

CRISTIANISMO Y REVOLUCIÓN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE FRANCISCO CANALS

Miguel Ayuso

1. Introducción

Si tomamos en serio, como es de rigor, el tema de la ponencia que se me ha asignado, así como el de la sección en que se ha incluido, podemos dividir su contenido en tres partes.

Las dos primeras surgen del título de la ponencia y van referidas respectivamente, dentro de la obra del profesor Canals:

a) A un libro titulado precisamente así, *Cristianismo y revolución*, que tiene su origen en la tesis doctoral en Derecho de su autor, del año 1956, rubricada como *El elemento romántico en la génesis del catolicismo liberal*. El libro tiene, pues, un título más escueto e impactante, aunque añade un subtítulo que sólo parcialmente se aproxima al título de la tesis. Repárese, sobre todo, en la diferencia entre los términos «catolicismo liberal» y «catolicismo de izquierda» (1).

(1) FRANCISCO CANALS, *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del catolicismo de izquierda*, Barcelona, Acervo, 1957; 2ª ed., Madrid, Speiro, 1986. En lo que sigue citaremos por la primera edición. De la tesis original está publicada la síntesis presentada para el depósito de acuerdo con la legislación, *El elemento romántico en la génesis del catolicismo liberal*, Barcelona, Secretaría de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 1956, reproducida muchos años después en *Verbo* (Madrid), n. 533-534 (2015), pp. 215-245. Véase, Miguel AYUSO, «Ideología romántica y catolicismo de izquierda», *Verbo* (Madrid), n. 251-252 (1987), pp. 65 y ss., publicado con motivo de la aparición de la 2ª edición del libro de Canals.

b) A una posición basal que impregna toda su obra y en particular su pensamiento político, que examinaremos primero a través de la oposición entre dialéctica revolucionaria y orden natural y cristiano, para –seguidamente– aquilatar la ruina espiritual de los pueblos de resultas de esa política revolucionaria.

Finalmente, la tercera parte, que se numerará como la cuarta, surge del título de la sección y busca caracterizar (para concluir) la entraña de su pensamiento político precisamente.

2. Cristianismo y revolución

Canals afirma algo que, en una visión superficial, puede parecer incoherente o anómalo: la ligazón entre las distintas fases y actitudes opuestas de los movimientos que han pretendido derivar del catolicismo un contenido cultural y político liberal, democrático, revolucionario, socializante o progresista. Afirmación chocante, pues el catolicismo liberal del siglo XIX, entusiasta del constitucionalismo doctrinario, fue sólo resignado a la democracia y aun opuesto al socialismo.

Encuentra nuestro autor el elemento de unidad en el carácter fundamental de la «adaptación al siglo» y la «conciliación con lo moderno» (2). Fórmulas acuñadas por Lamennais y rechazadas por Gregorio XVI, pero sobre todo por Pío IX, que la llevó a su *Syllabus* de errores (3). Sólo –escribe Canals– esclareciendo las condiciones históricas y las consecuencias ideológicas de esta «intransigencia que empuja a la adaptación» (4), que es la más escueta y cabal caracterización del pensador bretón, se explica la unidad íntima de aquel movimiento.

No sirve, pues, la presentación maritainiana de que «los extremos se tocan» (5). Pero quizá tampoco la meinvielliana

(2) FRANCISCO CANALS, *Cristianismo y revolución*, cit., pp. 14 y ss.

(3) Véase JAIME BOFILL, «El Syllabus. Su razón y oportunidad», *Cristiandad* (Barcelona), n. 4 (1944), pp. 81-83; y JEAN MADIRAN, «El Syllabus y la civilización moderna», *Verbo* (Madrid), n. 517-518 (2013), pp. 537-557. Puede verse el original de este trabajo: «Le Syllabus et la civilisation moderne», *Itinéraires* (París), n. 70 (1963), pp. 118 y ss.

(4) FRANCISCO CANALS, *Cristianismo y revolución*, cit., p. 15.

(5) JULIO MEINVIELLE, *Respuesta a dos cartas de Maritain al R. P. Garrigou-Lagrange, O. P.*, con el texto de las mismas, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948, p. 51.

que insiste en demasía en la distinción de épocas (6). Canals, por su parte, niega una ilación objetiva entre la doctrina ultramontana y el catolicismo liberal, pero encuentra una continuidad ambiental. Lo que traslada el acento de la teología o la filosofía a la sociología o la política.

Ahí está sus tesis y con sus mismas palabras: «El elemento cultural y socialmente constitutivo del catolicismo liberal, el que explica su génesis, condiciona su evolución sucesiva, a la vez que pone conexión y continuidad a sus más diversas y opuestas actitudes, es el romanticismo» (7).

Así vista, se despeja la significación del catolicismo liberal. Que no es una táctica sino un espíritu nuevo, fruto de una crisis explicable por síntomas sociales de resentimiento colectivo.

Esa línea interpretativa acerca nuestro autor, aun sin citarlos, a Menéndez Pelayo y Maurras (8). El primero, en efecto, veía en el romanticismo «falsedad moral y egolatría», y describía a Rousseau y sus secuaces como una «legión de

(6) JULIO MEINVILLE, *Correspondance avec le R. P. Garrigou Lagrange à propos de Lamennais et Maritain*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1947. No es el caso de Leopoldo Eulogio Palacios, que se mostró tan pronto a comprender al autor que antes había admirado como (una vez comprendido) a debelar sus errores de todo tiempo. Cfr. Leopoldo Eulogio PALACIOS, «Un libro argentino sobre Maritain», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), n. 27-28 (1946), pp. 150-164. Luego publicó su finísimo *El mito de la nueva Cristiandad*, Madrid, Rialp, 1951. Desde otro ángulo resulta bien sugestiva la crítica a Maritain que, para elogiar a Gilson, hace el siempre perspicaz Madiran: Jean MADIRAN, *Gilson. Chroniques philosophiques*, Saint-Brieuc, Difralivre, 1992. He repasado toda esta literatura en Miguel AYUSO, «Los antimaritainianos de la “rive droite”», *Verbo* (Madrid), n. 529-530 (2014), pp. 839-874.

(7) FRANCISCO CANALS, *Cristianismo y revolución*, cit., p. 20.

(8) Es cierto que a Menéndez Pelayo lo cita en una ocasión, a la p. 30 de su libro, pero más bien para criticar la tendencia anti-integrista que se advierte en los juicios vertidos en «Cuadrado y sus obras», *Obras completas*, vol. X, Madrid, CSIC, 1942, p. 214. Mientras que Maurras sólo aparece mencionado en la bibliografía. Por cierto, esa crítica de Canals a Menéndez Pelayo, muy acertada, aunque ajena a lo que aquí tratamos, aparece en otros de sus trabajos de esa misma época, y se encuentra tematizada posteriormente en su extenso prólogo al libro de José María ALSINA, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la escuela romántica catalana*, Barcelona, PPU, 1985. Que puede verse también en *Verbo* (Madrid), n. 237-238 (1985), pp. 831 y ss., publicado con el mismo título «El tradicionalismo filosófico en España» de la obra prologada.

neurópatas egoístas y soberbios, consumidos míseramente en su propio fuego» (9). Mientras que el segundo funda el romanticismo en la bondad natural del hombre y la correlativa negación del pecado original (10).

En este sentido, Canals escribió en homenaje a Vegas Latapie, seguidor en este punto de los dos autores mencionados: «Es una actitud [el romanticismo] de antropocentrismo que propugna la autosalvación, la autorrealización de la plenitud humana por las solas fuerzas del hombre» (11).

Lo que no quita para que la misma complejidad del hecho cultural obligue a discernir de «la profunda desviación hacia un progresismo terreno y mundano», que desde entonces no ha dejado de presentarse como constante tentación para los católicos, esfuerzos sanos reveladores de posibilidades e iluminadores de enteras vertientes de la vida humana.

3. Dialéctica revolucionaria y orden natural y cristiano

En la obra política es normal que se vuelquen elementos metafísicos y aun teológicos, máxime en quien tuvo por quehacer principal la enseñanza de la metafísica y quien colacionó los grados de doctor en filosofía y teología. Uno de esos préstamos metafísico-teológicos es el rechazo de la dialéctica moderna, heredera de la tentación de las antítesis maniqueas (12).

La verdad política, como la realidad misma, ha de ser la unidad de notas no escindidas ni enfrentadas. Juzga así la política desde la realidad, a la que la perspectiva teológica, lejos de restarle luz, le da especial objetividad. Al mismo tiempo extrae de la historia unas constantes que permiten

(9) Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, «Historia de las ideas estéticas en España», *Obras completas*, vol. V, Madrid, CSIC, 1940, pp. 284 y 226.

(10) Charles MAURRAS, *Romantisme et Révolution*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1922.

(11) Francisco CANALS, «Romanticismo y Democracia vistos por Vegas Latapie», *Verbo* (Madrid), n. 239-240 (1985), p. 1.114.

(12) Francisco CANALS, «Monismo y pluralismo en la vida social», *Verbo* (Madrid), n. 61-62 (1968), pp. 21 y ss. Se trata de su ponencia a la VI Reunión de Amigos de la Ciudad Católica (1967). Puede verse también, del mismo autor, «La tentación de las antítesis maniqueas», *Cristiandad* (Barcelona), n. 486-487 (1971).

juzgarla, al modo clásico, como la «maestra de la vida». Es así como se da siempre una implicación muy profunda entre los desarrollos conceptuales y las enseñanzas de la historia (13).

En el caso de la comprensión del carácter mortífero de la dialéctica (moderna), según confiesa, arraiga además no sólo en el estudio sino también en la valoración de la experiencia cotidiana. Y se resume en el hecho de que la manipulación del lenguaje mediante equívocos se ha convertido hoy en una de las vías más eficaces de la influencia deletérea de falsas doctrinas en el orden religioso, moral, social y político, así como de su utilización al servicio de una praxis desintegradora del orden natural. Tal proceder se apoya en la imposición de significados de rigidez unívoca, correspondiente a términos a los que el sentido común reconocería una flexible y amplia jerarquización de significaciones armónicas y analógicas (14).

La ejemplificación no resulta muy difícil: lo público se reduce a lo estatal; la nación se concibe según el idealismo romántico y el principio de las nacionalidades; la unidad política se plantea al modo del concepto jacobino de la república una e indivisible; la socialización sugiere que se propugna el estatismo socialista; la democracia se funda en el mito de la voluntad general y la soberanía del pueblo; los derechos humanos se entienden desde concepciones antropocéntricas y antiteísticas de la modernidad anticristiana (15).

Piénsese en las enormes consecuencias de cada uno de los ejemplos indicados.

Lo público como estatal lleva, en el caso de la educación, a su estatificación, cuando la verdadera escuela pública fue en su origen la católica (16). La socialización, en tal sentido, viene a coincidir con la estatalización, en una lógica según la

(13) El cultivo de la teología de la historia, que le viene de su maestro el padre Ramón Orlandis, S. J., quien a su vez lo recibió del padre Henri Ramière, S. J., potencia sin duda esa interrelación. Puede verse como ejemplo su *Mundo histórico y reino de Dios*, Barcelona, Scire, 2005.

(14) FRANCISCO CANALS, *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, Acervo, 1977, p. 9.

(15) *Ibid.*, p. 10.

(16) Miguel AYUSO, *Constitución. El problema y los problemas*, Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 175 y ss. Véase FRANCISCO CANALS, «Estado católico y absolutismo democrático», *Cristiandad* (Barcelona), n. 566 (1978), pp. 849 y ss.

cual deben socializarse los servicios públicos. Pero hay dos significados sustancialmente diversos de servicio público: el primero, que abarca prácticamente toda actividad social y el segundo, más técnico y propio que lo circunscribe a aquella actividad propia del Estado que sirve al público satisfaciendo necesidades públicas. De manera que, cuando se habla de socialización de los servicios públicos, se suelen hacer confundiendo interesadamente esos dos significados: tras señalar la verdad de que el servicio público, en sentido restringido, corresponde ejercerlo al Estado, se pasa a hablar de que todos los servicios públicos (en sentido amplio) han de ser desempeñados por el Estado y, por consiguiente, deben ser socializados (absorbidos por él) (17).

La nación política del romanticismo pervierte su significado originario histórico. «Nación» (de *nascor*) tiene que ver con el nacimiento y, porta, por lo mismo, un significado principalmente natural y cultural, pero no político (18). Lo mismo que ocurre con «patria» (de *pater*), que procede de la tierra de los padres, reforzando sobre la anterior (donde está presente, sobre todo, la «generación») el sentido de la «tradición». La «ciudad» o comunidad política es una institución natural, propiamente política, finalizada por el bien

(17) Véase Estanislao CANTERO, «La socialización de los servicios públicos y la pérdida de la libertad», *El Pensamiento Navarro* (Pamplona), 1 de febrero de 1975.

(18) Pío XII, *Mensaje de 24 de diciembre de 1954*: «La vida nacional es por su propia naturaleza el conjunto activo de todos los valores de civilización que son propios de un grupo determinado, caracterizándole y constituyéndole como el lazo de su unidad espiritual. Enriquece al mismo tiempo, por su propia contribución, la cultura de toda la humanidad. En su esencia, por consiguiente, la vida nacional es algo no político; es tan verdadero que, como demuestran la historia y la experiencia, puede desarrollarse al lado de otras, en el seno de un mismo Estado, como puede también extenderse más allá de las fronteras políticas de éste». Concepción de la nación como ajena al dominio de lo político, que se corresponde con el sentido afectivo-existencial y abierto de lo que podríamos llamar la nación histórica; frente a una politización que conduce de modo inexorable a su absolutización e ideologización. A partir de este mensaje, Marcel Clément, por encargo del director de *Itinéraires*, Jean Madiran, dirigió una *Enquête sur le nationalisme*, reunida luego en un volumen editado en París en 1957. Últimamente, entre nosotros, José Antonio Ullate ha recuperado el tema con singular fuerza y acierto. Cfr. «El nacionalismo y la metamorfosis de la nación», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), n. 2 (2010), pp. 87-112.

común. La modernidad va a atribuir a la nación y a la patria un significado distinto, como sujeto político. En su base se halla el Estado moderno, forma histórica de la comunidad política (su encarnación moderna al tiempo que su destrucción), basado en la soberanía, pronto confundida con la voluntad general, operativo a través del llamado «principio de las nacionalidades» (19).

La democracia no evoca tan sólo en el debate político y filosófico contemporáneo la cuestión de la forma del gobierno, sino que implica también la del fundamento del gobierno. Aspecto que tiende a escapar a la consideración de quienes subrayan la continuidad de la democracia desde sus orígenes griegos hasta nuestros días, esquivando el hecho epocal de la Revolución con sus antecedentes y consecuencias, a través de un lenguaje que se alza como solo vínculo fantasmal entre dos mundos extraños entre sí (20). Los derechos humanos, en cambio, no tienen un origen clásico que se haya metamorfoseado en moderno con posterioridad (21). Otra cosa es que en su camino se hayan radicalizado siempre más, hasta llegar a convertirse en meras pretensiones (22).

A través de los distintos ejemplos sucintamente expuestos enlaza también el tema de la descristianización. Pues, si primeramente la realidad histórica es suplantada por el

(19) Miguel AYUSO, «Patrias, naciones, Estados y bloques territoriales», *Verbo* (Madrid), n.499-500 (2011), pp. 929 y ss. Véase Francisco CANALS, «Patrias, naciones, Estados, en nuestro proceso histórico», *Verbo* (Madrid), n. 155-156 (1977), pp. 733 y ss. Se trata de su ponencia a la XV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica (1976).

(20) Véase Jean MADIRAN, *Les deux démocraties*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1977; Danilo CASTELLANO, «De la democracia y la democracia cristiana», *Verbo* (Madrid), n. 529-530 (2014), pp. 801-823; Miguel AYUSO, «Democracias y dos derechos públicos», en AA.VV., *De la democracia «avanzada» a la democracia «declamada»*, Madrid, Marcial Pons, 2018, pp. 17 y ss. También Francisco CANALS, «La democracia atea», *Cristiandad* (Barcelona), n. 608-609 (1981), pp. 165-169.

(21) Michel VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, París, PUF, 1983, vers. castellana, Madrid, Marcial Pons, 2019.

(22) Puede verse el libro de Danilo CASTELLANO, *Del diritto e della legge. Oltre la legalità della modernità e il diritto come «pretesa» della postmodernità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2019. Así como Francisco CANALS, «Derechos humanos y desprecio del hombre», *Cristiandad* (Barcelona), n. 548 (1976), pp. 233-2235.

verbalismo, se consigue a partir de ahí lanzar contra el orden cristiano y el sentido común reacciones suscitadas por violencias y artificios de la cultura y de la política que han obrado precisamente la descristianización de nuestra sociedad y la quiebra del orden natural. Si la ruptura del sentido común y la desintegración del orden natural resultante han servido poderosamente a la pérdida de la fe y de la vida cristiana en nuestro tiempo, hay que reconocer también que son una enfermedad a cuyo contagio hemos sido especialmente propicios como efecto de la quiebra de aquella «síntesis de la religión y de la vida que define el ideal de la civilización cristiana».

Por encima de las antítesis maniqueas se alza la síntesis metafísica que da solución al gran tema de la unidad y la pluralidad en la vida social, y al del monismo y el pluralismo como acciones influyentes en el proceso de la historia contemporánea. De ahí que se sustraiga la dialéctica de derechas e izquierdas, aunque tampoco –con un guiño muy expresivo– se identifique con quien se proclama «ni de derecha ni de izquierda» (23). Pues la verdad no es un «ismo» y nuestra misión es contribuir a mantener –subraya– prácticamente vigente en la sociedad una unidad que salve, potencie y lleve a su perfección consumada toda pluralidad ordenada.

4. La ruina espiritual por efecto de una política

Y esto se encuentra en el Reinado de Cristo, que no es sólo la Cristiandad medieval. Por eso, no se trata de soñar con su retorno, pero sí saber que determinados principios fundamentales de aquella ordenación no corresponden a una situación contingente sino constituyen una norma

(23) FRANCISCO CANALS, «Monismo y pluralismo en la vida social», *loc. cit.*, pág. 30: «Por eso, cuando me preguntan si soy de derecha o izquierda, si pienso que quien lo pregunta entiende la “derecha” y la “izquierda” teniendo en su mente a Cánovas o Sagasta, Maura o Canalejas, Churchill y Atlee, Eisenhower o Kennedy, creo deber responder que no soy, en este sentido, ni de derecha, ni de izquierda, ni “ni derecha ni izquierda”. Lo que hay que procurar no olvidar, según decía mi maestro Ramón Orlandis, que lo que importa es la esperanza de estar a la derecha del Hijo del Hombre el día del juicio del Señor».

permanente e inmutable. La Revolución, en cambio, cancela esa norma.

Canals, glosando unos textos de Torras y Bages, pone gran énfasis en que el sistema inspirador de las constituciones políticas en las naciones modernas *es el mismo error* en su vertiente práctica de la forma religiosa protestante (24). De ahí que «la obediencia a Dios antes que a los hombres ya no choca con determinaciones singulares o con imposiciones idolátricas de falsas religiones desde los poderes políticos [...], [s]ino que nos hallamos ante acciones políticas en lucha contra la idea de Dios y trabajando activamente en la secularización, en el apartamiento de la vida humana de toda orientación eterna y trascendente, en la educación de los hombres para la muerte de Dios y la autodeterminación de sí mismos» (25).

Es, en síntesis, la ruina espiritual de un pueblo por efecto de una política lo que acredita el tribunal de la praxis: «No podría, pues, pensar que no hay relación entre los procesos políticos de los últimos años y la ruina de la fe católica entre los españoles. Afirmar esta conexión, que a mí me parece moralmente cierta, entre un proceso político y el proceso descristianizador, no me parece que pueda ser acusado de confusión de planos o de equivocada interpretación de lo que es en sí mismo perteneciente al Evangelio y a la vida cristiana. Precisamente porque aquel lenguaje profético del Magisterio ilumina, con luz sobrenatural venida de Dios mismo, algo que resulta también patente a la experiencia social y al análisis filosófico de las corrientes e ideologías a las que atribuimos aquel intrínseco efecto descristianizador. Lo que el estudio y la docilidad al Magisterio pontificio ponen en claro, y dejan fuera de toda duda, es que los movimientos políticos y sociales que han caracterizado el curso de la humanidad contemporánea en los últimos siglos, no son sólo opciones de orden ideológico o de preferencia por tal o

(24) Francisco CANALS, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», *Verbo* (Madrid), n. 217-218 (1983), pp. 893 y ss. Se trata de su ponencia a la XXI Reunión de Amigos de la Ciudad Católica (1982). La referencia a Torras y Bages procede de *La tradició catalana*, Barcelona, Estampa La Ilustración, 1892.

(25) *Ibid.*, pág. 893.

cual sistema de organización de la sociedad política o de la vida económica. [...] Son la puesta en práctica en la vida colectiva, en la vida de la sociedad y de la política, del inmanentismo antropocéntrico y antiteístico» (26).

En otro lugar ha tematizado por qué descristianiza el liberalismo (27). En este sentido, recuerda Canals el acierto de los juicios del magisterio de la Iglesia condenatorios del liberalismo, en atención a la fuente inspiradora del *Contrato social* de Rousseau, es decir, la doctrina de Spinoza, que afirma que no hay mejor modo de conseguir que el Estado se constituya en detentador del monopolio de los juicios morales que la afirmación de la libertad de conciencia: si se deja que cada uno piense lo que quiera, sobre el caos de juicios individuales vendrá a erigirse el Estado como fuente única y suprema (28). Escribe Canals: «El *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza fue escrito en 1670. Fue más conocido como el punto de partida de los criterios metafísicos y epistemológicos que pusieron en marcha la lectura racionalista y modernista de la Sagrada Escritura, pero ejerció una inspiración profunda en lo más originario y auténtico del pensamiento liberal. Parece muy probable que el verdadero creador del edificio político americano, Thomas Jefferson, aparentemente “unitariano” era, en su pensamiento profundo, un discípulo de Spinoza, porque hacía ya tiempo que el unitarianismo, que se presentaba como “negador de la Trinidad”, había evolucionado en la dirección del monismo panteísta y naturalista que se había expresado en forma tan explícita en la obra del judío no creyente, sino “filósofo”, Baruch de Spinoza. Los católicos liberales del siglo XIX ponían en duda el acierto y la justicia de las condenaciones pontificias sobre el liberalismo, e inspiraron prácticamente la aceptación de

(26) FRANCISCO CANALS, «Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros», *Cristiandad* (Barcelona), n. 670-672 (1987), pp. 37-39. Véase también Miguel AYUSO, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008.

(27) FRANCISCO CANALS, «Por qué descristianiza el liberalismo», *Verbo* (Madrid), n. 439-440 (2005), pp. 817 y ss. Se trata de su ponencia a la XLI Reunión de Amigos de la Ciudad Católica (2003).

(28) BARUCH SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* (1670), prefacio. El capítulo 20°, incluso en el título, desarrolla la conclusión.

los principios liberales. Si hubiesen atendido a las fuentes filosóficas del liberalismo, hubieran comprendido el profundo acierto de las condenaciones de la Iglesia. En realidad, el Estado moderno de inspiración filosófica deriva prácticamente del panteísmo que con formulaciones de un monismo estático spinoziano o de un monismo dialéctico hegeliano, vino a reinar en el Occidente apóstata del cristianismo a partir de la Revolución francesa. La primera proposición del Syllabus de Pío IX contiene una admirable síntesis de todos los errores contemporáneos en esta su doble raíz spinoziana y hegeliana. La proposición condenada dice así: “No existe ningún poder divino supremo sapientísimo y providentísimo, distinto de la universalidad de las cosas, y Dios es idéntico con la naturaleza y, por lo mismo, sometido a cambio, y en realidad Dios se realiza en el hombre y en el mundo, y todas las cosas son Dios, y tienen la mismísima substancia de Dios, y una y la misma cosa es Dios y el mundo y, por consiguiente, el espíritu y la materia, la necesidad y la libertad, lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto” (DS n. 2901)» (29).

La razón y la oportunidad de los actos magisteriales contra el liberalismo aparecen así en su esencia, desnudos de toda consideración accidental, para quien se esfuerce en buscar razones en la experiencia histórica y en la situación contemporánea, con la intención de buscar el mejor asentamiento de la doctrina católica. Así, por acudir a un ejemplo relevante, en el *Syllabus* de Pío IX se enumeraban los errores filosóficos inmanentistas y hostiles a toda idea de Dios trascendente, soberano y libre creador y salvador del mundo, que se traducían en los sistemas imperantes en el mundo político. Pero la motivación concreta del célebre documento de Pío IX era salir al paso de las conciliaciones que los católicos-liberales habían comenzado a proponer: «En nuestros días, para quien no se empeñe en negar incluso la experiencia para enfrentarse con mayor audacia a la doctrina católica, se hace más patente la intención de aquella proposición 80 que se convirtió en el escándalo del siglo: “La Iglesia católica puede y debe reconciliarse con el progreso, con el liberalismo y

(29) Francisco CANALS, «Por qué des cristianiza el liberalismo», *loc. cit.*, pp. 821-822.

con la civilización moderna”. Al condenar como errónea esta proposición, es claro que se entendían sus palabras en el mismo sentido con que las utilizaban los que acusaban a la Iglesia de haberse enfrentado indebidamente a aquellas corrientes. Hoy todos entendemos, quienes los propugnan y quienes los combaten, que a mayor “modernidad”, “progreso” y “liberalismo”, tanta mayor celeridad en la corrupción moral de las nuevas generaciones, menor número de matrimonios y menor estabilidad en los mismos, crecimiento de la plaga del divorcio y del crimen del aborto y disminución de la fe religiosa en la vida social, en la cultura, en la familia y en la vida personal de los hombres de hoy. La corriente propugnada por los falsos profetismos que invitaban a la Iglesia a probar la separación del hombre respecto de Dios, la emancipación de lo que está bajo el cielo, lo terreno, frente al llamamiento de lo sobrenatural y celeste, ha dado sus frutos. Son los frutos anunciados por Pío IX, en sus enseñanzas ratificadas y desarrolladas en los pontificados sucesivos» (30).

La teología del Reino de Cristo afirma que el mundo no podrá hallar una paz verdadera, fruto y exponente de su salud verdadera, sino en el reconocimiento pleno y voluntario de la soberanía de Cristo. Y que el mundo actual, incrédulo y rebelde, sólo podrá ser llevado a reconocer y acatar esa divina autoridad, por la devoción a su Corazón, la confianza en sus promesas y la confianza en sus auxilios (31). En esa simplicidad, sin embargo, nos libra de las aporías en que suele concluir el catolicismo liberal: el encarnacionismo extremo y humanístico que tiende a concebir como algo divino y evangélico las actuaciones políticas de signo izquierdista, y el escatologismo utilizado para desviar la atención de la vigencia práctica y concreta del orden natural y cristiano (32).

(30) FRANCISCO CANALS, «Para sobrenaturalizarlo todo: entrega al amor misericordioso del Corazón de Jesús», *Cristiandad* (Barcelona), n. 644-645 (1984), p. 460.

(31) RAMÓN ORLANDIS, S. J., «El arco iris de la “Pax Romana”», *Cristiandad* (Barcelona), n. 54 (1946). Se encuentra también en los volúmenes *Actualidad de la idea de Cristo Rey*, Barcelona, Cristiandad, 1951, y *Pensamientos y ocurrencias*, Barcelona, Balmes, 2000, respectivamente en las pp. 95 y ss. y 117 y ss.

(32) FRANCISCO CANALS, «Sobre la actitud del cristiano ante lo temporal», *Cristiandad* (Barcelona), n. 356 (1960), pp. 256 y ss.

Y llegamos a la conclusión de esta parte. Canals, refiriéndose al padre Orlandis, insistía en la necesidad de trabajar sin cesar «para mantener despierta la conciencia católica sobre el peligro de una connivencia práctica, que so pretexto del mal menor, el posibilismo o el realismo político, dejare indefensa la sociedad cristiana ante el ataque desintegrador del orden natural mismo y cegador de la acción de la gracia redentora sobre las realidades humanas, ejercido por medio de los sistemas políticos, expresión práctica de filosofías anticristianas, que ha logrado eficazmente la descristianización de la humanidad contemporánea» (33).

5. Tradición no «tradicionalista»

Los trazos que hemos abocetado a partir de un eje como el de cristianismo y revolución, central en la obra de Canals, aunque como es lógico no la agote, podrían conducir a ubicarlo entre los pensadores tradicionalistas de la segunda mitad del siglo XX. Lo que ocurre es que ello choca con explícitas declaraciones en contrario de nuestro autor.

En efecto, en un artículo en que evoca años después los diálogos que se celebraron en 1955 en la casa que su predecesor en la cátedra –Jaime Bofill– tenía en Viladrau, con la presencia del padre Orlandis, rechazaba que la política española debiera inspirarse en una *ideología tradicionalista*, pues valen poco los ismos, salvo como fuerzas desintegradoras, y la etiqueta tradicionalista ha cubierto síntesis imprecisas de cuya ineficacia e inautenticidad poco bueno puede esperarse (34).

Aunque las conversaciones se remontan a mediados de los cincuenta, las reflexiones son de un decenio después. Para entonces, Canals ya ha individuado –como hemos visto al inicio– el carácter deletéreo del tradicionalismo filosófico (sobre todo en Francia) y también ha apuntado –lo que

(33) FRANCISCO CANALS, «Para sobrenaturalizarlo todo: entrega al amor misericordioso del Corazón de Jesús», *loc. cit.*, p. 458.

(34) FRANCISCO CANALS, «Espíritu de Viladrau», *Cristiandad* (Barcelona), n. 423 (1966), pp. 97 y ss. Lleva una especie de antetítulo mordaz, «Encuesta sobre la monarquía», como el famoso libro de Maurras, al que (¿o era a una parte de sus profesados imitadores hispanos?) como es sabido no profesaba particular estima.

igualmente hemos señalado desarrolló treinta años después su discípulo José María Alsina— la incorporación de la corriente «tradicionalista» al pensamiento español a través de hombres y publicaciones pertenecientes a la España liberal y, en lo que toca a Cataluña, castellanizada.

Aunque el tema es de verdadero fondo: no se puede sustituir el Credo —dice— por una afirmación de principios «catolicistas» (35). Juicio penetrante que toma de la lectura de un discurso muy interesante de Pío XII. Dice el papa Piacelli: «La Iglesia no actúa solamente como un sistema ideológico. Sin duda se la define también como tal cuando se utiliza la expresión “el catolicismo”, que no le es habitual ni plenamente adecuada. La Iglesia es mucho más que un simple sistema ideológico; es una realidad como la naturaleza visible, como el pueblo o el Estado. Es un organismo enteramente vivo con su finalidad y su principio de vida propios. Inmutable en la constitución y en la estructura que su divino Fundador le dio, ha aceptado y acepta los elementos de que tiene necesidad o que considera útiles para su desarrollo y para su acción: hombres e instituciones humanas, inspiraciones filosóficas y culturales, fuerzas políticas e ideas o instituciones sociales, principios y actividades. Así la Iglesia, extendiéndose por el mundo entero, ha experimentado en el curso de los siglos diversos cambios; pero, en su esencia, ha permanecido siempre idéntica a sí misma, porque la multitud de elementos que ha recibido estuvieron desde el principio constantemente sometidos a la misma fe fundamental. La Iglesia podía ser muy vasta, podía también mostrarse inflexiblemente severa. Si se considera el conjunto de su historia, se ve que fue lo uno y lo otro, con un instinto seguro de lo que convenía a los diferentes pueblos y a toda la humanidad. Por ello ha rechazado todos los movimientos demasiado naturalistas, contaminados de algún modo por el espíritu de licencia moral, pero también ha rechazado las tendencias gnósticas, falsamente espiritualistas y puritanas. La historia del derecho canónico, hasta el Código actualmente en vigor, nos da buenas y significativas pruebas de ello. Coged,

(35) FRANCISCO CANALS, *Cristianismo y revolución*, cit., págs. 37-38. Glosa del texto de Pío XII que sigue en el texto y se cita en la nota siguiente.

por ejemplo, la legislación eclesiástica sobre el matrimonio y las recientes declaraciones pontificias sobre los problemas de la sociedad conyugal y de la familia en todos sus aspectos. Encontraréis allí un ejemplo, entre muchos otros, de la manera como la Iglesia piensa y trabaja [...]. En virtud de un principio análogo, la Iglesia interviene regularmente en el campo de la vida pública para garantizar el justo equilibrio entre deber y obligación, de un lado, y derecho y libertad, de otro. La autoridad política no ha dispuesto jamás de un defensor más digno de confianza que la Iglesia católica; porque la Iglesia funda la autoridad y el estado sobre la voluntad del Creador, sobre el mandamiento de Dios. Precisamente porque atribuye a la autoridad pública un valor religioso, la Iglesia se ha opuesto a la arbitrariedad del Estado, a la tiranía bajo todas sus formas» (36).

Ahora bien, con todas estas salvedades, es también cierto que no dejó de afirmarse *tradicionalista*, aunque para acto seguido proclamarse más bien *carlista*. En dos artículos publicados en 1971 lo explica muy agudamente. Y es a lo que quiero referirme en la parte final de este estudio.

Tradicionalismo se usa, comienza afirmando, para significar un sistema de pensamiento sociológico y político e incluso una actitud práctica ante la vida política. De ahí que escriba: «Personalmente me defino como tradicionalista y entiendo caracterizar una doctrina y una actitud». Pero añada inmediatamente que «por esto mismo un pensamiento tradicionalista sería incompleto, mutilado en el más estricto sentido de este término, si no alcanzase a decisiones fundadas en juicios concretos sobre la vida histórica y actual de la sociedad». Y ejemplifica: «En España un tradicionalista que se definiese temática e intencionadamente como no carlista sería comparable a un irlandés que a fines del siglo XVII se hubiese definido como amante de su padre y católico romano pero “orangista”. Esta actitud evidentemente le hubiese permitido la conservación de sus propiedades y cargos; pero es obvio que no hubiese sido

(36) Pío XII, *Vous avez voulu* (1955). Se trata del Discurso al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en Roma el 7 de septiembre de 1955. En AAS 47 (1955) 672-682.

conducente para la perseverancia de su nación en la fe católica y en su autenticidad irlandesa. Un “carlista” que se profesase “no tradicionalista” sería por su parte comparable a un irlandés “jacobita” protestante. Los “jacobitas” protestantes, en ninguno de los países que vendrían a formar el Reino Unido, tuvieron eficacia de ninguna clase» (37).

No contento con la explicación y ejemplificación anteriores, extrae una conclusión teorética, filosófica: «Un tradicionalismo español sin carlismo se mueve en el orden de una consideración de la esencia sin la existencia, por afán de huir de lo concreto y singular. Pertenece así un “tradicionalismo” al orden del saber especulativo-práctico, y no al de la vida política. Pero lo activo y eficiente no es la *esencia* ni el *saber de la esencia* sino el *ser* de las cosas, lo que olvida el racionalismo político. Aunque tal vez, este tradicionalismo de *principios* y de *esencias* es precisamente, en el plano concreto y político, no ya un racionalismo, sino una desfiguración y traición enervadora. “Tradicionalismo” de suyo significa la esencia y contenido del hecho carlista. “Carlismo” menciona la lucha española por la tradición en su concreción histórica y social. Un carlismo no tradicional es, por lo mismo, un hecho sin sentido. Un tradicionalismo español indiferente al carlismo, es un sentido sin hecho. Un sistema de conceptos sin la fuerza y la eficiencia de *lo que es*» (38).

(37) Francisco CANALS, «Carlismo y tradicionalismo (I)», *El Pensamiento Navarro* (Pamplona), de 25 de mayo de 1971. Alusión clara a la actitud deletérea del príncipe Carlos Hugo de Borbón y algunos de sus seguidores.

(38) *Ibid.* El artículo, como indica el título, tiene una segunda parte, publicada en mismo diario el 8 de julio del mismo año de 1971. Los dos textos, de gran significación e interés, contienen elementos para iluminar los acontecimientos del carlismo en esos años, pero también en los nuestros. Puede verse, al respecto, Miguel AYUSO, «Carlismo y tradición política hispánica», *Verbo* (Madrid), n. 467-468 (2008), pp. 579-612.