 1540). Juan estaba convencido de que una sólida formación intelectual era esencial para la eficacia pastoral de un clero santo, y esto, por supuesto, exigía una combinación de escolástica especulativa y educación humanista positiva. La labor excepcional de San Juan de Ávila durante los años centrales de su ministerio consistió en establecer escuelas en todos los niveles de instrucción: escuelas de doctrina para niños y adultos, así como colegios –el equivalente de los *high schools* y las universidades–, el más destacado de ellos en Baeza. Finalmente, le recordó al clero bajo su influencia que su labor pastoral debía adoptar un carácter flexible: eran médicos de almas, y las enfermedades que debían atender eran diversas por naturaleza. Su experiencia práctica como apóstol en Andalucía, quizá sobre todo en Granada, le habían enseñado esto cada día.

Granada, tanto por su importante población mora como por el flujo migratorio desde otras partes de España, era, por decir lo menos, un campo de pruebas complejo y

(7) David COLEMAN, *Creating Christian Granada*, Ithaka y Londres, Cornell University Press, 2003, pág. 140.

desafiante. Juan de Ávila iba a conseguir un gran impacto en la ciudad, directamente en los años de 1536-1541 e indirectamente después.

Su labor directa coincidió con la última parte del pontificado de Gaspar de Ávalos (1485-1545). Ávalos era muy distinto a San Juan de Ávila, más agresivo que sutil en su enfoque pastoral. Sin embargo, con el apoyo de este arzobispo, Juan pudo fundar en 1537 el Colegio de Santa Catalina para impulsar su idea de cómo debía ser un clero santo e instruido. Durante estos años de presencia personal en Granada, también «convirtió» a un buen número de hombres que seguirían su estela no sólo en los fundamentos de la vida espiritual, sino también en la necesidad de acercarse a los diferentes problemas pastorales de forma diversa y adaptada (8).

Uno de esos «convertidos» fue San Francisco de Borja (1510-1572), tercer general de la Compañía de Jesús, a cuyas filas Juan de Ávila orientó calurosamente a más de treinta jóvenes. Probablemente él mismo habría sido jesuita de no ser por la enfermedad que le debilitó a partir de 1551. Juan contribuyó decisivamente a dirigir a los jesuitas hacia su extraordinario apostolado educativo.

Otro converso fue San Juan de Dios (1495-1550), una personalidad verdaderamente singular, quien, tras escuchar un único sermón de San Juan de Ávila, cambió el curso de su vida, dedicándola a la inmolación religiosa de sí mismo. Su desprendida labor con los enfermos le llevaría a la creación de los Hermanos Hospitalarios. «¿No vas a hacer nada bueno por tus hermanos?», preguntaba a quienes le rodeaban cuando pedía limosna para su hospital en Granada: «¿No hay nadie que quiera hacer algo bueno por sus hermanos?... ¿Hacer algo bueno por sí mismo?» (9). Ante su evidente entrega a la caridad cristiana, la ciudad entera, muchos de cuyos habitantes le tomaron al principio por un loco y se burlaron abiertamente de su desvarío, acudió a su funeral en 1550.

Un tercer converso fue el dominico fray Luis de Granada (1504-1588), quien estudió en el Colegio de San Gregorio

(8) Seguimos aquí a COLEMAN, *op. cit.*, págs. 137-144; para Ávalos, págs. 119-129; sobre sus «convertidos», págs. 9-10, 93, 143-144.

(9) COLEMAN, *op. cit.*, págs. 130-137; cita tomada de la pág. 132.

de Valladolid. Sus polifacéticos escritos sobre las Escrituras, la historia de la Iglesia y el dogma se vieron coronados por sus obras ascéticas, la más importante de las cuales fue su *Guía de pecadores* (1555). Luis también era un brillante predicador. Como era de esperar en un discípulo de San Juan de Ávila, todo lo que escribía y predicaba gozaba del mejor estilo clásico, aunque traducido a lengua vernácula, pastoralmente más eficaz: no sólo al español, sino también a muchas otras lenguas.

La colaboración indirecta de San Juan de Ávila con fray Luis de Granada se entrecruza con la historia de Pedro Guerrero (1501-1576) (10). Guerrero, de una antigua familia del norte de España, había estudiado en Salamanca, pero luego se trasladó a Alcalá, donde empezó a trabajar con San Juan de Ávila. Fue éste quien recomendó a Guerrero para arzobispo de Granada en 1546 cuando el Emperador le ofreció el cargo a él. Juan envió una carta a su protegido en 1547 cuando Guerrero tomó posesión de Granada, animándole a predicar constantemente y a una infatigable tarea pastoral. «Puesto que los lobos no cesan de morder y matar», concluía, «no debe el prelado dormir ni callar» (11).

Guerrero hizo lo que se le indicó, comprendiendo, como buen discípulo de San Juan de Ávila, que la labor en la que debía centrarse para empezar era la creación de un clero santo e instruido. Fundó el Colegio Eclesiástico de San Cecilio para la formación de los clérigos, insistiendo en su preparación humanista. Concretó dieciséis medidas de reforma para su perfeccionamiento como clérigos y se esmeró en que se aplicaran mediante extensas visitas parroquiales por toda la diócesis. El arzobispo deseaba promover también todo tipo de actividades pastorales concretas: apoyó mucho a San Juan de Dios y sus Hermanos Hospitalarios y animó a los laicos a unir sus fuerzas a las del clero.

Guerrero llegó a ser particularmente cercano a los jesuitas. Le gustaba su estilo flexible en el confesonario, asistía a sus clases, animaba a participar en los Ejercicios Espirituales y aprobaba su constante predicación pública contra los

(10) *Ibid.*, págs. 144-176.

(11) *Ibid.*, pág. 149.

males sociales. Guerrero estaba profundamente vinculado a la Casa de la Doctrina, fundada en 1559 por Pedro de Navarro, S.I., otro discípulo de San Juan de Ávila, en el corazón del barrio moro del Albaicín. La institución tuvo una enorme influencia sobre los conversos moros porque, al igual que San Juan de Ávila y el propio arzobispo de Granada, daba más valor a la fe personal y a la reforma moral para ganarse el título de «católico» que a ser un cristiano viejo quizá más siervo de la «costumbre» que de la Verdad. La principal prueba de la eficacia de la Casa fue el odio que suscitó entre los obstinados militantes de la comunidad musulmana local, quienes se revolviéron contra ella con furia en una fugaz revuelta a finales del siglo XVI.

4. España y el Concilio de Trento

Como muchos de los anteriores, Trento no fue un Concilio «fácil». Se celebró en tres sesiones y su desarrollo interrumpido se vio profundamente perturbado por cuestiones políticas, personales y de procedimiento junto a disputas más amargas y sustantivas sobre cuál debía ser el «objeto» real de sus trabajos y en qué tipo de lenguaje debían expresarse sus decisiones. Aunque la trascendental decisión de abordar conjuntamente tanto la doctrina como la reforma se tomó ya en la primera sesión (1545-47), y los defensores del escolasticismo y del humanismo establecieron que sus respectivos derechos a participar en ello eran idénticos e irrenunciables, los choques sobre qué implicaba exactamente esa tarea fueron constantes, y esos debates se prolongaron e intensificaron en la segunda sesión (1551-52) y especialmente en la tercera (1562-63).

Los españoles fueron fundamentales en todos los aspectos de esos trabajos. Unos fueron activos sólo en una o dos sesiones, otros durante las tres. Maestros de Salamanca como los dominicos Domingo de Soto y Melchor Cano estuvieron muy presentes y muy activos, al igual que los miembros de la nueva Compañía de Jesús, sobre todo Alfonso Salmerón (1515-1585) y Diego Laínez (1512-1565), segundo general de la orden. Expertos diplomáticos como Diego Hurtado de

Mendoza (1503-1575) desempeñaron asimismo un papel. Resultaron también decisivos en los procedimientos prelados reformistas como Diego de Álava y Esquivel, obispo de Astorga y luego de Ávila y de Córdoba (muerto en 1562), Martín Pérez de Ayala (1504-1566), obispo de Guadix y luego de Segovia y de Valencia y, sobre todo, Guerrero, arzobispo de Granada, presidente de la delegación española en 1551-52 y 1562-63. Uno que estuvo físicamente ausente pero con una clara «presencia» fue Juan de Ávila, cuyos memoriales de reforma, que luego veremos, sostendría Guerrero con gran empeño. Todos ellos combinaban su interés por la teología especulativa y la positiva, por el escolasticismo y el humanismo, y por la necesidad, si se pretendía una transformación en Cristo, de imbuir de forma diferenciada todos los aspectos de la vida de una visión católica fundada en una sólida base doctrinal (12).

Un artículo más extenso permitiría abordar hasta qué punto fue decisiva la influencia española para establecer los principios básicos con los que abordar la doctrina y las reformas, tanto con instrumentos escolásticos como humanistas, en las encendidas batallas sobre la definición de «justificación» que tuvieron lugar en la primera sesión y en las frecuentes y conflictivas discusiones sobre los sacramentos de las tres sesiones. Pueden seguirse más provechosamente en los volúmenes correspondientes de la obra maestra de Hubert Jedin sobre el Concilio de Trento.

Creo que es mejor centrar nuestra atención en la sesión más explosiva de todas: la tercera. Para entonces, la delegación española no solamente era la mayor, sino también la más enojada del Concilio. La razón es que pensaban que se estaba frenando una reforma en serio, y que llevarla a cabo exigía abordar un asunto doctrinal y eclesiológico extremadamente importante, lo que volvía a demostrar que las inquietudes doctrinales y pastorales estaban íntimamente unidas. Volvamos ligeramente atrás para ver cómo sucedió todo esto en Trento.

Los reformadores españoles (obispos, educadores y predicadores) eran muy conscientes de los problemas que

(12) Vid. JEDIN, *op. cit.*, II, III, IV, *passim*; también COLEMAN, *op. cit.*, págs. 144-176.

afligían a la Iglesia universal en general, y a la corte papal en particular, desde décadas antes de la apertura del Concilio (13). Cuando se abrió la primera sesión, los delegados españoles se encontraron inmediatamente con una gran oposición por parte de la Curia romana y de los obispos de mentalidad curial, italianos en su mayoría, quienes se consideraban los únicos defensores fieles de la «tradición» católica. Estos «aguafiestas», ejemplos de la queja de Tertuliano, confundían creencias y prácticas profundamente arraigadas, «acostumbradas» y abusivas, con la Sagrada Tradición. Para ellos, los católicos críticos con los abusos eran, como mínimo, ese tipo de fanáticos ilusos y destructivos que siglos de pragmatismo y de prudente burocracia papal habían intentado domesticar. Y, en el peor de los casos, ellos mismos eran el problema en ese momento, porque agravaban innecesariamente la tormenta en un vaso de agua protestante, que podía sofocarse mediante leyes y métodos bien experimentados por los profesionales prácticos.

Cuando la primera sesión se trasladó a Bolonia –más en el interior de los Estados Pontificios y por tanto más sujeta que Trento al control de la Curia–, los españoles lo consideraron un truco italiano para impedir las medidas de reforma, que de hecho fueron frenadas (14). También se bloquearon en la segunda sesión, en 1551-52. Fue la tercera sesión la que definitivamente se demostró reformista, sobre todo en sus últimos siete meses, tras mucho llanto y rechinar de dientes.

A Guerrero, quien en la segunda sesión había mostrado tanto entusiasmo en cooperar con el resto de padres conciliares que uno de los legados papales dijo que nada útil habría podido llevarse a cabo sin él, le decepcionó el obstruccionismo con el que se topó. Cuando en 1561 partió para encabezar la delegación española en la tercera sesión, era un hombre mucho más irascible, y los italianos le atacaban por ser «más duro y obstinado que una roca» (15). Parece haber disfrutado con esa reputación, pues le escribió al Rey Felipe II manifestándole que no le daba ninguna pena ser

(13) JEDIN, *op. cit.* I, págs. 106-108, 123-124.

(14) JEDIN, *op. cit.*, II, págs. 353-376.

(15) COLEMAN, *op. cit.*, pág. 145.

una fuente de problemas para ellos (16). Según el obispo de Salamanca, Pedro González de Mendoza, los italianos le odiaban tanto que, nada más escuchar su opinión sobre un asunto, hacían lo contrario (17). El arzobispo de Granada estaba convencido de que todo esto se debía simplemente a su corrupción, pues recibían sobornos del Papa. En épocas posteriores de su vida, Guerrero seguiría evocando sus malas experiencias de los días conciliares: «No tengo un permiso especial de la Santa Sede para disponer libremente de ciertos bienes recibidos de la Iglesia, aunque podría haber obtenido fácilmente ese permiso durante mi segunda estancia en Trento, como hicieron otros preladados que aceptaron gentilmente esos dones. También yo fui invitado a aceptarlos, pero, para ser libre de conducirme durante los asuntos conciliares, ni los pedí ni los acepté» (18).

Guerrero tuvo muy presente a Juan de Ávila en la tercera sesión. El Apóstol de Andalucía no asistió a Trento, aunque el arzobispo había querido que participase como *peritus*; pero escribió dos *Memoriales* para ayudar en sus trabajos a la delegación española, uno para la segunda sesión titulado *Reformación del estado eclesiástico* (1551) y otro para la tercera titulado *Causas y remedios de las herejías* (1561). Un tercer documento de 1563 llamado *Tratado del sacerdocio* completaba sus pensamientos sobre la cuestión de la reforma, basados en años de experiencia dedicado a ella. Guerrero se tomó muy en serio sus escritos y la íntima conexión entre la reforma y la doctrina (19).

Como hemos visto, el objetivo último de San Juan de Ávila era la conversión y transformación de todos los hombres en Cristo, y esto exigía sacerdotes que fuesen «médicos de almas» capaces de tratar de forma flexible un millar de enfermedades espirituales diferentes. De ahí esa profunda inquietud por la formación de tan necesarios sacerdotes-médicos (las tropas de choque del proyecto cristiano), que fue parte sustancial de su obra en el sur de España. Esa formación

(16) *Ibid.*, págs. 145-147.

(17) *Ibid.*, pág. 66.

(18) *Ibid.*, pág. 167.

(19) COLEMAN, *op. cit.*, págs. 139, 171; Sor Joan GORMLEY, "St. Juan of Avila and the Reform of the Priesthood", *Catholic Culture*, <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?id=6038>.

exigía en primer lugar la santidad del propio sacerdote. Por mucho empeño que se pusiese en reformar la legislación, nada podría compensar que no hubiese sacerdotes que anhelasen la perfección como su principal objetivo personal, sacerdotes cuya herramienta pastoral era la Eucaristía y cuyo contacto sagrado con ese Dios-Hombre que entregaban a su rebaño transformaba su existencia consagrada.

Sin embargo, la santificación personal del sacerdote, crucial para su labor de servicio a los laicos, no podía buscarse eficazmente en el Cuerpo Místico de Cristo con una actividad atomizada. Debía cultivarse entre los sacerdotes un espíritu de oración fraternal y comunitaria como el estímulo más poderoso para aspirar a la perfección. Hemos visto que Juan, durante sus primeros años sacerdotales en Sevilla, había vivido con otros clérigos en una comunidad estructurada de manera flexible, y que muchos años después sus discípulos continuaban reuniéndose en torno a él para vivir una especie de vida fraternal o monástica.

La creación de un espíritu de hermandad que perdurase toda la vida debía estimularse con la convivencia antes de su ordenación de quienes iban a ser sacerdotes. Como buen teólogo positivo, Juan citaba los antiguos ejemplos de San Jerónimo y de San Ambrosio, quienes fundaron comunidades para la formación del clero. El primero le dijo a un joven que quería ser sacerdote que viviese en un monasterio si quería merecer convertirse en clérigo. «Y de esta manera», insistía San Juan de Ávila, «en pocos años tendríamos otra manera de sacerdotes y de pueblos que ahora hay» (20). Como afirmó en su primer memorial de 1551: «Si quiere la Iglesia tener buenos ministros, que conviene hacellos; y, si quiere tener gozo de buenos médicos de las almas, ha de tener a su cargo de los criar tales y tomar el trabajo de ello; y si no, no alcanzará lo que desea» (21).

Los obispos, como siervos –más que amos– de su clero, tenían la responsabilidad fundamental en esa labor. San Juan de Ávila daba por sentado que al llegar a su diócesis

(20) SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas*, t. II (*Memorial*, 12), Madrid, BAC, 2001, pág. 492. Juan dice que la cita es de San Agustín, pero en realidad es de San Jerónimo, *Epist.* 125, 17.

(21) *Ibid.* (*Memorial*, 9), pág. 490; COLEMAN, *op. cit.*, pág. 173.

los obispos comprendían que también ellos debían hacer un examen general de conciencia para asegurarse de que su principal compromiso personal como preladados era buscar la santidad, y de que rechazaban la motivación venal en todas sus decisiones. Les dijo entonces a los obispos que debían dejar de debatir sobre la reforma, pues ya se había dialogado mucho al respecto: «Podemos bien excusar ahora el trabajo de la deliberación y tomar el de la ejecución de lo que, por pecados y calamidades de la Iglesia, se ha dejado de usar» (22). Ni siquiera había necesidad de nuevas regulaciones para exigir seriedad al clero de sus diócesis. Ya había bastantes regulaciones en los libros de leyes «y, con todo esto, no hay quien ignore cuán malos, cuán ignorantes y desordenados estemos los eclesiásticos» (23). La tarea que tenían por delante era conseguir la santidad del clero, y esto, a la larga, solo podía conseguirse fundando seminarios.

Los obispos tenían que ser conscientes de que la causa de la decadencia del clero había sido la entrada en sus filas de gente mundana; hombres que ignoraban la grandeza del estado que asumían y cuyos corazones solo se enardecían con las ambiciones terrenales. Para acabar con esto, Juan recomendaba una concienzuda selección de los candidatos a recibir, tras los muros del seminario, una formación rigurosa, comunitaria, fraternal, espiritual e intelectual. No debía permitirse ingresar en el seminario a nadie que lo hiciese por deseo de propiedades o por concupiscencia. Por tanto, debía condenarse absolutamente una difundida definición bajomedieval de la vida del sacerdote cuya referencia principal eran las cuestiones económicas (qué tipo de beneficio o ingresos poseía) más que su vocación espiritual.

El pueblo cristiano paga caro cuando un candidato al sacerdocio sigue ese camino, no como respuesta a la llamada de Dios, sino «a la llamada del dinero y de una vida fácil»: «Y de esta manera, así como Jesucristo Nuestro Señor en el sacramento del altar es indignísimamente tratado por sus ministros, así su Santo Cuerpo Místico, que son las ánimas de los fieles, es mañamente despedazado y deturpado

(22) SAN JUAN DE ÁVILA, *op. cit.*, 11, pág. 410.

(23) *Ibid.*, 3, pág. 486

por culpa de los malos ministros, tornándose lobos los que habían de ser pastores; haciendo carnicería en las almas los que habían de vivificarlas» (24). Si los obispos iban a aceptar hombres sin las disposiciones espirituales e intelectuales apropiadas, entonces deberían considerar como su objetivo principal el cultivo de campos de tierra baldía.

Nadie con algo de sentido común, dice San Juan de Ávila, confiaría un animal herido a un veterinario sin experiencia. ¿Por qué confiar entonces alguien por quien murió Cristo a quien no tiene preparación para «el arte de las artes», el cuidado de las almas? «El árbol que ha de salir derecho es menester, desde chiquito, encaminarlo y enderezarlo para que lo sea. El caballo y la mula, para que tomen el paso, primero están debajo de la mano del imponedor. En todos los oficios humanos, el oficial bueno no nace hecho, sino hase de hacer. Médico, abogado, carpintero, zapatero y todos los oficios tienen su año, y años, de noviciado y tirocinio para aprender poco a poco lo que después pueden ejercitar sin peligro. Pues como el ser sacerdote, aunque no fuese más, o sea confesor o predicador, cura o pastor, sea cosa de tan gran perfección y de tanta dificultad para hacerse bien hecho» (25).

Los seminaristas, en esa atmósfera comunitaria y fraternal de oración, eran «vasos» que había que llenar para capacitarles para una tarea que tendría durante toda su vida una dimensión intelectual. Así formados, sostenía San Juan de Ávila, crecerían en edad, bondad y ciencia para hablar en el futuro con autoridad y ejercer sin peligro de error su elevado oficio. Después de todo, estaban aprendiendo lo que San Gregorio Magno llamaba «el arte de las artes, el cuidado de almas». La ignorancia de la doctrina era un arma del demonio, y los seminaristas que iban a convertirse en párrocos debían ser formados doctrinalmente en el conocimiento de las Escrituras y en los estudios especulativos. También debían estudiar «gramática» durante al menos cuatro o cinco años, para adquirir la cualificación retórica necesaria con la que transmitir lo que habían aprendido. Y necesitaban estudiar

(24) SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas*, t I (*Tratado sobre el sacerdocio*, 42), pág. 943.

(25) GORMLEY, *op.cit.*; SAN JUAN DE ÁVILA, *Memorial*, I, 9, pág. 490.

problemas prácticos de conciencia para poder abordar la diversidad de enfermedades a la que tendrían que enfrentarse como médicos de almas. Finalmente, algunos de ellos debían dedicarse a estudios superiores de Ciencias Sagradas para auxiliar al obispo y a otros sacerdotes cuando fuera necesario. Serían de gran ayuda para evitar errores que podrían cogérle desprevenido en caso de tener poco conocimiento y poca práctica en los casos difíciles que sin duda surgirían (26).

Como ya hemos señalado, el arzobispo Guerrero, en cuanto cabeza de la delegación española en la tercera sesión del Concilio de Trento, tenía muy presentes las propuestas de reforma de San Juan de Ávila. Pero dado que el Papado trataba los asuntos diocesanos como cuestiones de propiedad, y estaba dispuesto a tolerar la ausencia y la negligencia episcopales para favorecer el trabajo de algunos obispos en la Curia Romana o el de oficiales curiales sin interés alguno en los asuntos locales, había que abordar también directamente los abusos perpetrados por la Santa Sede. Hacerlo implicaba suscitar una vez más la cuestión del vínculo entre la pastoral y la doctrina, esta vez con respecto a una cuestión eclesiológica básica: a saber, la auténtica naturaleza del episcopado, cuáles de sus responsabilidades eran de origen divino y su relación con el Papado, así como la cuestión de si la Santa Sede podía actuar de forma errónea y abusiva, y en qué grado. Curiosamente, estos puntos eran en muchos aspectos muy similares a las primeras sugerencias de reforma del *Consilium de emendanda Ecclesia* comisionado por el Papa Pablo III en 1537, que fue muy crítico con las prácticas de la curia pontificia, identificándolas como la causa fundamental de la corrupción en toda la Iglesia (27).

Antes de que surgiese un enfrentamiento con Roma en el Concilio, Guerrero y la delegación española trabajaron en franca unión con los legados papales sobre otro asunto doctrinal: asegurar la aprobación del trabajo dogmático previo del Concilio. Esto significaba confirmar la continuidad de la tercera sesión con las dos anteriores, de forma que su convocatoria no supusiese empezar de cero. Esta batalla la dieron

(26) GORMLEY, *op. cit.*

(27) COLEMAN, *op.cit.*, págs. 168-176.

juntos, porque alemanes y franceses, ante la persistencia y creciente fortaleza de las fuerzas protestantes en sus países, intentaban revisar la reafirmación de la Tradición Católica por el Concilio. Los problemas sólo comenzaron una vez que se consiguió esta victoria conjunta del Papa y de España (28).

Guerrero creía que la clave para avanzar en una reforma sería exigía arrancar de manos del Papa y de los legados papales el control sobre la agenda conciliar y ponerlo en manos de los propios obispos conciliares. Él mismo lamentó, en su carta al Rey Felipe II, que se les negase a plantear asuntos «muy importantes para el bien de toda la Iglesia», sobre los que se había debatido durante veinte años «sin reformar de raíz ni un simple abuso de entre la gran cantidad de abusos que existen». Si así se iban a seguir haciendo las cosas, Guerrero proponía a Su Majestad que les ordenase «volver a nuestras iglesias, porque no se va a conseguir nada» (29).

Felipe casi convenció a Roma de que permitiese el derecho de propuesta tan deseado por Guerrero, pero el cardenal Giovanni Morone (1509-1580), legado jefe del Papa, lo bloqueó ante el temor de que ese permiso, más que acelerar los asuntos, asegurase años de debate tedioso y en última instancia baldío. Sin embargo, Pío IV permitió a los delegados que se reuniesen de forma no oficial para hacer propuestas de reforma que luego el Papa y los legados pontificios tomarían en consideración, reformularían y presentarían para la deliberación de todos.

Gracias a esta concesión, los memoriales de reforma de San Juan de Ávila fueron presentados a los Padres Conciliares. Algunas de sus propuestas coincidían con las planteadas por el arzobispo de Braga, el portugués Bartolomé de los Mártires (1514-1590). Cuando finalmente fueron sometidas a deliberación ante el Concilio en julio de 1563, las principales afirmaciones doctrinales que planteó Guerrero sobre el carácter divino y las responsabilidades del episcopado encontraron la firme oposición del «partido curialista». Para complicar aún más el asunto, aunque los franceses, liderados

(28) COLEMAN, *op. cit.*, pág. 168; JEDIN, *op. cit.*, IV, 1, 76-93.

(29) COLEMAN, *op. cit.*, pág. 170; ver también pág. 135; JEDIN, *op. cit.*, IV, 1, 76-93.

por el cardenal Luis de Guisa (1527-1578), apoyaron aspectos fundamentales del programa de reforma inspirado por San Juan de Ávila, su propia delegación planteó un distinto enfoque doctrinal sobre el episcopado que casi ninguno de los españoles aprobaría en ningún caso (30).

Los delegados franceses en Trento no aceptaban la validez del Concilio de Florencia, con su firme defensa de las prerrogativas papales, y asumían por el contrario las enseñanzas de los Concilios de Constanza y Basilea, que afirmaban la superioridad de los concilios, debilitaban la capacidad de la Santa Sede para dirigir las iglesias individuales, y apoyaban los derechos de los obispos y la prevalencia de los asuntos locales: lo que en Francia se conocía como «libertades galicanas». Alegaban que una Iglesia organizada bajo esas directrices seguía el modelo cristiano antiguo, planteado por los franceses como modelo para todos los problemas doctrinales y de reforma.

Los obispos partidarios del Papa (los denominados *zelanti*, en su mayoría italianos) querían que Trento confirmase esos decretos florentinos sobre la autoridad papal a los que los franceses se oponían. Desde su punto de vista, apoyar Constanza y Basilea significaba, en el mejor de los casos, un conciliarismo cismático, y en el peor, un conciliarismo herético. Respaldaba sus argumentos –aunque de forma más moderada y equilibrada– el jesuita español Laínez, quien encarnaba una militancia pro-reforma pero con un enfoque básica y firmemente pro-romano (31).

Los obispos españoles rechazaban la que consideraban una caprichosa divinización por parte de los franceses de la Iglesia antigua, cuyas características reales consideraban más objeto de especulación que de conocimiento real (32). Pese a todo, y aunque aceptaban los decretos de Florencia, insistían en su propia y más precisa definición de la dignidad del estado episcopal en sí mismo considerado. Así, por mucho que admitieran que el obispo debía su jurisdicción a Roma y obediencia al liderazgo doctrinal del Papa, sostenían que

(30) COLEMAN, *op. cit.*, págs. 168-176; JEDIN, *op. cit.*, IV, 1, 94-263.

(31) JEDIN, *op. cit.*, IV, 1, 210-263.

(32) *Ibid.*, IV, 2, págs. 37-49.

el papel del obispo como sucesor directo de los Apóstoles le situaba bajo la obligación divina de residir en su diócesis y ejercer sus responsabilidades, de origen divino –no atribuidas por el Papa–. Sus argumentos se basaban en una combinación de teología positiva y teología especulativa que habían aprendido de Vitoria, Soto y Ávila (33). Como dijo el obispo de Guadix, resumiendo la posición de todos ellos: «No sólo los obispos tienen todo lo que tienen por *ius divinum*, sino que, aunque sean confirmados por la Santa Sede, no por esa confirmación dejan de recibir una sanción divina, pues ni de San Juan Crisóstomo ni de San Basilio ni de otros antiguos preladados puede mostrarse que hayan sido nunca confirmados, ni siquiera que hayan recibido algo del Romano Pontífice» (34).

En el curso del debate, algunos obispos españoles formularon las que podrían interpretarse como afirmaciones extremas sobre el derecho episcopal, pero lo hacían simplemente porque querían insistir en la urgencia del asunto y en la importancia de los matices locales en la aplicación de preceptos cristianos universales. Por consiguiente, un obispo celoso habría debido oponerse a la extendida costumbre de otorgar diócesis a personas que trabajaban en Roma y realmente nunca administraban sus sedes, y a la concesión de tantas exenciones a personas y a órdenes religiosas, que para un obispo residente gobernar se convertía en algo frustrante y casi imposible. En cuanto colegio episcopal reunido en concilio, los obispos españoles se sentían llamados a pedir una reforma de la propia corte pontificia y a acabar con la perpetuación de tales abusos.

El partido curialista insistía en que fundamentar la residencia en un mandato divino a los obispos, cuyo poder como sucesores de los Apóstoles se reconocía como recibido directamente de Dios, violaba la enseñanza escriturística de Mt. 16, 18-19 y tornaría imposible para el Papa gobernar la Iglesia. Muchos *zelanti* condenaban enérgicamente como herética no sólo la posición francesa galicana, sino también la argumentación española. Desde el punto de vista de Guerrero

(33) *Ibid.*, IV, 1, 1131; IV, 2, 32

(34) COLEMAN, *op. cit.*, pág. 169.

y sus compatriotas, sin embargo, lo que sí era inequívocamente herético era oponerse al fundamento de la autoridad episcopal en la ley divina; rechazar la discusión del asunto resultaba asimismo escandaloso; y no conseguir debatirla era causa suficiente para marcharse de Trento (35). No podían creer que el partido curialista proclamase que exigir la residencia episcopal para garantizar el buen gobierno de la diócesis fuese algo que pudiese perjudicar al Papa. Creían que la única razón para este tipo de posicionamientos era el enfeudamiento a una visión de la vida clerical como una propiedad, más que como un asunto vocacional: una visión peligrosa para la salvación eterna del sacerdote y de su rebaño. El debate se demostraría largo y amargo (36).

La eclesiología demostró ser tan causante de división que el cardenal Morone y un grupo de líderes de las diversas naciones presentes en el Concilio concluyeron que la única forma de abordar el tema y llegar a algún tipo de medida de reforma era renunciar a tratar *de forma directa* la cuestión doctrinal. Sin embargo, con la perspectiva galicana apaciguada con la ayuda de Guisa, buena parte de la posición eclesiológica española se incorporó *de forma indirecta* en los impresionantes decretos de reforma aprobados en las últimas congregaciones del Concilio, a finales de 1563.

En efecto, los padres conciliares establecieron ciertas directrices de reforma para la misma corte papal. Se reforzó significativamente la autoridad del obispo en el gobierno de su diócesis y la exigencia de que residiese en ella, aunque no se mencionase de manera específica que ello fuese consecuencia de su responsabilidad de origen divino como sucesor de los apóstoles. Las exenciones de las que disfrutaban antes las órdenes religiosas, los patronazgos laicos, las hermandades e incluso el Papado fueron abolidas, sin tener en cuenta lo que dictase la «costumbre inmemorial». El permiso para predicar y confesar quedó a discreción del ordinario local. Una reforma más detallada se dejó para una elaboración a nivel local después de concluido el Concilio, pero la presencia de los legados papales en los sínodos provinciales

(35) COLEMAN, *op. cit.*, págs. 169-176.

(36) JEDIN, *op. cit.*, IV, 1, 2, *passim*.

parecía garantizar la continuidad en la orientación por parte de un Papado con mentalidad internacional.

La influencia de San Juan de Ávila y Guerrero puede apreciarse también con claridad en el mandato de establecimiento en cada diócesis de un seminario para la adecuada formación de los futuros sacerdotes. El decreto final que ordenó esta disposición refleja en buena medida las preocupaciones concretas de San Juan de Ávila, aunque en un lenguaje menos metafórico que el señalado anteriormente. También remite a las reglas concretas que dio Guerrero en 1547 para el funcionamiento del Colegio Eclesiástico de San Cecilio en Granada, estipulando que los seminarios solo admitirían jóvenes «cuyo carácter e inclinaciones permitan albergar la esperanza de que servirán siempre en el ministerio eclesiástico» (37).

5. La construcción inacabable de una Cristiandad «barroca»: 1563-2021

Los obispos con una seria intención de reforma regresaron a casa desde Trento dispuestos a «no hacer prisioneros» en la corrección de tantos abusos profundamente arraigados en la vida de la Iglesia. Aunque ahora disponían de un arsenal de nuevas armas canónicas con las que luchar por la «transformación de todas las cosas en Cristo», y eran bien conscientes de que podían contar con tropas frescas y militantes como los jesuitas para ayudarles a utilizarlas, enseguida comprobaron que su lucha no iba a ser nada fácil. Pues el naciente catolicismo barroco, por brillante que resultase, no estaba ni podía estar llamado a decir «la última palabra» para responder, hasta el final de los tiempos, a problemas siempre nuevos o a problemas perennes. Estudiemos brevemente esta verdad en trazos muy gruesos, centrándonos principalmente en España y en los territorios españoles, de forma que nos lleve directamente al problema de nuestros días: la renuncia total, característica del catolicismo *mainstream* contemporáneo, al proyecto de transformación en Cristo.

(37) COLEMAN, *op. cit.*, pág. 173, págs. 166-176; JEDIN, *op. cit.*, IV, 2, 29-189.

En primer lugar, el mero hecho de disponer de los «cánones necesarios» nunca podría garantizar que la actuación personal de los más motivados por el espíritu de reforma fuese infaliblemente eficaz para la buena causa. Esto se demuestra incluso en el caso de un prelado tan notable como Guerrero, el arzobispo de Granada. Agotado tras una constante batalla de decenios por mejoras que él consideraba de naturaleza paladinamente apostólica y esenciales para el bien de la Iglesia, atribuía toda la oposición a su puesta en práctica a una única causa: la incorregible corrupción. De esta forma, abandonó ese enfoque pastoral flexible que había aprendido de Juan de Ávila y practicado con tanto fruto en el primer periodo de su pontificado. Guerrero actuaba ahora contra los obstáculos a su voluntad tan autoritariamente que sus enemigos le acusaron de emplear como obispo los mismos modos «tiránicos» que él había atacado como arbitrarios y excesivos en manos del Papado (38).

Resumiendo: construir una escalera católica al cielo que sea eficaz es una tarea «constantemente en progreso». Se ve permanentemente amenazada no sólo por el mal a secas, sino también por los fallos de todo individuo con libre albedrío en un mundo desfigurado por el pecado: incluidos los de buenos obispos como Guerrero. Por desgracia, esta terca verdad puede conducir en muchos casos –y lo hizo– a una frustración reiterada que aboca a la desesperación sobre la viabilidad del proyecto de transformación en Cristo, como ya pudo comprobarse en la Baja Edad Media. ¿Por qué molestarse en luchar por algo que parece imposible llevar a cabo?

En segundo lugar, y mucho más importante, los problemas doctrinales continuaban poniendo en riesgo la solidez de los trabajos realizados para mayor gloria de Dios. El Concilio de Trento comprendió –me aventuraría a decir que más por inspiración del Espíritu Santo que por la brillantez y la voluntad consciente de su cabeza, que solía llegar con torpeza a esta conclusión– que la eficacia del trabajo pastoral no tendría un fundamento firme si no estaba guiado por la sólida enseñanza revelada que la armoniosa cooperación entre la teología especulativa y la teología positiva puede

(38) COLEMAN, *Op. cit.*, págs. 177-180.

desvelarnos. Sin ese fundamento, las iniciativas pastorales podrían acabar impulsando solamente influencias «voluntaristas» que, si arraigaban profundamente, darían lugar a «costumbres» equiparadas falsamente con la Verdad católica. Esto haría revivir la situación de la Baja Edad Media, pero ahora con consecuencias a largo plazo aún más desastrosas y hostiles a la misión transformadora de Cristo, pues serían como que «el perro vuelve a su propio vómito» (2 Pe 2, 22, cfr. *Prov.* 26, 11).

Graves peligros para la solidez de ese fundamento surgían del hecho de que todo lo que se decidió doctrinalmente en Trento fue en buena medida consecuencia de alcanzar un compromiso: un compromiso a regañadientes, por decir lo mínimo. Las amargas disputas seculares sobre asuntos no resueltos –especialmente cuestiones básicas como la eclesiología y la justificación– demostraban que era imposible evitar disputas nuevas, y que las batallas sobre las lagunas doctrinales en los trabajos del Concilio iban a ser explotadas a nivel pastoral para subvertir los esfuerzos de convertir la naturaleza en una sólida «escalera al cielo».

En lo que concierne a la eclesiología, hemos visto que el intento de abordar un aspecto central de la «constitución» del Cuerpo Místico de Cristo –el carácter apostólico del episcopado y su relación precisa con el Papado– demostró ser tan provocador que casi destroza por completo la tercera sesión del Concilio en 1562-63. Lo que salió del Concilio seguía siendo ambiguo. Los españoles habían conseguido que se aprobasen medidas de reforma que, efectivamente, consagraban la autoridad divina del obispo como sucesor de los apóstoles, pero iban acompañadas de la afirmación de que la autoridad de la Sede Apostólica es «intangibile» (39).

Igualmente era divisiva la susceptibilidad sobre los papeles respectivos del clero y de los laicos, tal como se reflejaba históricamente en la relación entre la Iglesia y los Estados oficialmente cristianos, que justificaban su acción por el orden social con razones íntimamente ligadas a cuestiones religiosas. Tanto a los obispos franceses como a los españoles les preocupaba el creciente poder de las «nuevas

(39) COLEMAN, *op. cit.* 176.

monarquías» y querían evitar que usurpasen la autoridad episcopal. Esto planteaba problemas que debían ser aclarados, por lo cual los padres conciliares insistieron en que en Trento se debatiese una «reforma de los príncipes»; y el cardenal Giovanni Morone (1509-1580), presidente como legado papal de los últimos nueve meses del Concilio, amenazó con debatirlo para convencer a los grandes poderes de llegar a un acuerdo sobre la cuestión episcopal-papal. Por tanto, la discusión sobre la relación precisa entre Iglesia y Estado también fue archivada (40).

¿Qué significaban esos vacíos en la eclesiología para la pastoral real? Todos insistían públicamente en que era necesaria, pero continuaban discutiendo a quién correspondía impulsarla. ¿Debía ser responsabilidad del Papa, cuyas prerrogativas el Concilio proclamaba haber dejado intactas, o de los obispos locales, cuya autoridad, en la práctica, habían reforzado considerablemente las decisiones de Trento? Pero, si los obispos debían ser el primer impulso en cuestiones pastorales, ¿debían ser realmente libres para hacer lo que considerasen importante, o debían convertirse ante todo en agentes de los Reyes Cristianísimos y de sus Católicas Majestades, quienes generalmente controlaban su nombramiento, su confirmación y los límites de su actuación práctica? Entre otros muchos problemas, no tocar los asuntos Iglesia-Estado implicaba olvidar lo que estaba pasando en todo el mundo en las misiones bajo control de España y Portugal, y si los intereses espirituales de los pueblos indígenas coloniales debían prevalecer en la intención de los gobiernos, o bien debían subordinarse a los intereses seculares.

Si unimos, por un lado, la confusión sobre qué autoridad debía liderar la cruzada por la transformación de todas las cosas en Cristo, y por otro la intensificación del debate, aún más elemental, sobre en qué medida los creyentes comprometidos en la construcción de una escalera al cielo estaban «justificados» a los ojos de Dios, el resultado tenía que ser una nueva crisis en la vida de una Iglesia siempre llena de crisis.

Buena parte de este último conflicto iba a envolver a la Compañía de Jesús, tan íntimamente asociada en la menta-

(40) JEDIN, *op. cit.*, IV, 2, 121-139.

lidad popular a España, a Trento y a la cultura barroca. Iba a implicar también a San Juan de Ávila y a toda la obra española de Alcalá y de la Universidad de Salamanca, pues los jesuitas –con Laínez como instrumento principal para convertirlo en proyecto permanente de la Compañía– iban a «llevar el peso de las escuelas» con un programa y un espíritu que emanaban directamente de su espíritu y de sus estructuras. Como afirmaba la carta del 10 de agosto de 1560, cimentando el vínculo jesuita con la educación: «Hay dos formas de ayudar a nuestro prójimo. Una es en las escuelas, educando a la juventud en las letras, la enseñanza y la vida cristiana. La otra es ayudar a todos mediante la predicación, la confesión y los demás medios acordes a nuestras costumbres» (41).

Uno de los jesuitas españoles más importantes en el Concilio, el padre Alfonso Salmerón, sabía bien por experiencia personal hasta qué punto el compromiso jugó un papel en la conclusión de su trabajo dogmático. Advirtió a sus compañeros contra las divisiones potencialmente mortales que podían surgir si se exigían con demasiado rigor definiciones doctrinales más precisas que las que en Trento sólo se establecieron parcialmente (42). Sin embargo, esta advertencia resultó extremadamente difícil de seguir. Jesuitas, dominicos y agustinos se enzarzaron enseguida para precisar la esencia de la relación entre la gracia y el libre albedrío en la justificación, algo que influía enormemente sobre las prácticas sacramentales y devocionales, la dirección espiritual y las herramientas misionales, lo que subraya de nuevo la imposibilidad de separar la doctrina de la actuación pastoral (43).

España y los territorios españoles eran fundamentales en la batalla que se estaba librando, y el frente principal se formó entre partidarios y detractores del jesuita Luis de

(41) Carta a los superiores de la Compañía, Roma, 10 de agosto de 1560, en *Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a patribus ejusdem Societatis edita*, vol. 5, 1560-1561 (Madrid, Gabriel López del Horno, 1915, págs. 165-67, aquí 165).

(42) William V. BANGERT, *Storia della Compagnia di Gesù*, Génova, Marietti, 1990, pág. 342.

(43) Sobre el debate entre la gracia y la libre voluntad, ver RAO, *op. cit.*, págs. 361-367.

Molina (1535-1600), profesor en diversas instituciones de la Península Ibérica y promotor de la doctrina del probabilismo, «favorable al libre albedrío». Su batería de enemigos «favorables a la gracia» incluía a los discípulos de Domingo Báñez (1528-1604), dominico rector de la Universidad de Salamanca, y de dos profesores flamencos: Miguel Bayo (1513-1589), rector de la Universidad de Lovaina en Flandes y, mucho más importante, Cornelius Jansen (1585-1638), obispo de Ypres y autor del *Augustinus*, la «biblia» del posterior movimiento jansenista.

Desde las inconclusas disputas que tuvieron lugar bajo la presidencia de los Papas Clemente VIII (1592-1605) y Pablo V (1605-1621), pasando por las reiteradas condenas del laxismo y del rigorismo, del semi-pelagianismo y del cripto-protestantismo, el debate continuó encendiéndose durante los siglos XVII y XVIII. Enseguida invadió el ámbito de la dirección espiritual, el ámbito litúrgico y sacramental y la vida sacramental y devocional, despertando el interés de reyes y tribunales, de clero y pueblo de toda condición, de modo que acabó involucrando a cualquiera que pretendiese enseñar cualquier cosa. Tras victorias precarias y derrotas temporales, pasando por un periodo de nuevo pero frágil ascenso, el campo del libre albedrío pareció haber logrado la victoria doctrinal en el magisterio con la contundente constitución apostólica *Unigenitus* (1713) de Clemente XI (1700-1721). Sin embargo, la amarga e inacabable oposición a *Unigenitus* encabezada por los jansenistas cambió las tornas contra ella al aliarse con una diversidad de otras fuerzas anti-jesuiticas. Todas juntas (fuesen cuales fuesen los objetivos, a menudo contradictorios, de cada una de ellas) acabaron maquinando para «liberar» la actividad pastoral no sólo de la guía doctrinal, sino de cualquier impulso espiritual sobrenatural –incluida la gracia–, e interrumpieron de nuevo el proyecto de transformación de toda la naturaleza en Cristo.

Lo hicieron, por último, bajo presiones «voluntaristas» anti-sobrenaturales, anti-doctrinales e inevitablemente anti-racionales, empezando por dos de origen protestante (44).

(44) Para todo lo referente a la cuestión que sigue, incluida su aplicación española, ver RAO, *op. cit.*, págs. 313-389.

Una de ellas era el pietismo, que buscaba evitar las disputas teológicas que desgarraban el mundo de la Reforma sustituyéndolas por una insistencia en la «simplicidad» de vivir los preceptos de una vida cristiana moral y caritativa, sobre la cual «obviamente» todo el mundo podría estar de acuerdo. La otra, a su vez parcialmente determinada por el pietismo, era la física-teología newtoniana, según la cual la mejor forma de adorar a Dios es estudiar las leyes físicas y naturales de Su Creación y aplicarlas en la práctica para beneficio de toda la humanidad a través de instituciones como la Royal Society de Londres y sus émulos. Ambos modelos ponían su mayor esperanza en construir escaleras al cielo centrándose en lo que parecía «funcionar» a nivel natural para crear paz y bienestar en el conjunto de la comunidad, y destacaban sus «éxitos» en esa hoja de ruta frente a los «fracasos» de aquellas tierras que todavía vivían bajo el embrujo de las inquietudes sobrenaturales y doctrinales.

El mundo no protestante empezó a llevar a la práctica este enfoque pietista y físico-teológico newtoniano en la segunda mitad del siglo XVIII. Estados supuestamente católicos se unieron a la campaña anti-sobrenatural, anti-doctrinal y anti-intelectual de admiración por países como Gran Bretaña y Prusia, que experimentaban grandes éxitos siguiendo la pauta de «lo que funciona» sin temor a ser criticados por errores dogmáticos con consecuencias morales. Temían también perder, si no seguían ese ejemplo, la batalla por el poder terrenal y las riquezas.

Para la consecución de sus objetivos, los Estados católicos –frustrados ante lo que consideraban una presentación errónea y manipulada de la doctrina romana por parte de los jesuitas– vieron que podían confiar en los argumentos que les presentaba la alianza de fuerzas antes señalada. Los jansenistas, en particular, se unieron a este juego porque quitar el énfasis sobre la doctrina les daba la oportunidad de perseguir sus proyectos favoritos bajo el disfraz de actividades puramente «pastorales», cuya orientación contraria al libre albedrío, pese a su grave carga doctrinal, iba a hacer estragos alegando que evitaba «inútiles divisiones teológicas». Los objetivos del Estado y los de la denominada «Reforma

católica» se reforzaban mutuamente a medida que se iba equiparando la instauración de una «Cristiandad verdaderamente pastoral» con el desmantelamiento de la rica vida sacramental, devocional y litúrgica de un catolicismo «falso» y «barroco», sustituida por una piedad basada en el «sentimiento interior», la «simplicidad» e, inevitablemente, en un desarrollo económico puramente naturalista.

En general, España y los territorios españoles sucumbieron a estas presiones durante el reinado del Rey Carlos III (1759-1788), quien ya se había ganado una reputación como reformador cuando gobernó el Reino de las Dos Sicilias (1734-1759). Su esfuerzo por reconducir la sociedad al objetivo principal de lo práctico y lo constructivo fue apoyado por españoles como el benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), autor del *Teatro crítico universal*; Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1803), cuyo *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (1774) abogaba por la difusión universal del movimiento de cooperación científica de estilo inglés como el mejor medio para impulsar la eficacia puramente natural; organizaciones como la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, fundada en 1763; y obispos como José Climent (1706-1781) y Felipe Bertrán (1704-1783). Nunca se insistirá bastante en el impacto de estas medidas en la secularización de España, de Italia y –quizá más que en ninguna otra parte– de la América española. En todos los ámbitos de esta tarea, lo espiritual quedó reducido a lo natural.

Afortunadamente, la realidad de la Revolución Francesa y la lucha contra ella despertaron los restos de lo que era algo más que una Iglesia solo «barroca», y elevaron su carácter a la condición de lo eternamente esencial durante el tiempo suficiente para reconocer y desbaratar la trampa que se les estaba tendiendo y para abrir los ojos de muchos reformadores de mentalidad «puramente pastoral». *Redescubrimiento* es la palabra que mejor define la experiencia de un gran número de católicos comprometidos del siglo XIX. En todo el mundo católico post-revolucionario, pensadores y activistas de extraordinario nivel demostraron un deseo de aprender, desarrollar y poner en práctica algunas verdades

que habían quedado enterradas durante décadas e incluso siglos de «costumbres» gubernamentales, jansenistas, naturalistas o simplemente parroquiales (45).

En función de su vigor, sus gustos y su imaginación, este impulso les hizo volver a las riquezas doctrinales de los Padres de la Iglesia, a los antiguos escolásticos medievales, a los viejos Concilios y a una vida mística, devocional y litúrgica rica en lecciones pastorales prácticas para comunidades y personas católicas. Los centros de este redescubrimiento fueron círculos laicos o clericales, hermandades religiosas, órdenes restauradas tras la devastación de la Revolución, facultades universitarias y grupos congregados en torno a revistas y periódicos que parecían florecer por todas partes a lo largo del siglo XIX. La España católica, que a pesar del poderoso –pero en cierto modo breve– asalto contra el Barroco, se las había arreglado para conservar mucho de su espíritu, no quedó al margen de esta empresa.

Sin embargo, fuerzas más poderosas en el mundo exterior continuaban entregadas al espíritu naturalista anticatólico. Sus compañeros de viaje de la «Reforma católica», aunque temporalmente obligados a la clandestinidad por la unión entre el papado y el resurgir «barroco», no desaparecieron en absoluto. Ambas fuerzas, unidas y beneficiadas por circunstancias políticas accidentales, fueron lo bastante poderosas para frustrar el intento del Vaticano I de abordar las *lacunae* del problema eclesiológico definiendo una «constitución» del Cuerpo Místico doctrinalmente rica y detallada, y como es obvio orientada a «transformar todas las cosas en Cristo». Este proyecto sólo logró definir la infalibilidad pontificia, pero fuera de contexto y en una forma que habría de tener graves consecuencias en la creación de un exagerado ultramontanismo a finales del siglo XIX y en el siglo XX.

Los católicos militantes, clero y laicos, necesitados de un fundamento doctrinal sólido para conducir una labor pastoral eficaz para la transformación de todas las cosas en Cristo, prestaron grandes servicios en miles de formas distintas en los años posteriores al Concilio Vaticano I. Consiguieron desarrollar, y en muchos aspectos con mayor brillantez, lo que

(45) Para todo lo que sigue, ver RAO, *op. cit.*, págs. 390-631.

–insistamos– no es meramente «cultura barroca», sino la plenitud de la Tradición católica. Lamentablemente, los inevitables fallos personales y las batallas internas sobre cómo cumplir esta tarea tampoco amainaron.

La solidez de la alianza entre las fuerzas naturalistas externas y los impulsores internos de un catolicismo «no doctrinal», incalculablemente reforzados al sumarse de forma imprevista a esta federación el propio Papado (un Papado que podía contar con una obediencia a la exagerada valoración de la infalibilidad y la autoridad del Papa), se demostraron capaces, a partir de los años 1960, de conseguir que el Concilio Vaticano II separase de nuevo «lo pastoral» de «lo doctrinal». Las consecuencias han sido tan evidentes como inevitables: lo «católico» se redefine según la presión de la «voluntad» que en cada lugar consiga ser más fuerte. Estas «voluntades» han demostrado ser «legión», muy distintas pero todas puramente seculares y cada vez más irreconocibles como algo que tenga que ver con la Fe romana. Tras sesenta años de influencia, allí donde esas «voluntades» dominan su definición de lo que es católico se ha convertido, lamentablemente, en «costumbre».

Pero la «costumbre» no es lo «verdadero». La costumbre puramente naturalista no puede coger «las cosas de la vida» (obstinadamente desfiguradas por el pecado, pero sin embargo creadas por Dios y redimidas por Cristo) y conducir a los hombres a una gloriosa plaza romana donde se unen las cosas divinas y las humanas. No puede construir escaleras al cielo, porque se le ha negado al cielo ese rol fundamental de guía que necesita el arquitecto para su tarea. Tales escaleras exigen el espíritu «barroco», el espíritu católico, ese espíritu que tanto hizo España por revivir en el siglo XVI y que *Verbo* contribuye hoy a mantener.