

LA OBRA DE LACUNZA EN LA LUCHA CONTRA EL
"ESPIRITU DEL SIGLO" EN EUROPA, 1770-1830

INTRODUCCIÓN

TODO PARECE ESTAR DICHO SOBRE la biografía y bibliografía de Lacunza, gracias a los documentos y trabajos publicados por investigadores como Enrich, Emilio Vaïsse, J. T. Medina, J. L. Espejo, Abel Chaneton, G. Furlong, R. Silva Castro, C. Schaible, F. Mateos, Ricardo Donoso, Jaime Eyzaguirre, Víctor Anzoátegui, W. Hanisch, el autor de este artículo y, sobre todo, A. F. Vaucher.

El presente trabajo no pertenece a esa línea, sino que se concentra en un problema específicamente histórico, a saber, por qué Lacunza interesó en ambientes intelectuales europeos tan diversos, desde la década del 1790 a la del 1830. O bien, dicho de otra manera: se trata de pensar la obra de Lacunza en una atmósfera espiritual global.

Entre los criollos —y entre algunos europeos interesados en cosas de América— la obra podía ser mirada como una carta más en la *Disputa del Nuevo Mundo* que ha descrito tan bien Antonello Gerbi, ya que era un ejemplo de cuán capaz era un pensador criollo de tratar un gran tema. El editor Ackermann, en el prefacio de la segunda edición londinense de 1826, se dirigía expresamente a los americanos. Sin embargo, Lacunza no menciona sino incidentalmente datos americanos en su obra, y no le asigna ningún rol al Nuevo Mundo en la Escatología, como se lo habían asignado tantos otros en los siglos XVI y XVII. A la inversa de otro gran jesuita apocaliptizante, el portugués Antonio Vieyra, en el siglo XVII (sobre el cual ha escrito un tan valioso libro, en 1960, Raymond Cantel), Lacunza no ha actuado en América, ni la ha concebido determinadamente en un horizonte histórico.

El libro interesó en Europa por motivos más intrínsecos a su doctrina. Lacunza articula en un sistema muy ordenado y conectado diversas ideas escatológicas, provenientes de diversas tradiciones eclesiás-

Historia N° 15. Sup. Año 1980.

688640

ticas, argumentando muy detalladamente su tesis, refiriéndola siempre fundamentalmente a los textos bíblicos y añadiendo al patrimonio recibido algunos conceptos originales y personales. La tentativa misma es ya grande.

Dentro del sistema lacunziano, no deseo tratar aquí su tema fundamental, el Milenarismo, que requeriría otro horizonte temporal, otro *campo inteligible*. Me interesa, en cambio, mostrar otro aspecto: su lucha contra el *Espíritu del Siglo*. Aunque por algunas vertientes de su pensamiento, pertenezca Lacunza a la ecléctica *Ilustración Católica*, como lo he planteado en un trabajo anterior, la *punta* misma de su doctrina se dirige contra la Ilustración, el Deísmo, el Humanitarismo, como potencias anticristianas, que él sitúa en un plano escatológico, no sólo moral.

No reducimos este trabajo a lo que fue estrictamente la *recepción* europea de Lacunza, sino que queremos señalar, dentro de los límites de un artículo, las coincidencias o convergencias independientemente surgidas, que significaban la existencia de una atmósfera propicia para considerar el libro con pasión o con interés.

La obra de Alfred-Félix Vaucher¹ es un repertorio bibliográfico —así lo declara el mismo autor—, pero un repertorio incomparablemente bien informado y erudito en muchos campos concernientes al tema (salvo para Alemania, y para la línea contrarrevolucionaria francesa, casi ausentes). Pero en todo caso, Vaucher proporciona para toda investigación lacunziana lo que podríamos llamar un *mapa* bibliográfico, instrumento indispensable de trabajo, preliminar a la investigación.

Pero siendo su punto de vista el de un bibliógrafo, no puede avanzar, ni lo pretende, en la problemática que se plantea necesariamente un investigador de historia que busca la comprensión, más allá del dato.

Este trabajo no quiere enjuiciar en absoluto la verdad ni la corrección de la exégesis bíblica de Lacunza, ni tener un criterio teológico sobre un problema tan trascendente como el del milenio en la revelación bíblica. Es un trabajo que pretende, eso sí, llegar a otra verdad, específicamente histórica, a saber, cómo la obra de Lacunza converge en Europa con una línea intelectual minoritaria, pero significativa, a pesar de todo, que está en lucha contra el *Espíritu del siglo*, y que

¹ Vaucher, Alfred Félix, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Díaz (1731-1801)*, Imprimerie Fides, Collonges-sous-Salève, Haute Savoie, 1941; II ed., *ibid.*, 1968, *Lacunziana, essai sur les prophéties bibliques, ibid.*, 3 series (1949, 1952, 1955).

proyecta ese combate a un plano apocalíptico. Las ideas apocalípticas son ciertamente calificadas como fantásticas o irracionales por la mentalidad dominante en la segunda mitad del siglo XX. Para el historiador eso no es objeción alguna, pues no se arroga el derecho a aplicar cánones *científicos* a los contenidos del curso histórico. Toda idea que ha sido valorada y vivida por los hombres es para él digna de ser repensada.

I. RASGOS PRINCIPALES DEL PENSAMIENTO DE LACUNZA. SU PESIMISMO HISTÓRICO

Ya en 1818 apareció una recapitulación de la doctrina lacunziana, obra del magistrado jansenista francés, Presidente Agier, en un folleto que tituló *Vues sur le Second Avènement de Jésus-Christ ou Analyse de l'ouvrage de Lacunza sur cette importante matière*, folleto de 120 páginas publicado en París. Una exposición compendiada al máximo en varios puntos, pero en suma, correcta, la hizo el presbítero español Manuel María de Arce, un refutador del jesuita por la década del 1820². Miguel Rafael Urzúa publicó en Santiago en 1917 un laborioso resumen, mucho más extenso (565 páginas).

Como una introducción a este trabajo, quisiéramos esquematizar a nuestra vez, no tanto el sistema como los rasgos del pensamiento lacunziano, en los siguientes puntos:

— Rechazo de la opinión dominante en la Iglesia latina, desde San Agustín, sobre el curso de los Últimos Tiempos profetizados en las Escrituras. Lacunza intenta construir una nueva visión, apoyado en la letra de las profecías y en una línea de Padres de los primeros cuatro siglos. En este sentido es fuertemente polémico y podría ser tildado de antitradicionalista, pero no en nombre de un Racionalismo ilustrado, sino de una tradición minoritaria, pero antigua³.

² Las *Vues* de Agier en París, 1818, 120 páginas. El resumen de Arce ha sido publicado por F. Mateos S. I., *El Padre Manuel de Lacunza y el Milenarismo*, en Revista Chilena de Historia y Geografía 115, 1950, 154.

³ Villegas, Beltrán, *El Milenarismo y el Antiguo Testamento a través de Lacunza*, Valparaíso 1951, expresa que una noción más teológica de la tradición habría impedido que Lacunza pensara que una idea revelada cayera en el olvido (139). El menosprecio del consenso tradicional fue uno de los puntos que movieron al jesuita Zecchinelli a rechazar la obra, al ser consultado por la Congregación del Índice, en 1824 (F. Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, II, 459 ss. (Barcelona 1891).

— Usa en la interpretación bíblica el método literal, si bien se aparta de él en unas pocas pero importantes ocasiones. Sostiene su superioridad sobre los sentidos espirituales, alegóricos o místicos. En este aspecto se liga, no a la tradición eclesiástica helenizante, sino a la rabínica. De allí su predilección por un doctor español del siglo XII, Ben Ezra, adoptando su nombre como seudónimo de su propio libro ⁴.

— Se acerca en algunas fases de su pensamiento a la *Ilustración Católica*, por su oposición a la Escolástica, por la aceptación de la nueva Ciencia (interpreta, por ejemplo, las catástrofes naturales anunciadas en el Apocalipsis conforme a leyes físicas hacia poco descubiertas); en fin, propicia el uso de la lengua vulgar en el tratamiento de temas teológicos ⁵.

— Interpreta el tiempo presente y el inmediatamente futuro como próximos al *colmo del Mal* de que hablan ciertos Padres. Esta visión pesimista será el objeto propio de este artículo.

— Es un filosemita. La conversión de los judíos, correlato de la apostasía de los Gentiles, es uno de los acontecimientos escatológicos mayores. Esa conversión está anunciada sobre todo en el capítulo VIII de la Epístola a los Romanos. Con ella se inaugurará el reinado terrestre en Cristo en Jerusalem, y comprenderá incluso la renovación de algunos ritos de la Antigua Ley.

— En fin, Lacunza es milenarista, y éste es el aspecto más conocido de su doctrina. Ello implica que, tras la época de las tribulaciones (dominio de las Bestias), Cristo desciende para reinar en la Tierra, y desde Jerusalem, durante un largo período antes del Juicio Universal, con santos que descienden y con los que no han adorado a las Bestias (la *primera Resurrección*), los cuales coexistirán (de una manera no aclarada) con los judíos convertidos. Los Gentiles del resto de la tierra peregrinarán a Jerusalem a prestar homenaje a Cristo. El

⁴ En un memorial de 12 de noviembre de 1788 al ministro español Antonio Porlier, dice Lacunza que ha tomado el nombre de Ben-Ezra por haber sido “un Rabino de los más doctos y sensatos” y además, “por haver sido español, con la circunstancia de haver escrito en Candia desterrado de España” (Memorial publicado por mí en la Revista Chilena de Historia y Geografía 123, 1954-1955, 247-251). Sobre Ben-Ezra, *The Jewish Encyclopedia*, New York, III, 169; *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*, VIII, 1163 ss.

⁵ Góngora, Mario, *Lacunza y la Ilustración Católica*, en “Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena” (Revista *Historia* 8, Santiago, 1969, 59-65).

Milenio es descrito a la manera de una Utopía idílica y naturalista: una Naturaleza y una Tierra transfiguradas⁶.

—Tras el Milenio sobreviene una nueva apostasía, el alzamiento de potencias malvadas, *Gog y Magog*, que asaltan Jerusalem, pero que son vencidos y aniquilados por el Hijo del Hombre. Solamente entonces tiene lugar el Juicio Universal, la *Segunda Resurrección*, el término final de la Historia, sobre el cual Lacunza se limita a repetir la letra de los pasajes bíblicos, y a conjeturar que, acaso, la residencia final de los Bienaventurados sea esta misma Tierra, armoniosamente transfigurada.

Tales serían, a mi juicio, las líneas principales del lacunzismo: en suma, una fusión de pensamiento propiamente escatológico o apocalíptico —es decir, de una visión del tiempo histórico, y más potenciadamente, del final de los tiempos— con un pensamiento utópico, una construcción en que se procura concretizar la idea de un mundo totalmente ordenado.

* * *

Entrando en nuestro tema propio, ya hemos dicho que Lacunza puede incorporarse, por algunos de los rasgos de su posición, a la *Ilustración Católica*. Pero, por otra parte, dista enormemente de esta corriente ecléctica, por la singular radicalidad con que generalmente se pronuncia contra la *Epoca de las Luces*, en que le tocó vivir; con una radicalidad superior a todo cuanto expresó la Apologética católica de su tiempo; un juicio que se falla en un plano apocalíptico. En su obra no solamente la Ilustración secular y las Monarquías Ilustradas son definidas como potencias del *Mundo* malvado, antagonista de Cristo, sino que ese mismo principio ha invadido a la Iglesia. Aunque ésta es indestructible en su última unidad mística, con todo, sus sectores *activos*, los que tienen el poder, ingresarán en lo que en lenguaje apocalíptico es *Babilonia*, es decir, lo opuesto a Jerusalem, a la Ciudad Santa. Y aunque Lacunza, con cierta cautela, se refiere al futuro, la

⁶ Sobre el rasgo utópico de los Milenarismos, Doren, Alfred, *Wunschräume und Wunschzeiten* (en Vorträge von Wartburg, 1924-1925); Ruyer, Raymond, *L'Utopie et les Utopies*, Paris, PUF, 1950; Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Stuttgart 1959; Mühlmann, Wilhelm, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín 1961; Kohn, Norman, *The Pursuit of the Millenium*, London 1957; Kolnai, Aurèle, *La mentalité utopienne* en La Table Ronde 153, septiembre 1960; Lee Tuveson, Ernest, *Millenium and Utopia*, 1964, Harper Torchbooks (II ed.); Servier, Jean, *Historia de la Utopía*, Monte Aguila, 1969.

punta misma de sus textos no deja lugar a dudas de que ve iniciada ya en el presente esa apostasía.

La concepción de la Historia cristaliza, en la obra de Lacunza, en las grandes imágenes simbólicas legadas al Cristianismo por el Libro de Daniel, por los capítulos apocalípticos de los Evangelios Sinópticos, por diversos pasajes de las Epístolas de Pablo (particularmente las dos a los tesalonicenses), de Pedro y de Juan, y en fin, por el Apocalipsis. En la interpretación y ordenamiento temporal de esas figuras —profecías del tiempo histórico— entrega la Historia su último sentido y remate.

La profecía de los Cuatro Reinos mundiales simbolizados en la estatua de los metales de Daniel II, constituye una parte importante de la obra lacunziana. Para él, la primera monarquía, de oro, es Babilonia, pero también el Imperio Persa, en el cual se esfuerza en mirar su continuidad con Babilonia: en el discurso preliminar de la traducción inglesa de 1827 objetará Irving, no sin razón, que Ciro es una figura capital en la literatura profética⁷. La segunda monarquía, de plata, será en Lacunza, no ya Persia, como en la interpretación tradicional, sino los Reinos Helenísticos, y por lo tanto, la tercera, de bronce, será el Imperio Romano. La cuarta, de hierro, serán los *reinos góticos* salidos de Roma, y todo el sistema de los Estados modernos. O sea, Lacunza ha deslizado, por decirlo así, hacia el presente la interpretación de la profecía de Daniel, de suerte que las monarquías europeas del presente quedan destacadas como el último gran Reino de la estatua, antes de la Quinta Monarquía, de origen sobrenatural, que la derribará y sustituirá. “No falta ya sino la última época, o la más grande revolución, que nos anuncia esta misma profecía” (I, 204-205)⁸.

La Quinta Monarquía, iniciada conforme a Daniel por una piedrecilla lanzada por mano no humana, no es el reino espiritual de la Iglesia, como interpretó San Agustín. La Iglesia, lejos de destruir las dominaciones humanas, dice Lacunza, ordena respetarlas. Aquella monarquía será un reinado personal, espiritual y terrestre, a la vez, de Jesucristo. La interpretación puramente espiritualista se debe, dice agresivamente Lacunza, “al miedo y pavor al reino de Cristo” (I, 172). La polémica se dirige, pues, contra autoridades como San Jerónimo,

⁷ *Preliminary Discourse to The Coming of the Messiah in Glory and Majesty*, London 1827, vol. I, XXVII.

⁸ Todas las citas de *La Venida* se hacen aquí según la edición de Londres, Ackerman, 1826, en 3 volúmenes.

San Agustín, Paulo Orosio, contra el consenso predominante en el mundo medieval, para el cual la subsistencia del Imperio Romano era un dogma religioso-político. La caída del Imperio Romano (no sólo del Antiguo, sino del Imperio Romano poseído por los francos y los alemanes a partir de los siglos IX y X) significaba para la visión medieval un temor pánico, la llegada de la subversión del Anticristo; Roma era el enigmático *katexon* paulino que suspendía la plena revelación del Maligno. Lacunza, al arremeter contra esa exégesis tradicional, tiene en el mundo medieval, como precursor, a Ben Ezra, quien identificaba a los Griegos y Romanos en la tercera monarquía, y colocaba en cuarto lugar a los *ismaelitas* ⁹.

Al afirmar Lacunza que los Estados contemporáneos eran el último miembro de la serie de grandes Imperios mundiales, planteaba una tesis que podía parecer revolucionaria en lo político, a la manera que lo fueron los Anabaptistas de Münster durante la Reforma, o los Milenaristas ingleses hacia 1640-1660. Se apresura por eso a declarar a "las cabezas sagradas y respetables del cuarto reino de la estatua" que no es lo mismo hablar de la ruina de los reinos en un futuro que nadie puede fijar con exactitud, pues no ha sido revelado por Dios, que hablar contra "las cabezas actuales de esos reinos, que se mudarán por la muerte" (I, 207-208).

El capítulo VII de Daniel, la profecía de las Bestias, ocupa en *La Venida del Mesías* un papel más decisivo que la profecía de la estatua. La opinión corriente veía en las Bestias una imagen duplicada de los reinos del capítulo II: San Hipólito encuentra el oro en la leona, la plata de la Monarquía Persa en el oso, el bronce helénico de la tercera Monarquía en el leopardo, el hierro de Roma en la cuarta Bestia, terrible y admirable, con dientes de hierro. Joaquín de Fiore, en cambio, ve en las Bestias a perseguidores de la Iglesia: la Sinagoga, el Paganismo, los Arrianos y demás herejes, en fin, el Islam ¹⁰ y a él se aproxima algo Lacunza. Para este último, las Bestias son poderes religiosos opuestos a Cristo, formas de dominación espiritual (I, 222-223). Las dos primeras son identificadas con el Paganismo y el Islam. La tercera, un leopardo o un tigre, es el Falso Cristianismo, que persigue al verdadero; sus cuatro cabezas son la Herejía, el Cisma, la Hipocresía y el Libertinaje. Estos dos últimos pasan así, de un plano moral, a una

⁹ Vaucher, *Lacunziana*, I serie, 39.

¹⁰ De Fiore, Joaquín, *Expositio in Apocalypsim*, Venecia 1527, reimpresso en Frankfurt, Minerva, 1964, 162-163; Vaucher, *Lacunziana*, I serie, 34.

dimensión escatológica. San Pablo, en la Epístola a Timoteo (IV, 1) habla de los hipócritas de los últimos tiempos, que tendrán apariencia de piedad, y así la exégesis lacunziana puede acogerse a esos pasajes¹¹. Nuestro autor parece referirse aquí al clero o a un gran sector de él: "Le doy aquí este nombre equívoco de hipocresía, aunque no impropio, porque no me parece conveniente darle su verdadero nombre. Mi intención es servirla, con un servicio real y oportuno, y no ofenderla y exasperarla. Basta para mi propósito que ella me entienda, y que me entiendan los que la conocen a fondo" (I, 233). En fin, la cuarta cabeza de la tercera Bestia es el Libertinaje, una religión cristiana "muy casera y sociable, llena de gracias y atractivos", un Cristianismo falso que corre junto con el verdadero, y caracterizable por la sumisión a las concupiscencias definidas por San Juan (I, 234-239): es, podríamos decir, el Cristianismo mundano.

La cuarta Bestia de Daniel recibe una interpretación mucho más profunda y original. Ella "devorará toda la Tierra, y la hollará, y desmenuzará". Podría considerársela como hija legítima del Falso Cristianismo en sus cuatro formas, pero se destaca sobre él porque tiene "un natural tan impío, tan feroz, tan inhumano (aunque llena por otra parte de humanidad)", que aunque esté todavía en la infancia, se hace ya adorar de todas las gentes. Es "la dulce, humana, suave y cómoda religión natural", a la cual se puede darle también el nombre de Deísmo, y mejor aún, de Anticristianismo: es el odio al cristianismo, pero que toma forma de religión. Intelectualmente, su profesión de fe es un Dios sin Providencia y sin intervención positiva en la Historia, un Dios no revelante; un culto meramente interior; el rechazo de todo dogma o ley extraño a la Razón; como resultado final, el afán de conculcar y ridiculizar el Cristianismo por parte de "la joven bestia", que dominará implacablemente sobre el mundo (I, 237-243). Por lo demás, no es un pasaje aislado. En otro lugar (I, 312) escribe: "La bestia última terrible y admirable, esto es el Deísmo puro, la filosofía, la apostasía de la verdadera religión, o en suma, el espíritu fuerte, el espíritu audaz, el espíritu soberbio y orgulloso, *qui solvit Jesum*". Abundan mucho los ataques a los *esprits-forts*. Imposible encontrar una oposición más rotunda al *espíritu del siglo*, encarnado en la Ilustración y en el Deísmo

¹¹ Ya en el siglo XII, Anselmo de Havelberg, *De unitate fidei et multifor-
mitate vivendi* (Migne, Patrologia Latina 188, col. 1152-1153) describe el IV
Sello del Apocalipsis como aquel estado de la Iglesia en que predominan los cris-
tianos hipócritas.

inglés y continental, tan propagado por toda una línea de logias masonicas.

En virtud de un principio de conexión de las profecías, las cuatro Bestias de Daniel son idénticas en el fondo a la Bestia del Mar de Apocalipsis XIII (también Daniel había visto subir a las bestias desde el mar). El monstruo apocalíptico de siete cabezas y diez cuernos no es para Lacunza sino una concentración en un solo cuerpo de aquellas otras bestias, "en el estado de madurez y perfección brutal que han de tener en los últimos tiempos" (I, 299). Los cuernos, que son como la fuerza potenciada al máximo, están colocados en el Libro de Daniel en la cuarta Bestia, y son once; el undécimo es el más potente y blasfemo de todos, en tanto que en el Apocalipsis se habla solamente de los diez cuernos de la Bestia del Mar; pero para Lacunza estas circunstancias no alteran lo sustancial. En todo caso, reflexionando sobre ese undécimo cuerno, exclama: "¿Quién sabe, amigo, si este cuerno terrible, o esta potencia, producción propia de la cuarta bestia, la tenemos ya en el mundo, y por verla todavía en su infancia, no la conocemos?". Sin embargo, no quiere ser temerario: "Pero no nos metamos a profetas. Esto sólo el tiempo lo puede aclarar. No obstante, parece que sería gran cordura estar en vigilancia, y atender a todo, porque todo puede conducir al conocimiento de los tiempos" (I, 302-303). Confiesa con candor que algunos pasajes son demasiado oscuros para ir más allá de débiles conjeturas: así, el que la Bestia del Mar recibe una herida, de la cual es curada; o el pasaje de Apocalipsis XVII sobre la Bestia *que fue y no es*, y que ha de ascender del abismo en medio de la admiración universal (I, 302-308).

Hay todavía la *Bestia de la Tierra* del mismo capítulo XIII del Apocalipsis, con sus dos cuernos, que bala como cordero y ruge como león, el *Pseudoprofeta* ejecutor de prodigios. Legendariamente se hacía de él un obispo apóstata. Para Lacunza es una nueva forma del cuerpo moral anticristiano: es "el mal ejemplo de quienes debían darlo bueno, la persuasión, la mentira, las órdenes, las insinuaciones directas o indirectas; y todo con aire de piedad y máscara de religión: todo confirmado con fingidos milagros que el común de los fieles no es capaz de distinguir de los verdaderos"; prodigios cuyo objeto es que todos los hombres adoren a la Bestia que ha subido del mar. Portador de ese principio debe ser una multitud (Mateo XXIV habla de los pseudoprofetas): multitud constituida por la mayor parte del sacerdocio cristiano. Tal es uno de los nudos de la concepción lacunziana, a que dedica unas páginas que son de las mejores de su obra (I, 313-326): por

cierto, uno de los aspectos que le atrajeron más resistencia e indignación, y las acusaciones de Protestantismo y Jansenismo.

El Pseudoprofeta tiene cierto aire de parentesco con la Hipocresía, pero le agrega el poder taumatúrgico y, sobre todo, la alianza formal con las potencias bestiales perseguidoras; los cristianos hipócritas eran falsos, pero no se asociaban a la persecución. El sacerdocio hebreo del tiempo de Jesús no apostató formalmente de la Ley Mosaica, pero entregó al Mesías a los poderes políticos: lo perdió, dice Lacunza, su *amor del siglo*. El sacerdocio cristiano de los tiempos escatológicos imitará esa iniquidad. "Los que ahora se admiren de esto, o se escandalizaren de oírlo, o lo tuvieren por un despropósito increíble, es muy de temer, que llegada la ocasión, sean los primeros que entren en el escándalo, y los primeros presos en el lazo. Por lo mismo que tendrán por increíble tanta iniquidad en personas tan sagradas, tendrán también por buena la misma iniquidad" (I, 318). Las ovejas, viéndose perseguidas, se horrorizarán cuando "se acojan al abrigo de sus pastores, implorando su auxilio, y los encuentren con la espada en la mano, no por cierto para defenderlas, como era su obligación, sino para afligirlas más, para espantarlas más, para obligarlas a rendirse a la voluntad de la primera bestia". Verán que el sacerdocio aprobará prácticamente la conducta de las potencias malvadas, "aconsejando a todos que se acomoden con el tiempo por el bien de la paz". Fingirán grandes portentos para que los cristianos adopten el signo bestial en la frente o en la mano. Estos tendrán que luchar, en esos "tiempos peligrosos", no solamente contra los poderes seculares, sino contra el sacerdocio traidor, su aliado, que no sólo mandará (el rugido del dragón), sino también fingirá mansedumbre (el balido del cordero), empleando prodigios, halagos, promesas, astucias, a fin de que las gentes se sometan. No es que el clero llegue a la idolatría ni a la apostasía dogmática formal, la Iglesia misma no defeccionará jamás de la fe. Se trata de una traición moral de "la parte activa" o sacerdotal de la Iglesia. En todo caso, esa traición será causa "de que los cristianos entren en la moda, y se acomoden al gusto del siglo, rompiendo aquella cuerda de la fe, que los tenía atados con Jesús, y declarándose por el Anticristo" (I, 338-339) ¹².

¹² Para el tema del sacerdocio apóstata se suele aducir a Gregorio Magno, *Moralia super Job*, XXXIII, en Migne 76, col. 710-711, sobre los predicadores del Anticristo entre quienes pueden estar incluidos los que han recibido Ordenes sagrados: en ellos, como en las monedas, no basta mirar la efigie, sino el peso. En el Antiguo Testamento, el pasaje más elocuente es el capítulo 34 de Ezequiel.

Una interpretación que produjo extrañeza y objeciones fue la de que el *Anticristo* sería un *cuerpo moral*: a ella le dedica nuestro autor, en la Parte II, los Fenómenos III y IV (I, 251-312 y 375-452).

Quiso, en primer lugar, eliminar de su doctrina los elementos legendarios medievales (provenientes sobre todo del Pseudo-Methodius, escrito siríaco del siglo VII). El Nuevo Testamento lo nombra expresamente así tan sólo en la I Epístola de San Juan, por cierto en singular y también en plural. Los tratadistas católicos de los siglos XVI a XVIII más mencionados por Lacunza (por ejemplo, Lessio, Maluenda, Calmet) citan muchos de esos rasgos legendarios: que sería un judío de la tribu de Dan, concebido por Satán en una madre inicua, que nacería en Babilonia y conquistaría Palestina, que perseguiría a los cristianos durante tres años y medio, hasta la conversión de los judíos por Elías y Enoch. Pico de la Mirandola —recuerda Lacunza— había predicho su venida para 1794, y Cardano para 1800. Todo esto para el jesuita son fantasías; lo cierto, según San Juan, es que el Anticristo desliga de Jesús. La idea de monarquía universal del personaje sería necesaria si es un individuo; pero resulta imposible ajustarla con la secuencia de los cinco reinos de Daniel. Conjetura, pues (I, 393 ss.), que el Anticristo es el conjunto de hombres que, a través de la historia, están unidos en la empresa común de apostasía, y cuya fuerza “al fin del siglo” asumirá una intensidad tremenda. El Anticristo no es siquiera el undécimo cuerno, ni todos los cuernos juntos; el que será “perfecto y completo, como lo esperamos en los últimos tiempos” es esa comunión total de hombres y de fuerzas que culmina en el período de las Bestias del Apocalipsis (I, 302). Después que esta potencia “haya crecido cuanto debe crecer por la agregación de innumerables individuos; después que se vea fuerte, robusto y provisto en abundancia de todas las armas necesarias; después que no se vea en estado de temer las potencias de la tierra, por ser ya éstas sus partes principales: este cuerpo, digo, en este estado, será el verdadero y único Anticristo que nos anuncian las Escrituras”, el cual luchará “con el cuerpo místico de Cristo, que en aquellos tiempos se hallará sumamente debilitado” (I, 280); la indefectibilidad de la Iglesia se mantendrá por poquísimos fieles, ya que Jesús ha dicho que, cuando vuelva, tal vez no haya fe sobre la tierra (I, 401-402).

Es verdad que la literatura de comentarios asoció siempre al Anticristo con la Bestia de la Tierra o Pseudoprofeta, así como con el *Hombre de Pecado*, de *Hijo de Perdición* que se sienta en el Templo de Dios, según II Tesalonicenses. Para Lacunza, esta singularidad in-

dividual del adversario de Cristo constituye una grave dificultad, dado su método literalista, dificultad que no trepida en confesar (I, 375 ss.). Pero cita algunos textos bíblicos en que una colectividad es denominada en singular (desde luego *Israel*). El templo en que se sienta puede ser figuradamente toda la Iglesia. Cuando se produzca la apostasía —que es el primer signo según aquella Epístola paulina—, el “desligar a Jesús”, surgirán los cuernos que se harán obedecer por el terror y que pondrán de su parte a la segunda Bestia (o sea, al sacerdote); se mezclará todo en la Iglesia, Cristo con Belial; los santos serán acometidos y la potencia anticristiana se mostrará en toda su fuerza, *como si fuese Dios* (I, 388-390). Se podría, pues, decir que el Anticristo no añade, para Lacunza, ninguna nueva caracterización diferente de las Bestias, salvo la intensidad paroxística. El estar esperando —dice— un Anticristo individual, sin que se divise en parte alguna su monarquía universal, tiene el peligro que no se atiende en cambio a la apostasía general, que ya está en marcha, estando Cristo ya a las puertas y el Anticristo “en vísperas de acabar sus días” (I, 288-290).

La última de las grandes figuras simbólicas apocalípticas analizadas por Lacunza es la de la Prostituta sentada en la Bestia del Mar, a la cual le dedica parte del Fenómeno III de la Parte II (I, 348-395). Las precisiones del texto (los siete montes, el nombre de Babilonia que San Pedro aplicó a Roma, etc.) obligan a todos los exégetas a situar la figura en Roma; pero los doctores que seguían la doctrina más tradicional —el último de los cuales, Bossuet, es citado siempre con gran respeto por Lacunza, no obstante ser de opinión adversa a la suya— sostienen que se trata de la Roma Pagana. Lacunza, en cambio, piensa que se trata de la Roma Papal. Si bien asegura que se refiere a un futuro escatológico (I, 369), la verdad es que las moniciones que dirige a la Santa Sede transparentan demasiado que está pensando en un proceso ya actuante en el presente. El afán de excusar a los Papas de toda culpa es pernicioso: debe tomarse —dice— “un partido medio, que nos aleje igualmente del error funesto, y de la lisonja perjudicial”; y dirigiéndose a la Sede de Pedro: “mirad, señora, que sin faltar vuestra fe, puede muy bien faltar algún día vuestra fidelidad” (I, 370-371). La interpretación opuesta le resulta inverosímil: Roma Pagana no ha sido “adúltera”, como dice el texto apocalíptico, porque no ha sido la esposa de Cristo. La capital de la Iglesia sí lo es, y además está “ebria de la sangre de los mártires” no, por cierto, para Lacunza, en el sentido protestante de que el Papado haya perseguido a los verdaderos cristianos, sino en cuanto Roma se jacta de

los mártires muertos en su recinto, confiando en que ello le daba una seguridad indestructible¹³. Recuerda que San Jerónimo, en sus comentarios a ese pasaje, se asombraba del estupor del vidente de Patmos ante el "misterio" de la Prostituta, estupor incomprendible si se hubiera tratado simplemente de Roma Pagana y perseguidora (I, 361); y el mismo Bossuet, gran defensor de la tesis de la Roma Imperial, admitía que podía haber en ello "un sens caché" (I, 345).

Tal es, en suma, el conjunto de las tesis interpretativas de Lacunza sobre las tribulaciones apocalípticas premileniales: a nuestro juicio, lo mejor del libro. Irving escribe acerca de ellas que "fue natural que encontrara la infidelidad representada en la bestia de diez cuernos que consumará la maldad de los últimos tiempos y que traerá el glorioso advenimiento del Señor. Como es un agudo observador del espíritu y de los aspectos de la sociedad humana, no duda de que la infidelidad jugará el último desesperado juego de la maldad; más aún, no puede dejar de percibir que ya está haciendo su obra magistral"¹⁴. La interpretación conforme a *die Zeitgeschichte*, o sea, de que el Apocalipsis esté trazando en esos capítulos una réplica de las persecuciones del siglo I —tesis sustentadas por autores jesuitas como Salmerón y Alcázar, y después por Bossuet— le parece a Lacunza incorrecta, porque deja caer el sentido admonitorio que late en el fondo de esos textos, para convertirlo en mera *historia* (I, 343). El enorme intervalo transcurrido entre la época apostólica y el presente tampoco es interpretado en el lacunzismo, a diferencia de Joaquín de Fiore, de los Protestantes y de los Jansenistas tardíos. Su exégesis proyecta todo el Apocalipsis hacia el futuro escatológico, salvo en cuanto ve agolparse en el presente ciertas potencias, apenas aludidas, que culminarán en ese futuro.

Tal es lo que podemos llamar la concepción *pesimista* de la historia en Lacunza, contrastando con el *optimismo* del Milenio venidero. A ese rasgo pesimista podríamos aplicar un título con que Fritz Lieb agrupa a otros pensadores, pero que traduce muy bien la visión de Lacunza: *El Espíritu del Tiempo como Anticristo*¹⁵.

¹³ Según Döllinger, el primero que propuso esta explicación de la Mujer ebria de sangre fue el joaquinita franciscano Pietro Giovanni Olivi (Vaucher, *Une célébrité*, II ed., 169).

¹⁴ *The Coming of the Messiah, Preliminary Discourse*, XXIX.

¹⁵ Lieb, Fritz, *Der "Geist der Zeit" als Antichrist*, en *Sophia und Historie*, hrg. von Martin Rohkrämer, Zürich, EUZ, 1962 (Lieb sólo se refiere concretamente a Soloviev).

Ya desde el siglo XVII inicia un Pascal la apologética cristiana contra el Libertinismo y el Escepticismo; en el siglo XVIII esa apologética precisa más y más sus objetivos y métodos, filosóficos o bien histórico-críticos. Menéndez Pelayo para España; A. Monod y R. Palmer, para Francia, entre otros, han trazado su fisonomía y mostrado como toda una serie de escritores han defendido la credibilidad del Cristianismo frente a la Ilustración. Entre dichos apologistas vienen a situarse desde la década del 1770 los jesuitas expulsos y disueltos, en un lugar destacado. Pero dentro de esta corriente general antiilustrada, creemos que solamente unos pocos se aproximan a la temática escatológica de Lacunza: en la mayoría predomina la argumentación racional o histórico-crítica.

Un escritor que en cierto modo se acerca a nuestro punto de vista es el célebre lingüista español Lorenzo Hervás y Panduro, no por cierto por su copiosa obra sobre Lenguas y sobre Antropología, sino específicamente por sus *Causas de la Revolución de Francia en el año 1789*, escrita en 1794, pero publicada solamente en 1803 y 1807; precediendo, pues, por tres años, a la obra de Barruel, tanto más famosa en toda Europa. Como Barruel, Hervás ha configurado la *teoría del complot* revolucionario.

El escrito de Hervás, evidentemente no crítico, sino marcado por la polémica contemporánea, explica el enorme movimiento europeo contra las autoridades monárquicas y eclesiásticas por un designio enteramente elaborado, que comprendía muy diversos aspectos. Entre ellos, la nivelación masónica de los cultos; la desesperación jansenista, *una especie de fatalismo*, rebelde al Papado y fingidamente sumiso ante los reyes; el ateísmo y el deísmo, enemigos de toda religión y autoridad; todas esas sectas, que "mandan ahora en el mundo", se han unido en un complot y dominan en los gobiernos y en las escuelas¹⁶.

La masa de documentos adjuntos al texto es interesante. Figuran allí cartas de Federico el Grande a Voltaire, D'Alembert y D'Argenson; documentos sobre la persecución al clero francés; una carta de un tal M. La Floride (fallecido en 1774) inserta, a su vez, en un documento publicado en la *Gazeta Eclesiástica* de 18 de abril de 1776, en que

¹⁶ La obra de Hervás, editada en Madrid, 2 tomos, 1803 y 1807. Ver especialmente II tomo, artículo XX, párrafo XII. Sobre Hervás, ver Menéndez Pelayo en *Heterodoxos*, libro VI, y en *La Ciencia Española*.

ese sujeto indicaba a un amigo cómo la supresión de los Jesuitas allanaría el camino a la destrucción de las otras Ordenes y a la ruina de las dos potestades. El documento 14 se refería al origen de los Francmasones; otros, a la célebre e influyente Orden de los Iluminados de Baviera y a su jefe Weishaupt; a los proyectos de Cagliostro. Y, en fin, los documentos antijansenistas: Hervás reeditaba la *leyenda de Bourg-Fontaine*, sobre el complot de 1621, elaborada en 1654 por Filleau, Primer Abogado del Rey en Poitiers: según la versión de ese complot, los Jansenistas eran deístas disimulados, que pretendían hacer desesperar de la Redención de Cristo y apartar de los sacramentos.

La idea de Hervás era, pues, muy clara: los *filósofos* (y sus discípulos en el trono), los francmasones y los jansenistas han precipitado la Revolución Francesa. “Aunque los caminos por donde estas tres sectas van son aparentemente diferentes y aunque contrastan aparentemente entre sí, no obstante por este efecto de verdadera conspiración de ellas, o lo que es más natural por una consecuencia de sus perversas máximas, todas las dichas sectas conspiran a un mismo fin, y éste es el destruir toda subordinación, toda unión, y todo vínculo entre los hombres, y toda autoridad religiosa y civil” (II, 117). “Todas las tres sectas tienen un espíritu infernal que las anima para propagarse” (II, 120).

Mucho más difusión en Europa tuvo la obra de otro ex jesuita, el abate Barruel, por sus *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, de 1797, en que la teoría del complot asume su forma más patente. “En esta revolución francesa —escribe— todo ha sido previsto, hasta los más espantosos crímenes, todo ha sido meditado, combinado, resuelto y decretado: todo ha sido efecto de la maldad más execrable y más profunda, pues todo ha sido preparado y manejado por hombres que eran los únicos que tenían el hilo de las conspiraciones urdidas por mucho tiempo y en juntas secretas, y que han sabido escoger y acelerar los momentos favorables a las tramas. Si en los sucesos del día hay algunas circunstancias que parezcan no ser efecto de las conspiraciones, no por esto es menos cierto que había una causa y agentes secretos, que sabían aprovecharse de estas circunstancias, o bien hacerlas nacer, y que las dirigían a un fin principal”; “los nuevos desastres harán saber a los pueblos que toda la Revolución Francesa no era más que el principio de la destrucción universal que meditaba la secta”. La documentación de Barruel, muy extensa, abarca sobre todo la correspondencia de filósofos y príncipes ilustrados, pero sobre todo documentos referentes a la Francmasonería y a los Iluminados de Ba-

viera¹⁷. Faltan aquí, al contrario de Hervás, fuentes sobre la participación en el complot de los Jansenistas.

Ambos escritores jesuitas tienen, a nuestro juicio, alguna similitud con el pensamiento de Lacunza, en cuanto detectan un movimiento histórico anticristiano en que se despliegan fuerzas muy diferentes entre sí; esas fuerzas, en nuestro autor, son denominadas Ilustración, Religión Natural, Deísmo; para nada se refiere a la Revolución, aunque su escrito está terminado en 1790; no polemiza ni con la Masonería ni con el Jansenismo. Su gran diferencia con Hervás y con Barruel está, por una parte, en que no existe en él la imagen del *complot*, sino de tendencias históricas mayores, que no precisa demasiado en el plano histórico-empírico, sino que proyecta desde el presente hacia el futuro escatológico y bajo símbolos tomados de los escritos apocalípticos. Su frente de lucha es más amplio que el de sus dos antiguos correligionarios: junto a los enemigos externos de la Iglesia, están los enemigos interiores, la Hipocresía, el Libertinismo, el Mal Sacerdocio y el Papado complaciente; todo lo cual resultaría impensable en los otros ex jesuitas, ultramontanos fervientes. Pero aun así el escrito de Lacunza era plenamente interpretable en sentido antirrevolucionario¹⁸.

III. JANSENISTAS DEL SIGLO XVIII

Del aprecio que se tuvo del jesuita Lacunza en medios jansenistas hay demasiadas pruebas para soslayar el problema. Ya hemos dicho el papel que tuvo el Presidente Agier en la difusión europea de su obra en 1819. El abate Henri Grégoire, portavoz del Jansenismo *ilustrado* de comienzos del siglo XIX, escribe en su *Histoire des Sectes religieu-*

¹⁷ He utilizado de Barruel la traducción española en 4 tomos, Madrid 1814. La teoría del complot tiene un importante secuaz, masónico contrarrevolucionario y protestante alemán, J. A. Starck, autor del *Triumph der Philosophie im XVIII Jahrhundert*, 1803 (sobre él, J. A. Blum, *J. A. Starck et la question du crypto-catholicisme en Allemagne 1785-1789*, París 1912). Sobre la idea del complot, Droz, Jacques, *Le Romantisme allemand et l'Etat*, París Payot 1966; y Epstein, Klaus, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton University Press, 1966 (sobre Starck).

¹⁸ Me parece verosímil conjeturar que un jesuita tan antirrevolucionario como Bolgeni, que no era en 1788 milenarista, se haya interesado tanto por Lacunza, componiendo extractos y traducciones de su obra; puede deber parte de sus afanes en ese sentido a que haya percibido en la obra del jesuita chileno un aspecto contrarrevolucionario.

ses . . . depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle (Paris 1828, II ed.): "Un jesuita americano, nacido en Chile, deportado en Italia cuando la supresión de la Sociedad, muerto en Imola en 1801, el padre Lacunza, ha redactado sobre esta cuestión tres volúmenes in-quarto, que han quedado manuscritos, trabajo superior a todo lo que ha aparecido sobre el Advenimiento intermediario, y del cual se ha publicado un buen análisis por un sabio anónimo, que en 1809 hizo una nueva traducción de los Salmos según el hebreo, con explicaciones y notas críticas. Es el modesto Presidente Agier, recomendable como cristiano, como magistrado, como teólogo. Su plan desarrolla el del Padre Lacunza, enriquecido con nuevas pruebas" (II, 362).

Inicialmente, como se sabe, el Jansenismo es una tentativa de retorno a la doctrina de la Gracia de San Agustín, con toda su problemática referente a la Predestinación y al Libre Albedrío; por tanto, a la lucha contra el Molinismo jesuítico; extendida luego al combate contra los casuistas en Teología Moral, y contra la Moral y la disciplina sacramental, disminuida de la severidad antigua. Nada anunciaba, pues, en el siglo XVII, en los tiempos de Jansenio, Saint-Cyran, Arnauld y Pascal, un mayor interés por la Escatología; al contrario, ellos y sus inmediatos sucesores son explícitamente hostiles a los milenaristas y *visionarios*. Es cierto que la percepción que tenían de la Iglesia actual era pesimista; es cierto que San Vicente de Paul acusó a Saint-Cyran de sostener que desde hacía 600 años no había Iglesia que siguiera el espíritu primitivo; pero hay también testimonios de sentido opuesto ¹⁹.

En todo caso, la convergencia con el lacunzismo se produce durante las fases tardías del Jansenismo, cuando se introduce dentro de éste el ingrediente *judaizante*. El abate Jean Joseph Duguet (1649-1733) pensaba que solamente *un nuevo pueblo*, aludiendo a los judíos, podía renovar la Iglesia, y lo expresó abiertamente en una conversación con Bossuet en 1681, quien pondera la significación que tendrá tal conversión en su *Discours sur l'Histoire Universelle* (II parte, capítulo XX) ²⁰.

¹⁹ Orcibal, Jean, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps 1581-1638*, Paris-Louvain 1947, 595-657.

²⁰ La relación Bossuet-Duguet, y la célebre conversación, en Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Bibliothèque de la Pleiade, II, 400, citando al abbé Racine, *Abrégé de l'Histoire Ecclésiastique*. Fuera de las obras de Duguet citadas en el texto, he visto Chérelat, Paul, *Etude sur Du Guet*, Paris 1877, y Stella, Pietro, *Studi sul Gianseismo*, Bari 1972, el primero de los cuales se titula *Itinerari portorealistici: Jacques-Joseph Duguet (1649-1731)*. Sainte-Beuve dedica dos capítulos del Libro VI de *Port-Royal* a Duguet.

Pero fue sólo cuando el Jansenismo se transformó en una secta definitivamente perseguida y acosada por la monarquía francesa y por el Papado, que hace presa en él el ánimo apocalíptico. Ello ocurre en un dramático proceso cuyos hitos son la destrucción del monasterio de Port Royal (1709), la Bula Unigenitus de 1713, la formación de un clero apelante contra ella, y en fin la eclosión del fenómeno de psicología colectiva de los Convulsionarios, en 1730 y años sucesivos. El Jansenismo se convierte en un testimonio de los *amigos de la Verdad* contra la iniquidad de la jerarquía oficial. Se inicia así también una literatura que puede haber influido en Lacunza, o no (desde luego él no la cita), pero cuyas convergencias parciales con el lacunzismo son innegables.

Las *Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures* de Duguet y Vicente Bidal d'Asfeld, afirman apasionadamente la conversión futura de los judíos para sustituir en la Iglesia a la Gentilidad apóstata; el regenerador de los israelitas sería Elías retornado a la Tierra. El método del Figurismo —ya empleado por los Joaquinitas rebeldes de la Baja Edad Media— permitía interpretar textos del Antiguo Testamento no solamente como figuras del Nuevo, sino también como figuras de la historia de la Iglesia, y de la misma Iglesia actual, por analogías secretas. La apostasía de los israelitas y el cautiverio de Babilonia podían hacer comprender la apostasía en la Iglesia actual, la aceptación de la Bula Unigenitus; en los falsos doctores de los hebreos se veía a los Molinistas enemigos de la Gracia Eficaz, etc.²¹ El retorno de los Judíos a la Tierra Prometida no ha sido cumplido totalmente ni cuando el regreso autorizado por Ciro, ni por la conversión de muchos judíos a Cristo; las profecías hablan de un retorno de todo Israel después de los Días de Cólera, pero antes del Juicio Final (*Règles*, 254, 362-363).

En otra obra de Duguet, pero con una colaboración más decisiva de D'Asfeld, *Le Mystère de Jésus-Christ dévoilé par Saint Paul* (Amsterdam 1727), la conversión de los judíos toma un giro más dramático, situándose en el horizonte de la *irreconciliable enemistad* de Cristo con el Mundo, enemistad que se ha reducido y allanado desde que, al hacerse cristiano el Imperio Romano y las masas sometidas a él, la Iglesia,

²¹ Las *Règles* fueron publicadas en París 1716, y traducidas al español por Juan de Ribera y Céspedes en 2 tomos, en Madrid 1800, dedicándolos a Patricio Martínez de Bustos, arcediano de Santiago, a quien podemos, por tanto, suponer interesado en el Jansenismo.

para captarlos, ha relajado su antigua disciplina, no siendo ya fácil distinguir entre la sociedad mundana y la sociedad de los cristianos (146 ss.). “El Espíritu del Mundo es más secreto y más escondido que su exterioridad”, penetra hasta en los solitarios (149), el Demonio parece amable al Mundo, del cual es Príncipe (205). Los jesuitas son favorables a las fuerzas naturales y desean independizar de la Gracia (272), tal como los judíos del tiempo de Cristo confiaban en su propia justicia. Todo esto hace comprender la admonición de San Pablo a los Romanos en el sentido que podía tener lugar una sustitución de los Gentiles apóstatas por los judíos (263, 268 ss.). El advenimiento de Elías como precursor de ese nuevo momento en la historia de la salvación abre, pues, un Milenio que —a diferencia del pensado por Lacunza— no es un reino temporal y visible del Cristo, sino un reino espiritual, semejante en el fondo al Tiempo del Espíritu Santo de los Joaquinitas.

La denuncia de la apostasía en los círculos jansenistas culmina con Jean Baptiste La Sesne d'Etémare (1682-1770). La persecución a las religiosas de Port-Royal han sido figuradas en las persecuciones romanas. La *Cour de Rome*, diferente de la Santa Sede, ha exacerbado el misterio de iniquidad; la Iglesia será “abandonada o afligida por sus propios pastores” (*Gémissements d'une âme vivement touchée de la destruction du saint monastère de Port Royal des Champs*, 1714 ss., con la colaboración de Pierre Boyer; y *Reflexions sur l'histoire de la Captivité de Babylone*, 1735, 29-31). Roma es “una Babilonia espiritual” (*Reflexions* 27); la Bula Unigenitus produce “el espectáculo de la verdad crucificada” (*Gémissements* 75-79). Y sin embargo, esta Iglesia visible y terrestre conserva siempre la verdad, aunque sus depositarios deban ser “el pequeño resto”, que se incrementará después con los judíos convertidos, los cuales traerán “una renovación de justicia y santidad prometida al mundo antes del último juicio”. D'Etémare, como todos estos jansenistas, no quiere el Cisma, sino mantenerse dentro de la Iglesia, aunque como “amigos de la Verdad”: “no se puede servir a dos señores”; el Cisma de Utrecht no fue inicialmente deseado²².

²² Los *Gémissements* se inician en 1714, y duran hasta 1724; las *Reflexions* de 1735 aparecen publicadas en Amsterdam. Tiene también D'Etémare un interesante *Parallèle abrégé de l'Histoire du Peuple d'Israel et de l'Histoire de l'Eglise*, Lieja 1724, que llega hasta el siglo XVI. El Cisma de Utrecht se fue acentuando a lo largo del siglo XVIII, a pesar de que el Cabildo elector avisaba al Papa, e hizo diversas tentativas de reconciliación (E. Préclin, en *Histoire de l'Eglise*, de Fliche-Martin, XIX, I Parte, 242-244 y 260-262).

Junto con esta literatura rebelde se produce en el Jansenismo francés la crisis de fenómenos extraordinarios en el cementerio de Saint-Médard, junto a la tumba del diácono Paris —los *Convulsionarios*, con todas sus secuelas, inclusive las sectas carismáticas rurales que llegan hasta cerca de fines de siglo, despectivamente descritas por Grégoire en su *Histoire des Sectes religieuses* (para el ala ilustrada del Jansenismo, el profetismo y carismatismo de los Convulsionarios era, naturalmente, un escándalo). La obra de los Convulsionarios es sentida en cambio por sus fieles como un signo apocalíptico de la venida de Elías. Los escritos de una Convulsionaria, Mlle. Fronteau, *Sor Holda*, contienen visiones producidas hacia 1755, que son publicadas más tarde por jansenistas, en 1792 y en 1822, que parecen ser predicciones de los sucesos de la Revolución²³.

En un giro que es importante para las ideas específicamente milenaristas, el reinado puramente espiritual de los israelitas convertidos viene a ser un reinado terrestre de Cristo en Israel, a partir de un jansenista hebraizante docto, Charles-François Houbigant (1686-1783), de la Congregación del Oratorio. Otro oratoriano, Noël Antoine Pluche (1688-1761), muy citado por Lacunza a causa de su *Spectacle de la Nature*, admite también en sus "*Harmonies des Psaumes et de l'Évangile*" (1764), un reinado visible de Cristo sobre Israel.

Pero en lo que toca directamente al tema de este estudio, lo que nos parece decisivo es que, a lo largo de los decenios del siglo que han precedido a la obra de Lacunza, hay toda una literatura, ampliamente difundida por Francia y por Italia, empapada en una visión sombríamente pesimista de la historia de la Iglesia, y sin embargo creyente en su indefectibilidad, lo cual la emparenta claramente con las concepciones lacunzianas.

IV. JANSENISTAS DE LA REVOLUCIÓN A LA RESTAURACIÓN

La tremenda crisis de la Revolución Francesa hubo de provocar una agitación de sentimientos apocalípticos, ya fuese en sentido opti-

²³ *Extrait d'un Recueil des Discours de Piété*, de Mlle. Fronteau publicado por primera vez en 1792 por Desfours de la Genetière y de nuevo en 1822 por el jansenista Louis Silvy, quien declara que el *plan general* de los discursos extáticos de la vidente, de hacia 1750, es la *agitación y conmoción*, tras de las cuales vendrá una renovación general por Elías y el Espíritu Santo.

mista y favorable a la Revolución, ya pesimista y contrarrevolucionario²⁴.

Dentro del campo jansenista, la obra más importante en esta dirección es la del dominico Bernard Lambert (1738-1813). Había residido largamente en Lyon bajo el Arzobispo jansenizante Montazet, bajo cuya égida se compusieron los cursos filosóficos y teológicos *Lugdunenses*, en uso de los estudios de todo el mundo católico durante medio siglo, inclusive en América Española. Más tarde, Lambert, como consejero de Marc-Antoine De Noé, obispo de Lascar, intervino en la redacción del *Discours sur l'état futur de l'Eglise*, en que destacaba la importancia que tendría la conversión de los hebreos en el tiempo de la lucha a muerte contra la religión cristiana: la salud por los judíos. En el *Discours* publicado (1788 y 1818), Lambert añade un *Recueil des passages sur l'avènement intermédiaire de Jésus-Christ*, recapitulando las fases finales de la Historia anunciadas por las profecías: impiedad recrudescida, Babilonia de los Gentiles, venida del Anticristo y su posterior derrota, conversión de los judíos, Milenio dentro de la Historia con Cristo como rey, regreso de éste al cielo al término de ese período, alzamiento de los últimos perseguidores, regreso de Cristo como Juez al final de los tiempos. Todo ello con muchos paralelismos con Lacunza, salvo que éste no sitúa un retorno de Cristo al cielo después del Milenio, sino que permanece en la Tierra: solamente hay dos venidas de Cristo en la doctrina lacunziana, no hay *advenimiento intermedio*.

Tiene interés seguir la conducta que durante la Revolución observara un Lambert. Escribía en 1793 un *Avertissement aux fidèles*, en que enumera "los signos de los tiempos": entre ellos, "las agitaciones de un orden superior" y "pretendidos misterios" (o sea, las evocaciones de espíritus, tan frecuentes entonces en los círculos de iluminados de toda Europa); el desprecio de esos iluminados a la Iglesia, si bien ellos son menos temibles que los hombres irreligiosos, porque pueden conducir a la Verdad; el filosofismo irreligioso; la desaparición de la santidad, el tiempo de los Gentiles llega a su término; el Imperio del Demonio es hoy día más extenso que en tiempos de Cristo. Pero vendrá pronto Elías; los judíos, que son hoy el Caín errante y fugitivo, se someterán a Cristo. Las ansiedades deben ceder el paso a la esperanza y al coraje, a pesar de las tribulaciones: "levantad vuestras cabezas" (5, 47-48, 65-67, 79-82, etc.). Y aunque Lambert sea enemigo de la

²⁴ La obra fundamental es la de A. Viatte, *Les Sources Occultes du Romantisme. Illuminisme-Théosophie*, 2 tomos, París 1928, reimpresso en 1968.

irreligión; advierte también cuán falto de santidad estaba el sacerdocio del Antiguo Régimen, su corrupción por doctrinas erróneas (jesuíticas), su confusión en materia de Moral y Disciplina, el amor al fasto y las riquezas; “el decreto que [aquellos feroces revolucionarios] han ejecutado no deja de ser equitativo, sin saberlo” (94-105).

Por cierto que Lambert rehusó prestar juramento a la Constitución Civil del Clero y demás leyes religiosas de la Revolución —es falso que todo el clero jansenista haya adherido a esa legislación—. En su *Avis aux fidèles* de 1791 impugna la elección de obispos y curas por el pueblo, y la asistencia a Misa de falsos pastores “extranjeros a la sucesión apostólica” (13, 43 s., 54 s., 76). Polemizaba con un jansenista constitucional, Noël de Charrière, autor de un *Préservatif contre le Schisme* (1791), defensor del democratismo en la Iglesia; Lambert defendía en este punto la actitud del Papa²⁵.

En cambio, en materia propiamente política, Lambert obedece. En sus *Dissertation* sobre el juramento de Libertad-Igualdad, y en sus *Devoirs du Chrétien*, ambos de 1796, aduce el ejemplo de los primeros cristianos, que se sujetaban al Imperio Romano y oraban por los perseguidores. A la vez que rehúsa, pues, la revolución en la Iglesia, toma una actitud de quietista sumisión en lo político. Tal le parece ser lo propio de un cristiano en tiempos de persecución, alejada a la vez del clero emigrado y del clero constitucional.

Su doctrina propiamente escatológica, que ya se esboza en el *Avertissement aux fidèles* está plenamente desarrollada en *Exposition des prédictions* de 1806, que causó sensación no sólo en Francia, sino también en Italia. Lambert quiere confundir a los que dudan del cumplimiento de las promesas, y que se preguntan, como en tiempos de San Pedro, “¿dónde está su Reino y su Venida?”. Describe de nuevo los signos de los tiempos: la irreligión, “un monstruo espantoso”, sobre

²⁵ Sobre el Jansenismo tardío en Francia, E. Préclin, *ob. cit.*, en nota 22, y *Le Jansénisme du XVIII siècle et la Constitution Civile du Clergé*, Paris 1929; Dedieu, Joseph, *L'agonie du Jansénisme 1715-1790*, en *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France* XIV, 1928. De Lambert he visto *La Constitution de l'Eglise vengée* (contra la Constitución Civil, defendida por Noël de Charrière y desde su sede toscana de Pistoia por el obispo Ricci), 1791; *Avis aux fidèles* (contra la elección popular de obispos y curas), 1791; *Avertissements aux fidèles* (escatológica), 1793; *Dissertation où l'on justifie la soumission aux lois de la République et le serment de liberté-égalité*, Paris 1796; *Devoirs du chrétien envers la puissance publique*, Paris 1796, y *Exposition des prédictions et des promesses faites à l'Eglise pour les derniers temps de la Gentilité*, Paris 1806, 2 tomos.

todo la irreligión que acepta la Religión por conveniencia política, pretendiendo ser respetuosa del Evangelio, pero interpretándole como le place, aceptando sólo un Cristianismo sin misterios ni milagros (I, 21-28); la incredulidad ha llegado ahora al campesino y al artesano (I, 31 ss.); el farisaísmo, la convicción de la propia justicia (42 ss.). Las Convulsiones son para él signos milagrosos; entre ellos se había anunciado la Revolución (alusión sin duda a Mlle. Fronteau). Quedan unos pocos Gentiles fieles que conservarán la fe hasta la conversión de los judíos y la venida de Elías, “el hombre extraordinario que esperamos”, precursor, a su vez, del Segundo Advenimiento (I, 150 ss.), y que será condenado por el Estado y la Iglesia, como uno de los Dos Testigos del Apocalipsis. En cuanto al Anticristo, es tal vez la misma Bestia de Apocalipsis XIII; será individual, no colectivo, pero en él culminará la apostasía general, la sociedad de los malvados (II, 271-279). En cuanto a la Prostituta sobre la Bestia, que ha fornicado con los reyes de la Tierra, no es actualmente la Sede Romana, como piensan los Protestantes, pero es un error creer que nunca tendrá ella esos caracteres (II, 273-279 y 327 ss.). El reinado milenarío de Jesucristo será terrestre²⁶.

En Lambert remata una línea de pensamiento que viene de Duguet, desde comienzos del siglo XVIII. Nos parece muy posible que Lacunza haya conocido en Italia esta línea de pensamiento. Desde luego menciona —siquiera sea para rechazar el parentesco embarazoso— *La Seconda Epoca della Chiesa* de Giuseppe Zoppi (“Enodio Papiá”), recién puesta en el Index. Pero más allá de las influencias documentalmente probadas hay siempre en la Historia de las Ideas un hecho mayor: la existencia de una atmósfera de sentimientos y de pensamientos que han brotado en el mismo tiempo. En este sentido, nuestro jesuita se ha alimentado seguramente de una atmósfera escatológico-

²⁶ Grégoire anuncia a Degola en carta de 19 de mayo de 1806 la aparición de la obra de Lambert, y le ruega difundirla; el 19 de enero de 1807 le dice que ella ha recibido críticas, unas justas y otras injustas (en De Gubernatis, Angelo de, *Eustachio Degola, il Clero Costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni*, Firenze 1882, 317-318 y 324. Codignola, Ernesto, *Carteggi di Giansenisti liguri*, 3 tomos, Firenze 1941 (en III, 522, sobre Lacunza; en muchas cartas mención de Agier, etc.). Ruffini, Francesco, *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, Bari 1931, 2 tomos: en la parte II mucho sobre el interés de Manzoni en la conversión de los judíos (371 ss.). Degola ve una continuidad entre el Convulsionarismo jansenista, la Revolución como castigo apocalíptico, de la cual no saldrá indemne la Sede Romana, y en fin, la prostitución espiritual (II, 379 ss.).

jansenista, aunque luego se ha remitido metódicamente a las fuentes mismas, escriturarias y patristicas, depurando su obra de referencias a la atmósfera polémica en que vivió sumergido.

El fervor de los jansenistas italianos en difundir las ideas de los franceses fue decisivo para el lacunzismo. El más activo de todos ellos fue el abate ligur Eustaquio Degola, adicto al clero constitucional francés, secuaz del figurismo milenarista, particularmente febril en la esperanza de la conversión de los judíos y en la seguridad de la apostasía de los Gentiles. La transmisión misma de los manuscritos de Lacunza en este medio está bien documentada a partir de 1807²⁷: Codronchi, arzobispo de Ravenna, capellán de Napoleón en Milán, le presta en aquella fecha el manuscrito latino de Lacunza a D'Allegre, obispo de Pavía, que había adherido en 1800 a la República del Piemonte. D'Allegre sacó una copia que envió a París al abate Grégoire, interesado desde antes en el problema judío; Grégoire, a su vez, le escribe a Degola que tiene en su poder la obra de Lacunza sobre el retorno de los hebreos (problema que le interesaba más que el del Milenio, en que era más reticente, dado su carácter intelectual más propenso a la Ilustración). Los interesados en Lacunza en este momento —posterior a las primeras copias manuscritas, pero en el momento de la divulgación más pública— fueron, pues, jansenistas franceses e italianos afrancesados e inclinados al régimen revolucionario o napoleónico.

De Grégoire, el manuscrito latino pasó al Presidente Agier, un jansenista menos definido políticamente, que había traducido en 1809 los Salmos del hebreo, y que empezará a leer y admirar a Lacunza en 1810²⁸. Publicó, en fin, en París en 1818, las ya mencionadas *Vues*, un resumen fundado todavía en el texto latino —tal vez en las traducciones de los jesuitas Bolgeni o Maneiro—, ya que seguramente no dominaba la lengua española para consultar los textos impresos en España y en Londres. Define muy cuidadosamente los puntos esenciales, califica el estilo de “claro, pero difuso”, y agrega una noticia biográfica y bibliográfica que le ha sido transmitida por alguien a quien no nombra. Dice haber escuchado por primera vez la lectura de la obra estando en Milán, y haber conocido allí el juicio de dos abates, Ximé-

²⁷ Vaucher, *Une célébrité*, I ed., 87 ss., con las notas correspondientes.

²⁸ Agier a Degola, 24 diciembre 1810: ha leído dos veces a Lacunza, lo está extractando y analizando: *Carteggio di Alessandro Manzoni*, Milán 1912, I Parte, 258-259.

nez y Carrillo; agrega además que el autor de aquella noticia le comunicó que Lacunza tenía una muy especial devoción por San Juan Evangelista. Agier expone el mérito de la obra, “excelente, llena de luces, y lo más completo, lo más profundizado que tengamos sobre la materia de los últimos tiempos” (110), destacando particularmente su negación de que la Parousia milenial sea un advenimiento intermedio antes del Juicio Universal, separado de éste por una nueva ascensión-solución a que había acudido en cambio Lambert: “la palabra advenimiento intermedio —dice Agier— debe ser borrada de la lengua teológica” (107). Agrega eso sí el magistrado jansenista, algunas acotaciones y opone algunas reservas. Así, lo que Lacunza llama *Hipocresía*, son para Agier los doctores —jesuitas— que han establecido la falsa justificación por los méritos propios, el farisaísmo. Para él, el Anticristo colectivo tendrá una cabeza individual, el “Hombre de Perdición” de II Tesalonicenses, el XI cuerno de Daniel. En fin, una objeción importante es que Lacunza ve el Milenio en la figura de la Jerusalem Nueva del capítulo XXI del Apocalipsis, en circunstancias de que este libro sitúa el Milenio, las últimas subversiones y el triunfo final de Cristo en el capítulo XX; siendo así que Lacunza declara seguir metódicamente la misma secuencia cronológica de las Escrituras. Para Agier, en cambio, la Nueva Jerusalem debe de ser una transmutación final del Universo: “el mar ya no era más” (70). No cree tampoco que las XII tribus de Israel dominen literalmente en el territorio de Palestina: las tribus ya son inexistentes (78-79). Deplora, en fin, achacándolo a la pertenencia de Lacunza a la Compañía de Jesús, el que no cite a Duguet a propósito de interpretaciones muy similares de dos textos paulinos; y que el texto latino contenga una frase contra la traducción francesa del Nuevo Testamento hecha por el célebre doctor jansenista Quesnel (“Quesnel, delirante con peligrosos errores sobre el libro divino”, frase que se encuentra sólo en el texto latino usado por Agier, no en las ediciones españolas, de suerte, pensamos nosotros, que podría ser una interpolación del traductor al latín). Agier piensa de la frase polémica de Lacunza, “llegado el fin de su trabajo, y echando una mirada atrás, repasando todo lo que había escrito, y los puntos tan numerosos en los cuales se apartaba de la doctrina común de la Sociedad, haya temido ser tomado por sus correligionarios como un falso hermano, y para quitarles esta opinión, haya tenido el cuidado, antes de terminar, de darles una prenda aparente de su fidelidad” (108-109).

El resumen hecho por Agier en sus *Vues* pasó a ser el gran intermediario del conocimiento del lacunzismo en los círculos jansenistas

franceses e italianos, que citan corrientemente al jesuita chileno a lo largo de la primera mitad del siglo XIX: Jacquemont, Jean Emmanuel, los de la *Petite Eglise* de Lyon, Vertua, Degola, Luigi Giudici, los jansenistas italianos adversos al dogma de la Inmaculada Concepción, etc.²⁹. Si bien no todos los jansenistas son adictos a Lacunza ni en general al milenarismo: Giuseppe María Pujati (1733-1824), un benedictino, publica en su patria, Venecia, en 1814, un *Esame della opinione da' moderni millenari cattolici*, en que rebate a Lacunza, Lambert, Desfours de Genetière, Agier y a otro autor anónimo, pero taxativamente en el solo punto del Milenio terrestre: él sigue fiel a la esperanza en la conversión de los judíos y a la venida de Elías, no a la perspectiva de un reinado visible de Cristo: es, pues, un discípulo de la primitiva posición de Duguet y sus continuadores de la primera mitad del siglo anterior³⁰.

En cifra y suma, el Lacunzismo se encontró frente al Jansenismo en la situación de una *coincidencia de los contrarios*, coincidencia imprevista, dado el que Lacunza fuera un jesuita y que no participaba en modo alguno de una preocupación teórica por los problemas de la Gracia y del Rigorismo moral, que habían constituido el punto de partida del Jansenismo. Sin embargo, lo que lleva a la similitud de posiciones fue un factor verdaderamente *histórico*. Lacunza se siente en Italia miembro de un cuerpo muerto —“todos nos miran como un árbol seco e incapaz de revivir o como un cuerpo muerto sepultado en el olvido”, escribe en su carta tan conocida—, y muerto no solamente por obra de las monarquías católicas, sino, lo que era más angustioso, del Papado. El ejemplo de Clemente XIV aceptando la oposición de las monarquías

²⁹ P. Stella, en obra citada en nota 20. F. Jacquemont, jansenista francés rígido, menciona a Lacunza y a Agier en carta de 8 de marzo de 1830, expresando sobre el autor chileno: “Te sorprenderás de las vistas que la lectura de los profetas, y sobre todo de Daniel, le habían dado sobre los acontecimientos que esperamos”: Jacquemont, Eugène, *François Jacquemont, curé de Saint-Médard-en-Forez 1757-1835*, Lyon 1914, 392-393. Vaucher, *Une célébrité*, I ed., 82 ss.

³⁰ El *Esame* de Pujati, de Venecia 1814 dedica a Lacunza el capítulo VIII (100-108). Su autor es un importante regalista a la austríaca, enemigo de la Constitución Civil del Clero en cuanto revolucionaria, esperanzado en el retorno de los hebreos, enemigo del Milenio literal, jansenista adverso a la Curia Romana y a los *nuevos cultos* (Corazón de Jesús, etc.). Sobre él, Vaussard, Maurice, *Le Jansénisme vénitien à la fin du XVIII siècle*. G. M. Pujati, en *Revue Historique* 227, 1962; Federici, Domenico, *Echi di Giansenismo in Lombardia e l'Epistolario Pujati-Guadagnini*, en *Archivio Storico Lombardo*, 1940; Vecchi, Alberto, *Correnti religiose del Sei-Settecento Veneto*, 1962.

a la Compañía de Jesús y disolviendo la Orden tiene que haber sido una vivencia fundamental para la obra de Lacunza —no intrínsecamente para su doctrina del Milenio—, pero sí seguramente para su interpretación del rol escatológico del sacerdocio, del Papado y de las potencias seculares en general, del *Espíritu del Siglo* como fuerza anticristiana. El filosemitismo, el milenarismo, el método literalista de hermenéutica bíblica, lo tuvieron que colocar, por motivos más intrínsecos, en oposición a criterios y consensos cuasi oficiales del clero; y sin embargo, quiso mantenerse dentro de la ortodoxia, e incluso dentro de la obediencia disciplinaria, al negarse a permitir la impresión de su obra si no obtenía las licencias eclesiásticas. La corriente doctrinal que parte de él tiene que situarse en esta postura tan difícil de conservar, de una oposición interna, pero fiel a la Iglesia.

Naturalmente no es idéntico el caso del Jansenismo, mucho más rebelde, y objeto de condenaciones más explícitas por parte de las jerarquías eclesiásticas. Con todo, los Jansenistas quieren permanecer dentro de “la Iglesia agonizante, deben arreglárselas en el silencio de la muerte, renunciar a formas de protesta pública que podrían ser un atentado a los designios de Dios (Pietro Stella) ³¹. No es pues, en absoluto un acaso, ni un incomprensible error la predilección de que gozó la obra de Lacunza en los círculos de la secta acosada por las autoridades eclesiásticas y a veces estatales. Son tipos de disidencia interna, en que los disidentes siguen creyendo que “fuera de la Iglesia no hay salvación”, pero que, a la vez, afirman que hay dentro de ella un “obscurecimiento de la verdad”, actualmente o “en los últimos tiempos”, como lo proclamaban abiertamente los Jansenistas, y como aparece también en Lacunza, refiriéndose éste tan sólo a la materia escatológica no dogmática.

En todo caso, tampoco es un azar el que los jesuitas mexicanos acusasen a Lacunza de jansenista. Miguel Alfaro señala la conexión *del sistema de Josafat* con las ideas del obispo Ricci de Pistoia y con las de los Jansenistas Apelantes de la Bula Unigenitus; en otro pasaje, de utilizar al abate Gudvert, el autor de un célebre panfleto de la época de los Convulsionarios, *Jesús-Christ sous l'Anathème et l'Excommunication* (1731). Basilio Manuel Arrillaga (1791-1867), en un *Dictamen de la Comisión de Senadores de 6 de mayo de 1833 sobre que el Patronato de la Iglesia Mejicana reside en la nación* traía a colación a Lacunza, también bajo el seudónimo de *Josaphat*: la frase lacunziana so-

³¹ Stella Pietro, obra citada en nota 20, página 343.

bre "Roma embriagada con la sangre de los mártires" le servía para atacar "los sueños, vértigos y delirios de un teólogo febricitante. Las blasfemias debían comprobarse con los testimonios de los luteranos y de los jansenistas apelantes a que se precipitó Josaphat, tratando a Roma de meretriz, por sólo que no halló otra persona que hiciese este papel en su farsa apocalíptica". Y ya antes, en sus *Observaciones críticas sobre la obra del doctor Don Joaquín Lorenzo Villanueva* (1829), la impugnación del famoso jansenista español le servía de pretexto para señalar que las ideas principales de Lacunza estaban ya contenidas en Saint-Cyran y en Duguet. Los sañudos ataques de sus propios compañeros de Orden, con toda su feroz exageración, nos sirven, sin embargo, como un testimonio de la huella que dejaba la obra de Lacunza y por tanto de la propia fisonomía de ella ³².

Por lo demás, a los jesuitas mexicanos se había anticipado en España el *Bosquejo del Jansenismo* (tomo XXVIII de la "Biblioteca de Religión", redactado por Fernando Prieto Mestas, en 1828), que mencionaba como jansenistas milenaristas, lado a lado, a Lambert y a Lacunza ³³.

V. LOS ENEMIGOS DEL CONCORDATO. LA "PETITE EGLISE" DE LYON

A. F. Vaucher pudo conocer una traducción francesa inédita de Lacunza en posesión de la *Petite Eglise* de Lyon ³⁴, basada en el texto español publicado por Wood en Londres, en 1816. La traducción había sido compuesta por un M. Delompnès aíné, en Lyon, en 1827-1828. De esta suerte, los miembros de esta secta, además de contar con la recapitulación de Agier, han podido conocer y utilizar a Lacunza en esta traducción manuscrita.

El dato es en sí significativo y requiere interpretación. Debemos recordar el Concordato de 1801 entre Bonaparte Primer Cónsul y el Papa Pío VII. El Papado reconocía el nuevo régimen francés, que restablecía legalmente el culto católico vinculado a Roma; pero el precio de la pacificación era bastante alto. Pío VII se comprometía a obtener la renuncia de los obispos titulares que habían sido refractarios a jurar

³² Decorme, Gerardo, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, Guadalajara 1914, 265-266.

³³ Vaucher, *Une célébrité*, I edición, nota 662.

³⁴ Vaucher, *Lacunziana*, I serie, 1949, 81.

la Constitución Civil del Clero, o sea, que habían sido obedientes a Pío VI en su condenación de aquella ley; el Gobierno francés, a su vez, se obligaba a que dimitieran los obispos constitucionales; el nuevo episcopado sería instituido por el Papa a propuesta del Gobierno; los obispos designarían al clero secular subordinado a ellos, con acuerdo del Gobierno. La mayoría de los obispos refractarios (y además todos ellos emigrados) renunció por consideraciones de obediencia; pero cuarenta y cinco obispos emigrados en Londres iniciaron la resistencia y fueron privados por el Papa de su jurisdicción, y se les designó sucesores. El acto pontificio chocaba evidentemente con el principio, tan caro dentro de la Iglesia Galicana, del Derecho Divino de los obispos como sucesores de los Apóstoles. Chocaba además con la lealtad legitimista a los Borbones, con el juramento de fidelidad prestado en otro tiempo al Rey, teniendo que reconocer ahora a un Gobierno surgido de la Revolución. En tanto que los defensores ultramontanos del Concordato lo defienden en nombre del *jus necessitatis* y del pleno poder papal, la masa del episcopado, del clero y buena parte de los laicos legitimistas monárquicos resisten con firmeza, y se produce en muchas diócesis un clima de cisma, y además una dura controversia teórica y publicística.

El Concordato presentó así la peculiar fisonomía de ser una decisión papal que hería precisamente a los fieles hasta entonces más adictos al sentido de la Iglesia y a los mandatos del Papa anterior, forzándolos a una obediencia incondicional; hería a la vez la legitimidad eclesiástica, tal como la entendía el clero galicano, y la legitimidad monárquica, el sentimiento antirrevolucionario apoyado hasta ese instante por el Papado. Aparecía para los anticoncordatarios como una acomodación, una transacción con poderes seculares enemigos. La Iglesia Concordataria, para Blanchard, el máximo controversista de entre sus adversarios, renovaba la Constitución Civil, la Iglesia de Estado, y rompía la legitimidad de la sucesión apostólica. Por otra parte, como decía Boisgelin, Arzobispo de Aix, protestatario, "point de religion sans monarchie!". La conducta de Pío VII, al coronar Emperador a Napoleón, llevó al colmo el amargo resentimiento contra el Papa. La policía imperial informaba en varias ocasiones que circulaba entre los adictos al episcopado emigrado el lema —por lo demás muy esparcido en diversos círculos de toda Europa— de que "Bonaparte es el Anticristo"³⁵.

³⁵ Sobre el Concordato, Leflon, Jean, en *Histoire de l'Eglise*, de Fliche-Martin, tomo XX, 178-198. Blanchard, Pierre, el gran polemista de los Anticoncordatarios, autor de *Controverse pacifique*, 1802, fue también el inspirador de las *Réclamations canoniques*, 2 tomos, 1803 y 1804, el documento oficial de los obis-

La conexión de religión y política en las varias *petites églises* que se producen como consecuencia del Concordato es indudable. Un antiguo cura, Germain, decía en 1816 a la Duquesa de Angulema que al comienzo había mirado la Revolución como una fiebre, como un descontento pasajero; ahora sentía “que era menos una revolución política que religiosa, una disolución de todo orden social, más que una agitación pasajera”, “una impiedad que arrastraba tras de sí todas las pasiones”. Otro, un Benoit Pons, afirmaba que la obediencia a un poder usurpador sólo podía considerarse como un castigo bajo “la vara de Dios”³⁶.

Así fue prosperando un cisma —a pesar de que obispos y clero afirmaban querer mantenerse en comunión con el Papa—; cisma desde luego no muy extendido, ya que poco a poco los obispos no dimisionarios fallecen o se someten, particularmente desde que ascienden de nuevo al trono los Borbones, y la motivación religiosa es la única que queda pendiente como objeción al Concordato. El último obispo anti-concordatario muere en 1829; los últimos eclesiásticos consagrados por ellos fenecen en unos quince años más tarde, y desde entonces solamente subsisten cristiandades laicas, feligresías dirigidas por familias tradicionalistas. Los dos grandes centros de *petites églises* son Poitou-Vendée, tradicionalmente monárquicos y rurales; y la de Lyon, en que toman, en cambio, la dirección galicanos y sobre todo jansenistas, monárquicos también; a la inversa de los vendeanos, capas educadas, frecuentemente ligadas al comercio, como es tradicional en Lyon. En uno y otro tipo, la confianza en la Biblia, en la oración, en la Comunión de los Santos, y sobre todo en las esperanzas escatológicas, tienen que ir sustituyendo a los sacramentos ya ausentes. La conmovedora historia de estas sectas —que en algún sentido nos recuerdan a los *Viejos Creyentes* rusos, en lucha también con su Iglesia madre, a la que acusan de sumisión a poderes temporales y mundanos, y finalmente de apostasía— nos apartaría sin embargo de nuestro objeto³⁷.

pos no dimisionarios. Dechène, Abel, *Le Blanchardisme*, París 1932 (ver 18, 421, etc.). Latreille, C., *La Petite Eglise de Lyon* ofrece el tratamiento más completo, Lyon 1911; muestra la conjunción del conflicto religioso con la oposición al régimen imperial. En Parménie, Grenoble, los miembros de la secta propalan: “Bona parte es el Anticristo, no vivirá sino tres años... El Papa, que lo secunda, y todos los que cooperan con él, están en la ruta de la perdición” (249-255).

³⁶ Latreille, C., obra citada en la nota anterior, 129-138.

³⁷ Fuera de las obras de Dechène y de Latreille citadas en nota 35, otra de este último, *Après le Concordat. L'opposition de 1803 à nos jours*, París 1910.

La Iglesia de Lyon tenía ya una fuerte tradición jansenista y escatológica desde los días del Arzobispo Montazet, de Lambert, de Desfours de la Genetière, del dominico Jean-Dominique Chaix. De ellos, quien es más importante por el paralelismo con Lacunza es Claude-François Desfours de la Genetière (1762-1819), abogado, jansenista convulsionario (fue él quien, durante la Revolución, en 1792, publicó las predicciones de Mlle. Fronteau), fervoroso de la memoria de Luis XVI, en cuyo honor compuso un poema, y en fin, ferviente anticoncordatario.

Su escrito escatológico más importante es el *Avis aux Catholiques sur le caractère et signes du tems où nous vivons, ou de la conversion des juifs, de l'avènement intermédiaire de Jésus-Christ et de son règne visible sur la terre* (s/f, pero de 1795). Blanchard, en los años mismos en que se producía la disidencia, exaltará en toda su gravedad el castigo de Roma por su entrega; pero la obra anterior de Desfours debía ser más influyente en su ciudad natal, donde era considerado una especie de santo ejemplar. Ella es uno de los más claros testimonios del sentimiento apocalíptico provocado por la Revolución. Los epistolarios de los jansenistas italianos nos permiten comprobar la impresión causada en su país por el *Avis*. A la par de Lambert —del cual tal vez fue discípulo— destaca la importancia de los fenómenos *mágicos* (oeuvres surnaturelles) del magnetismo animal y de las prácticas teúrgicas, tan frecuentes entonces en toda Europa, y desde luego en Francia, tanto entre católicos como entre extraños a la fe; son, dice Desfours, los *falsos profetas* anunciados en Mateo XXIV. Por lo tanto, hay que saber discernir *los signos de los tiempos* (VII ss., XII-XIII). El *espíritu de insurrección* “está más esparcido que nunca lo ha estado, y ha producido más efectos extraños que jamás los ha producido, en que todo el mundo siente, como a pesar suyo, que hay algo de extraordinario en la revolución que pasa ante nuestros ojos” (XIV, nota 2). En medio de esta agitación y de esta apostasía, se convertirán los judíos (XXIV). La apostasía no es solamente para Desfours la Ilustración y la Revolución, sino también el Catolicismo jesuítico, con su Moral y Disciplina relajados, los creadores del *nuevo Evangelio* de que se lamentaba proféticamente San Bernardo cuando auguraba “Ministros de Cristo son y siervos del Anticristo”. “¿Cómo no estar tentado a creer que el Evangelio no es el mismo, que ha cambiado con los hombres y los tiempos, y que no se está obligado para ser discípulo de Jesucristo a llevar su cruz todos los días y seguirlo?”. Los sacerdotes *conspiran* para aproximar Cristo a los mundanos (186-195). Clama porque en su

ciudad —Lyon, capital bancaria de Francia— se practica como cosa permitida la usura (197-198).

De esta suerte se está formando, para Desfours, la *Babilonia moderna*, cuyo jefe es el Anticristo, quien será, en su culminación, un hombre que muere y resucite (78-82, 466: sin duda, recordando el pasaje apocalíptico acerca de la Bestia cuya herida mortal fue sanada). La conversión de los judíos coincidirá con la inauguración del Milenio, con todas sus maravillas en el orden de la Naturaleza y de la Gracia (II Question). El Milenio es terrestre, como para Houbigant, Lambert y Lacunza: las promesas no son, en la letra de las Escrituras, para el Cielo, sino para la Tierra, y ellas no se han cumplido todavía. Recuerda, en apoyo de su interpretación, que el primer obispo de Lyon, San Ireneo, fue milenarista, y que había recibido la tradición de San Juan por vía directa (436). Acumula en favor del Milenio literal muchas de las pruebas aducidas antes por Lacunza. No es posible pensar aquí en una *influencia*, sino en fuentes comunes y en la atmósfera general del tiempo.

Así, la comunidad disidente de la *Petite Eglise* de Lyon, separada de Roma por cuestiones canonísticas y por legitimismo político, pero luego por una tradición jansenista, se ha alimentado, a lo largo de todo un siglo, de escritos que interpretaban en forma similar la escatología cristiana, entre ellos el de uno de sus propios ciudadanos, Desfours de la Genetière, y el del chileno Lacunza, directamente y a través también de la intermediación de Agier.

VI. EN ESPAÑA

El panorama intelectual-religioso de España desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta 1830 se desarrolla entre un Jansenismo mitigado, atento más que nada a la lucha contra lo que quedaba del Barroco y del Jesuitismo, aliado de las corrientes de *Ilustración Católica* y del Galicanismo; y del lado opuesto, una apologética ultramontana polémica, descrita ya por Menéndez y Pelayo³⁸. Las corrientes apocalípticas del Convulsionarismo francés no han tocado a España.

³⁸ Sobre esas obras apologéticas, Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, Libro VI, capítulo III. La obra reciente de Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Ediciones Cuadernos para el Diálogo, 1971, está llena de tan sectaria odiosidad por su tema, que no debemos citarlo como autoridad.

Pero la vivencia de la Revolución Francesa agudiza el combate ya empeñado con el filosofismo ilustrado. Ya hemos hablado del jesuita expulso Hervás y Panduro y de su escrito de 1794. En un plano totalmente diverso del suyo, más popular, se presenta un tono apocalíptico en el misionero capuchino fray Diego de Cádiz (1743-1801). Su odio a la Ilustración se había manifestado ya en una polémica de 1786 contra un Profesor de la Sociedad de Amigos del País de Zaragoza, quien había defendido el lujo y la usura en nombre de la Economía Política, ciencia aliada natural de la Ilustración. Era también ardiente enemigo del Galicanismo. En cartas de junio de 1789 a su amigo el prior dominico de Eciija, Francisco de Asís González, comenta el capuchino los pasajes proféticos de Daniel sobre las Bestias; retornará sobre ellas y sobre el Apocalipsis en 1794, en *Respuesta que dio a su director*, publicada en 1822. La guerra contra la Francia revolucionaria en 1793-1795 hace surgir en su ánimo el tema del castigo divino y de la Guerra Santa contra los enemigos de Dios, que será un leitmotiv, de nuevo, en la Guerra de la Independencia. Pondera fray Diego en su estilo fervoroso los horrores de los franceses, “esos enemigos de Dios y de la naturaleza misma”, sin que deje de reconocer que son instrumentos providenciales; victorias y derrotas son interpretadas a esta luz. La guerra no sólo es justa por parte de España, sino “obligatoria también y preceptiva”, “Dios, que ha puesto en manos de V.M. —dice en un *Memorial para el Rey Nuestro Señor* de 1794— la espada del poder y de la soberanía, le manda que la desembaine contra los enemigos de su santa ley, de su Religión, de su Iglesia y del pueblo que le tiene encomendado en ocasiones semejantes a la presente”. En *El soldado católico en guerra de religión* (Barcelona 1794) equipara esta guerra a las Cruzadas. “Ten por cierto que no fue más justa que la presente, la causa de la guerra, a que para la conquista de la Tierra Santa conquistó alguna vez con su predicación a los pueblos el Padre San Bernardo” (303) ³⁹.

³⁹ De fray Diego de Cádiz, aparte de los mencionados *Memorial*, *Soldado Católico* y *Respuesta*, son significativas las *Cartas interesantes que el Beato - Dirigió a su amigo y confidente el Rvdo. P. Fr. Francisco de Asís González*, en Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid 1909, anotadas por fray Diego de Valencia, especialmente 13-17. Ausejo, Serafín de, *Reseña bibliográfica de las obras impresas del Beato Diego de Cádiz 1743-1801*, Madrid 1947. Martí Gilabert, Francisco, *La Iglesia de España durante la Revolución Francesa*, Universidad de Navarra, 1971, especialmente 301-328.

Es demasiado conocido el carácter de Guerra Santa que popularmente se atribuyó a la Guerra de la Independencia, como para insistir aquí en ello. Podría mencionarse solamente una alocución de Gutiérrez Polop, un teólogo que era capellán de honor de la Junta de Valencia, quien, en un sermón de 1809, recuerda las hazañas históricas de España en defensa de la fe, llama a los españoles *pueblo de Dios*, recuerda la prisión del Papa en Francia, y llama a Napoleón *el Anticristo*. El oratoriano Simón López, en *El Despertador Cristiano-Político* (Valencia 1809) compara a Napoleón con el XI cuerno de la Bestia de Daniel, que subyuga a todos los otros cuernos o reinos; hay que guardarse de él y los que le han otorgado el poder: filósofos, herejes, apóstatas. La Revolución Francesa es infernal, es fruto de una conspiración de los masones e iluminados: "ellos son ciudadanos de todo el mundo, profesan todas las religiones y ninguna" (17). La política napoleónica añade al filosofismo la adulación a todas las religiones (15). "Los arquitectos mueven otras máquinas: paz, paz, tolerancia, felicidad" (17): son ahora menos violentos y sanguinarios, pero más astutos y maliciosos, han usado por eso de Pío VII para coronar a Napoleón (16). Culmina su alocución en un "¡Súbanse los Pirineos a las estrellas; ciérrense con muro de bronce todas las avenidas!" (28) ⁴⁰.

Se podría preguntar si estos discursos o escritos populares tienen algo que ver con una real escatología, o son mera grandilocuencia. Pero nos parece que corresponden a un clima de Guerra Santa, que algo tiene que ver siempre con un sentimiento escatológico, ya desde las Cruzadas. Además, ya había sido publicada la obra de Hervás, y desde 1814 correría traducida la de Barruel: las referencias a la idea de un "complot revolucionario", que están presentes en algunos de los textos de la época de la Guerra de Independencia, provienen sin duda de la irradiación de esos libros. Por último, en el caso de Simón López, a quien acabamos de citar, consta documentalmente que ha conocido el libro de Lacunza, sin duda por las ediciones españolas de los años de las Cortes de Cádiz, acerca de las cuales hay numerosos trabajos bibliográficos ⁴¹. López llegó a ser en 1824 Arzobispo de Valencia, y en una carta escrita cuando ostentaba tal carácter, se ex-

⁴⁰ Numerosos panfletos de la época de la Guerra de Independencia en la Biblioteca del Servicio Histórico Militar de Madrid, Colección del Fraile. Martínez Albiach, Alfredo. *Religiosidad hispana y Sociedad borbónica*, Burgos 1969, 112-158, con numerosas citas de sermones y panfletos.

⁴¹ Vaisse, E., J. T. Medina, G. Furlong, A. Chaneton, C. Schaible, A. F. Vaucher, etc.

presa en frases que, en último término, son positivas acerca de Lacunza, salvando siempre las cautelas de rigor en un obispo, ya que la obra había sido colocada en el Index romano en 1824. En el caso de este personaje se puede, pues, documentar como el lacunzismo ha podido implantarse en un representante característico de la mentalidad de *Guerra Santa* que impregna al clero español de comienzos del siglo XIX⁴².

Las calificaciones del libro de Lacunza ante la Inquisición de Sevilla en 1812 por fray Pablo de la Concepción y por el canónigo Trianes, y las nuevas calificaciones ante el mismo tribunal en 1816⁴³ son documentos valiosísimos para recoger la significación histórica del lacunzismo en el clero español. Desde luego, lo que nos parece un indicio revelador es que en 1812 se haya pedido la calificación de un carmelita descalzo, de Sevilla, y que en 1816, entre los calificadores, cuatro son de esa misma Orden, dos de Sevilla y dos de Cádiz, de los cuales tres son altamente favorables a Lacunza.

De los carmelitas descalzos sabemos que fue una Orden que atravesó por las reformas de estudios característicos del reinado de Carlos III, en sentido biblista, galicano y ecléctico en Filosofía, conforme al espíritu general de la "Ilustración Católica". Durante la Guerra de Independencia ayudan a los patriotas.

De entre los calificadores, el más importante nos parece fray Pablo de la Concepción. Su aprobación, publicada como apéndice en varias ediciones de Lacunza, se mantiene en un tono moderadamente admirativo, situando las tesis en el terreno de lo opinable y libre de toda herejía. Dos meses después de la aprobación, en una oración fúnebre pronunciada en febrero de 1813 en honor del obispo de Segovia José Antonio Sáenz de Santa María, no revela en absoluto la fisonomía de un religioso liberal o regalista, adulador de las Cortes de Cádiz, sino a un moderado defensor del Papado, que cita muchas veces a Bossuet, representativo de un Galicanismo más ortodoxo, argumentando en favor de los fueros y bienes de la Iglesia, aunque sin la furia

⁴² La carta de Simón López, en F. Mateos, obra citada en nota 2, 157-158.

⁴³ Se habían publicado algunos de estos Pareceres por Víctor Anzoátegui, Enrique Sanhuesa y por Ricardo Donoso, pero el trabajo principal y más conexo sobre la Censura con todos sus incidentes es el de Walter Hanisch, *El Padre Manuel Lacunza (1731-1801). Su hogar, su vida y la censura española*, en Historia 8, 1969, 217-232. He revisado además todo el expediente en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, Inquisición 4484.

polémica de los específicamente "ultramontanos". Sostiene también, apologeticamente, que las ciencias no perturban la fe⁴⁴.

Pero un segundo documento de fray Pablo, un parecer privado, fechado en 11 de abril de 1818 en respuesta a dos cartas de *observaciones* hechas contra la obra de Lacunza por "J. J. B. E." (tal vez el franciscano Bestard, que publica en 1824-1825 *Observaciones que presenta al público Juan Buenaventura Bestard*), en que muestra con franqueza otra fisonomía ideológica, más concordante interiormente con las tesis de Lacunza, tan difíciles de aceptar para el clero común. La tesis lacunziana sobre el Anticristo colectivo —dice fray Pablo— está tal vez confusamente presentada por el autor: habrá seguramente un jefe individual que acaudille un cuerpo moral, ya sea de judíos, ya de herejes; es algo en que —dice el carmelita— todos los intérpretes pueden convenir. Más digna de aclaración le parece la tesis de la apostasía en la Iglesia. La Gran Prostituta puede ser Roma, abarcando a *la parte activa* de la Iglesia, pero no a la Iglesia misma. Hay un pueblo fiel, al cual Dios llamará a salir de *Babilonia*, donde los pecados antiguos y modernos se agolparán en los últimos tiempos: pecados muchas veces de respeto humano, a los que puede convenir la sentencia bíblica de "fornicaciones con los reyes de la Tierra". Fray Pablo apunta expresamente a la conducta de Pío VII con Napoleón. En el caso de los sacerdotes de los últimos tiempos, pueden ocurrir "muchas abominaciones metafóricas con los reyes de la Tierra", pero nada de esto puede aplicarse a la Iglesia misma, pues así lo definió el Concilio de Constanza contra Wiclef. La fe no faltará nunca en la Iglesia, pero ella puede pender de "un pequeño resto", como en el Diluvio, de la familia de Noé. Bajo Isabel de Inglaterra, sigue diciendo, de 9.400 eclesiásticos, perseveraron solamente 14 obispos, 50 canónigos, 80 curas. Lacunza ha mantenido constantemente en su obra la indefectibilidad de la Iglesia⁴⁵. Así, el carmelita sevillano afirma claramente una diferencia entre Iglesia y Papado, Iglesia y Clero; no acepta que se abandone la comunión con Roma, pero no es ultramontano; admite que el Papado ha tenido debilidades y complacencias con los poderes mun-

⁴⁴ El discurso fúnebre pronunciado por Pablo de la Concepción, en la Colección del Fraile, 680, p. 224.

⁴⁵ Parecer publicado por Santa Teresita, Ismael de, OCD, *El Padre Pablo de la Concepción, ¿milenario?*, en El Monte Carmelo, Burgos 1956, 88-97. Sobre Los Carmelitas Descalzos en España, en esta época, Santa Teresa, Silverio de, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, tomo XII, 1944, 289-568; 747 ss.; XIII, 113, 172.

danos. Sobre este fondo doctrinal florece una adhesión muy coherente de sentido y muy reflexiva a las ideas de Lacunza: es, sin duda, el lacunzista español que ha explicitado mejor su adhesión, en estos primeros años de difusión de la doctrina.

De entre los carmelitas descalzos que califican ante la Inquisición de Sevilla en 1816, tres son favorables. Juan de Santo Tomás de Aquino afirma que, aunque se trate de materia solamente probable, su lectura es provechosa para todo hombre reflexivo, "porque no se sabe el día ni la hora en que vendrá el Señor". Admite que, como el Anticristo será un cuerpo moral que se ha formado durante una larga duración, es pensable que domine la Tierra en el breve período de tres años y medio. Juan del Espíritu Santo elogia el que Lacunza no tome los textos aislados, sino en un solo contexto. Bartolomé de la Concepción engloba en el Anticristo moral los herejes y los filósofos contemporáneos. Es mucho más hostil que los otros a la Roma Papal, la que puede corromperse en su fe y costumbres: "yo no he leído en parte alguna, escribe, que se haya concedido a Roma el privilegio de no poder perder la fe, ni ser irreprochable en sus costumbres" (No debemos olvidar que el carmelita habla antes de 1870). "Si por desgracia hubiera durado el Imperio de Bonaparte, tal vez se hubiera verificado lo que de la Prostituta nos anuncia San Juan". Algunos escrupulosos, prosigue, temerán aplicar a Roma el epíteto de *Babilonia*, como lo hicieron Lutero y Calvino; pero también lo usó San Pedro en una Epístola.

Pero no había tampoco unanimidad entre los carmelitas andaluces. Miguel de San Josef, quien había denunciado la obra, aun reconociendo que andaba en manos de lectores "que no son libertinos o falsos filósofos, ni muy adictos al cuerpo del cual fue individuo Lacunza, su verdadero autor, sino devotos, de buenas costumbres, y amantes de la Inquisición"; con todo, el libro le parecía reprobable por el desprecio que en él se hacía del consenso común de los doctores, que es un lugar teológico.

Apartando a este último religioso, los carmelitas se nos aparecen, pues, como favorables al lacunzismo y de ellos dos por lo menos, Pablo de la Concepción y Bartolomé de la Concepción, de una manera más radical y con más riesgo doctrinal⁴⁶. Como las primeras ediciones de

⁴⁶ La presencia del Jansenismo apocalíptico entre Carmelitas Descalzos fuera de España está acreditada, por ejemplo, en Santa María Sopransi, Vitorio di, *Riflessioni sulla Chiesa dei tempi presenti*, manuscritas en la Biblioteca Vaticana (E. Codignola, obra citada en nota 26, II, 505).

Lacunza fueron hechas en la Isla de León (Cádiz), no es inverosímil que podamos atribuirles la iniciativa misma de la publicación.

Los pareceres provenientes de clérigos seculares son o francamente adversos (así el del canónigo Trianes en 1812) o muy vacilantes, como el del canónigo Francisco Xavier Cienfuegos, en 1816, quien, sin descubrir ningún error, cree no obstante que es imprudente su publicación en los tiempos que corrían, y en lengua vulgar. Otros adversarios ocasionales durante los procesos de calificación inquisitorial tachan siempre a Lacunza de fundarse en *el espíritu privado* contra la sentencia más general de los doctores (así Gabino Caballero); o temen “una guerra de religión que amenaza a nuestra pobre nación española” (Eulogio Carrascoso, bibliotecario real).

Pero en el alto clero tuvo Lacunza dos admiradores de alto rango intelectual en su medio, por cierto entre dos eclesiásticos tachados por los ultramontanos de *jansenistas*. Uno de ellos es Félix Amat, Arzobispo titular de Palmyra, confesor de Carlos IV (1750-1824). Es el autor de un *Tratado de la Iglesia de Jesucristo*, historia eclesiástica publicada entre 1792 y 1803, inspirada en buena parte en Bossuet y Fleury; de una defensa del Derecho Divino de los reyes contra la teoría contractualista católica revivificada en 1791 por Niccolo Spedalieri, defensa publicada en 1817 bajo el título de *Seis cartas a Irénico*; de dos obras sobre Derecho Eclesiástico que le hicieron perder todo su prestigio ante la Curia Romana y fueron colocadas en el Index. La verdad es que Amat representa muy bien la tendencia dieciochesca que se puede denominar *Ilustración Católica*: un moderado Galicanismo a lo Bossuet; un afán crítico, un eclecticismo, un equilibrio excesivo en las controversias entre Jansenismo y Jesuitismo; además, una aquiescencia a los varios poderes seculares bajo los cuales le cupo en suerte vivir. Pues bien, Amat, en una carta de 1822, dice que desde 1807 tenía en su poder una copia manuscrita de Lacunza y había solicitado del Gobierno su impresión. Llama a la obra “asombrosa en la meditación y combinación de las profecías”⁴⁷. Su sobrino Félix Torres Amat (1772-1847), obispo de Astorga, célebre por su traducción de la Biblia, recomendaba en las ediciones de ella de 1823 y 1834, en las notas al Apocalipsis, la obra de Lacunza.

Torres Amat prolonga las actitudes ideológicas de su tío en la generación siguiente, la de Fernando VII y de la Regencia durante la

⁴⁷ Dicha carta, en la *Vida del Ilustrísimo Señor Don Félix Amat, Arzobispo de Palmyra*, por Félix Torres Amat, Madrid 1835, 351.

minoría de Isabel II, con todas las contraposiciones entre Liberales y *Serviles*, Constitucionales y Carlistas, Progresistas y Moderados. El Nuncio Giustiniani y los obispos y clero ultramontanos lo tachan de *jansenista*. Lo cierto es que este Jansenismo de Torres Amat y de sus amigos ya nada retenía de la problemática del Jansenismo francés del siglo XVII: era en realidad una *Ilustración Católica* que se proclamaba Tomista en Teología aunque ecléctica en Filosofía; Galicana y Regalista en materias de Derecho Público Eclesiástico, por lo tanto, fuertemente opuesta a *la Curia Romana*; opuesta a la religiosidad barroca y popular, tachada de *superstición*. Torres Amat fue llevado en 1834 al obispado de Astorga y luego a Senador del Reino por los gobiernos liberales, mantuvo siempre una posición moderada; pero se le acusó de pasividad durante los tiempos de persecución al clero, de "ser una persona silenciosa y pasiva a tantos males"; y en fin su postura regalista y la defensa intelectual de su tío le llevaron a una áspera controversia con Roma, terminando su vida sin lograr una plena reconciliación, a pesar de su voluntad de sumisión a Pío IX.

Lo que lo distingue más en la historia intelectual española es su traducción de la Biblia al castellano y su afán de fomentar en el clero el conocimiento de las Escrituras; lo que le mereció el elogio de las Sociedades Bíblicas Protestantes, y el consiguiente ataque del clero conservador, en parte todavía básicamente opuesto a las traducciones de la Biblia a la lengua vulgar. No obstante, la Congregación del Índice sólo reparó fundamentalmente la escasez de notas, recomendando su aumento.

Pues bien, este eclesiástico liberal y *católico ilustrado* simpatiza con la obra de Lacunza, sin duda por su biblismo: su traducción quiere ser literal, aunque —dice— *racional y libre*, no esclava de la letra. Más aún, hay ciertos pasajes de sus Pastorales que recuerdan ideas de Lacunza sobre el *espíritu del siglo*. Junto con atacar el *fanatismo* y la *superstición* de los Apostólicos y de los Carlistas, Torres Amat denuncia a pesar de su colaboración con Gobiernos liberales, la ideología *ilustrada*. En la Pastoral de 11 de septiembre de 1838 declama contra "unos nuevos y falsos doctores, que so color de amantes de la humanidad o de una aparente y mentirosa filantropía, predicán la fusión o amalgamamiento de todas las ciencias en una sola Iglesia o congregación de discípulos de Jesús que confiesan a lo menos exteriormente que fue enviado del cielo para la felicidad de todos los hombres"; se pronuncia contra el delirio de fundar una nueva Iglesia humana que prepare a los pueblos a reunirse todos en una asociación

político-religiosa que inspire a sus individuos el amor a los hombres, pero que prescindiera de varias doctrinas y máximas de la Iglesia Católica Apostólica Romana". Y en 1º de octubre de 1839 exhorta a preservarse "contra otra guerra peor que ya a cara descubierta, ya con astucia diabólica, hace a la Iglesia el espíritu del Anti-Cristo con el fin de destruir entre nosotros la sociedad divina, que instituyó Jesucristo y sustituir otra meramente humana y política" (Barrios, *Félix Torres Amat*, 333, 393-394, 401, etc.). La resonancia apocalíptica es aquí más fuerte que el Liberalismo⁴⁸.

Entre quienes escriben formalmente impugnaciones de Lacunza, se sabe de un Teodoro del Caballín, en la década del 1790 —conocido solamente por la apología lacunziana de los jesuitas Valdivieso y Viescas—; Caballín es desenfrenadamente ofensivo contra este ex-jesuita que rompe la unidad del consenso común, provocando así el escándalo. A lo cual le responden los dos apologistas aduciendo la libertad de interpretación dentro del marco dogmático, y la posibilidad de que,

⁴⁸ Después de Menéndez y Pelayo y del P. Miguel Miguélez (1895), la literatura monográfica sobre el Jansenismo español se ha enriquecido. Así: Villapadierna, Isidoro de, *El Jansenismo Español y las Cortes de Cádiz* (en *Nuove Ricerche Storiche sul Jansenismo*, Roma 1954); Appolis, Emile, *Le "Tiers Parti" Catholique au XVIII siècle*, París 1960 (sobre ambos Amat, 539-569) y *Les Jansenistes espagnols*, París 1966 (especialmente 174-235); Tomsich, María Giovanna, *El Jansenismo en España, Siglo XXI*, 1972; Saugnieux, Joël, *Un prélat éclairé: Don Antonio Tavira y Almazán 1737-1807*, Université de Toulouse 1970; y del mismo autor, *Le Jansénisme Espagnol du XVIII siècle, ses composants et ses sources*, Universidad de Oviedo 1975. Sobre la traducción bíblica de Torres Amat, ya en vida suya, en 1840, Jaime Cabot lo acusaba en el periódico francés *L'Ami de la Religion* de haber plagiado una traducción manuscrita presentada al Rey, obra del ya difunto jesuita José Petisco; el rumor había sido ya acogido en la correspondencia privada del Cardenal Inguanzo, Arzobispo de Toledo, en 1825. Sobre esta cuestión batallona escribió el P. Juan March un trabajo muy polémico, *La traducción de la Biblia publicada por Torres Amat es sustancialmente la del P. Petisco*. Madrid, Razón y Fe, 1936. Una visión equilibrada de Torres Amat es la reciente de Barrio Barrio, Julián, *Félix Torres Amat (1772-1847). Un obispo reformador*, en *Anthologica Annuaria*, 22-23, Roma 1975-1976, trabajo cuyo conocimiento debo al profesor Horacio Aránguiz. Sobre el biblismo de Torres Amat, no cabe duda que procuró siempre fomentar el conocimiento de las Escrituras, y de que estudió largamente su traducción de la Vulgata, trayendo a colación las lenguas originales. Un plagio literal y sustancial es desde luego cargo infundado, por la ausencia actual del manuscrito de Petisco; muchos indicios probables o argumentables que aporta Barrio confirman tal conclusión; aunque se haya dado algún grado de dependencia respecto de la traducción del jesuita (un indicio de ello, Barrio 290).

en cosas opinables, el tiempo vaya trayendo una progresiva aclaración, argumento que se encuentra también en Lacunza ⁴⁹.

José Vidal y Galiana, un franciscano español radicado en Italia, publicó en Roma en 1834 *La Venuta del Messia in Gloria e Maestá. Osservazioni del Sig. Lacunza richiamate ad esame*. Es una refutación muy brutal, contra la *imaginación acalorada* de Lacunza (I, XVI), contra su afán polémico (II, 143-145); le atribuye el propósito de destruir la Iglesia al vincularla con el Anticristo (I, XIV-XVI). Como esto es imposible —dice Vidal— en el siglo presente, lo proyecta en el siglo futuro, mediante explicaciones caprichosas de los Padres. Tacha formalmente al lacunzismo de herético, yendo mucho más allá de la colocación en el Index.

Menos exaltado, el franciscano Juan Buenaventura Bestard, Comisario General de las Indias, autor en tal carácter de una Pastoral contra la insurrección criolla (1816), en sus *Observaciones que presenta al público* (1824-1825), ve a Lacunza bajo la tipología del *falso profeta* que está anunciando que el Cristo está aquí o allí, y a los cuales no se debe creer, como dicen los Evangelios. El Reino de Cristo, para Bestard, está ya aquí, es la Iglesia. Su argumento central es que si los pastores y doctores, del siglo IV en adelante, han errado en este punto, la Iglesia habría seguido a pastores ciegos, su indefectibilidad quedaría en falso (I, 25-26, 120). Rechaza naturalmente las identificaciones que hace Lacunza del sacerdocio y del Papado con figuras apocalípticas; rechaza también la idea de que los Gentiles serán sustituidos en la Iglesia por los judíos. Recuerda que, para San Jerónimo, el reino de los Romanos durará hasta el advenimiento del XI cuerno de Daniel. En fin, justifica la colocación en el Index porque la Iglesia debe condenar, no solamente lo herético, sino también lo temerario y lo que *sabe a herejía* (I, 105). Bestard se mantiene en una defensa consecuente, pero sin originalidad, de la doctrina mayoritariamente vigente a partir de San Agustín; pero no falta la cerril denigración del Apocalipsis por su obscuridad (I, 117-118). La obra termina, inesperadamente, con una disertación histórica sobre las migraciones de las X tribus que no retornaron a Jerusalem, en la cual Bestard se revela curioso de historia y de viajes.

En suma, hasta 1816, o incluso hasta 1824, la acogida de los españoles ha estado compartida entre benévolos y enemigos. Desde el exi-

⁴⁹ Valdivieso, Joseph y Viescas, Ramón, *Extracto de las defensas que hicieron los Padres . . . ex jesuitas, de la obra de Lacunza* (en *Venida del Mesías*, edición de Londres 1826, III, 650-658 y 686-687.

lio, jesuitas españoles doctos como el biblista Petisco y el bibliógrafo Pou, son favorables. Pero la colocación en el Index hizo variar del todo la opinión. Desde 1824 ya no hay casi proporción; la obra es mayoritariamente combatida: las *Observaciones* de Bestard, el *Bosquejo del Jansenismo* de 1828, ya mencionado más arriba, son testimonio de ello; pero la cauta defensa de Simón López, Arzobispo de Valencia, en 1829, indica que aun un prelado oficial admite la posibilidad de un rescate ortodoxo.

VII. EN INGLATERRA Y ESCOCIA

La interpretación apocalíptica de la historia presente de la Iglesia era ya mucho antes del siglo XVIII un bien común en medios protestantes: podemos decir que comienza con el mismo Lutero, con su *Cautiverio babilónico de la Iglesia*. Y las Iglesias evangélica y reformada, y luego las numerosas sectas, se pensaban a sí mismas como el puñado de fieles que sería salvo el Día de la Cólera. Sin embargo, el Milenarismo propiamente dicho era tan sólo patrimonio de algunas sectas —como la de los célebres Anabaptistas de Münster en 1533—, y las grandes Iglesias Protestantes lo rechazaban de plano. La esperanza en la Conversión de los judíos cobra fuerza en Inglaterra a partir de Thomas Brighton (1562-1605), autor de *A Revelation of the Revelation*, y luego con Henry Finch, *The Calling of the Jews*, 1621. El Milenarismo literal se desarrolla también en Inglaterra a partir de Joseph Mede, en la misma década del 1620, y adquirirá una expresión colectiva y social durante la primera Guerra Civil inglesa, como es muy sabido. Entre los milenaristas ingleses posteriores, vale la pena recordar a Thomas Burnet (1635-1715), cuya *Sacred Theory* es muy utilizada por Lacunza a propósito de las transformaciones que sufrirá la Naturaleza durante el Milenio: es una mezcla de utopismo y apocaliptismo, que se halla tanto en uno como en otro autor⁵⁰.

Así, el rasgo escatológico se presenta en el pensamiento religioso protestante inglés en medida mucho más extensa —y casi obvia— que

⁵⁰ Sobre el tema judío en el Cristianismo occidental del XVII, Schoeps, Hans Joachim, *Philosemitismus im Barock*, Tübingen 1952; en Inglaterra, Toon, Peter, *Puritans, the Millenium and the future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660*, Cambridge 1970. Sobre el Milenarismo inglés de los siglos XVII y XVIII, Ernst Lee Tuveson, obra citada en nota 6; Hill, Christopher, *Antichrist in Seventeenth-Century England*, Oxford 1971.

en el pensamiento de los países católicos. Pero en esta época hay dos pensadores más precisamente lacunzistas, sobre los cuales debemos detenemos: el anglicano Lewis Way y el ministro presbiteriano de la Iglesia de Escocia Edward Irving (1792-1834).

Irving es un protestante ortodoxo y conservador, opuesto a la Emancipación de los Católicos, *adoradores de la Bestia*, que se agitó en los años 1820, pero que vio muy pronto en Lacunza aspectos doctrinales perfectamente aceptables para un protestante, incluso, dice, más aceptable que el pensamiento de muchos protestantes liberales, como lo expresa en el *Discourse* preliminar a su traducción: admira su candor, su falta de espíritu de controversia confesional. Declara haber profesado anteriormente parecidas ideas en forma homilética. Lewis Way conoció el lacunzismo en el resumen de Agier, por insinuación de Irving, hasta que éste tradujo la edición española hecha por Wood en Londres en 1816. Ambos se sintieron conmovidos y dispuestos a defender a Lacunza de la *Inquisición Británica*; ambos sienten desdén por la *Inquisición moderna* —como califican hermosamente a la *opinión pública*—, e Irving viene en afirmar que “en el medio de la Iglesia Romana Dios también tenía un pueblo” (*Discourse*, XXII, XXIV). Quisiera, añade todavía con fervor, poder encontrarse alguna vez en la carne con este jesuita de cabellos grises, como con un santo, y recibir sus bendiciones (según una frase de Irving que nos trasmite su biógrafa Mrs. Oliphant). Llega en fin a la convicción de que la interpretación de Lacunza era la ortodoxa, *el sistema antiguo*, en tanto que el sistema común era heterodoxo (XXI).

Pero también Irving suscita dudas y objeciones. Lacunza —dice— no integra la Historia Eclesiástica posterior a Cristo dentro de la escatología prefigurada en las profecías, sino sólo el breve período final, ignorando los eslabones intermedios, lo que precisamente consideraban los Joaquinistas y Jansenistas tardíos. Reduce las cifras escriturarias de 3 y medio, 1260, 1290, 1335, a días, olvidando el principio hermenéutico de que en el género literario profético los *días* pueden ser emblemas de períodos más largos: el error lacunziano sería aquí un literalismo demasiado estrecho, despreciando todo simbolismo; Lacunza queda aquí —dice Irving— por debajo de sí mismo (XXXIII). Las profecías se están cumpliendo incoativamente, si bien el cumplimiento pleno sea futuro (XXXVI): el Anticristo personal (en que Irving cree contra Lacunza) realizará brevemente lo que ha sido por largo tiempo fomentado por la Babilonia mística (Roma Papal). La Bestia IV es el Papado tan sólo de una manera incipiente, únicamente

ahora está aquélla empezando a ser conocida en la forma de la Revolución: Lacunza, que relega todo al futuro —expresa Irving (XL)—, conociendo la “Ilustración”, percibe que la Infidelidad está jugando un papel activo en el escenario, y que después de una breve remisión y ocultamiento, volverá una segunda vez, “y completará la obra de aniquilación de la religión papal, y después será arrojada a la destrucción por la aparición del Señor”. Así, para Irving, aquella potencia malvada se ha formado históricamente por la Monarquía Papal, que engendra en su seno la Revolución, que la devorará a su vez, para ser en fin vencida por Jesucristo.

Además del Discurso Preliminar, el traductor de Lacunza ha expresado más personalmente sus concepciones profético-políticas en *Babylon and Infidelity foredoomed* de 1826: un escrito fuertemente marcado por las ideas británicas protestantes y conservadoras, aplicando las profecías a la historia presente. La Monarquía Papal perseguidora del verdadero Cristianismo dura desde Justiniano a 1793, unos 1.260 años; se puede creer que se está en el tiempo de la VII Iglesia, *Philadelphia*, y que la verdadera adoración será restaurada en Jerusalem en 1847. En el tomo II, más interesante porque se refiere a una experiencia vivida, describe los grandes sucesos desde 1792: caída de los Borbones en Francia, ascenso de Bonaparte, sumisión del Papa; Bonaparte hace expediciones hacia Egipto, adula a todas las religiones; se le presenta como una encarnación del Anticristo; el firmamento de las potencias seculares y de las leyes ha sido quebrantado; el Imperio Romano suprimido (por la abdicación de Francisco II en 1806); se ha llegado a una trágica y aparente Restauración, en que se dice en vano *paz y seguridad*, el Papado apenas puede sustentarse (II, Parte V, especialmente 251 ss.). En Inglaterra, continúa, crece la idolatría de la Ciencia Natural (II, 266 ss.); la Iglesia de Inglaterra está dominada por *fariseos y saduceos*, es decir, por protestantes rutinarios y por protestantes *ilustrados*, que no creen ni en el Espíritu ni en la Resurrección (274). El liberalismo religioso es mero indiferentismo, su voz de orden es *tolerancia* (434). La Infidelidad se manifiesta asimismo en el culto a Mammon, en “los idólatras de la economía política, de la prosperidad natural” (413): la crítica conservadora del Cientismo y del Capitalismo, que se halla en los románticos alemanes, y en el tradicionalista francés Luis de Bonald, se halla también en el milenarista lacunziano escocés. A pesar de su hostilidad al Papado, Irving lo prefiere en fin al “espíritu del siglo”: “Con los liberales en Política, y con sus designios, tenéis que ver menos que con los enga-

ñados adherentes y sostenedores de la Superstición. La Bestia que sale del Abismo insondable es peor que la Mujer sentada sobre las siete colinas". La conversión de los judíos tiene en Irving un papel mucho más limitado que en Lacunza, y en parte resulta sustituido por el rol de los británicos, "emblema de la nación israelita" (369).

La comunidad irvingiana y la Iglesia Católica Apostólica han conservado el recuerdo de Lacunza, bien que muy subordinado al de su fundador y, además, del profetismo milenarista han cultivado el carisma de las lenguas y los éxtasis en las asambleas (Knox, 550-558).

Nada menos que el gran poeta Coleridge se interesó por la traducción lacunziana de Irving y la anotó con frases más bien dubitativas.

El anglicano Lewis Way (1772-1840), gran amigo de Irving, lector de Agier primero y luego del Lacunza traducido, milenarista literal, expectante de la conversión de los judíos, es también antipapal; pero a la vez igualmente enemigo de "ese moderno sustituto de la caridad cristiana, tan falsamente llamada liberalidad, cuando se aplica el término a las incumbencias del alma inmortal"; el liberalismo representa la forma actual de la apostasía (*Thoughts*, 81). En el prefacio de su *Palingenesis* escribe: "Como el avance secular ha corrompido la simplicidad del carácter espiritual, la soberanía del Cristo ha sido sustituida por la supremacía de la invención humana". Todos los signos apuntan al final del presente sistema secular y eclesiástico y a la llegada de "la gran recapitulación de todo el misterio de Dios" (*Thoughts*, 30) ⁵¹.

VIII. EN ALEMANIA: LAVATER, JUNG-STILLING

El Milenarismo posterior a la Reforma, ya en formas literales, ya en formas espiritualistas, se inicia en el siglo XVII, en medios pietistas,

⁵¹ *Preliminary Discourse a The Coming of the Messiah in Glory and Majesty*, la traducción de Lacunza en Londres, 1827, 2 volúmenes; *Babylon and Infidelity foredoomed of God*, 2 volúmenes, Glasgow 1826, reimpresa 1828. Sobre Irving, Mrs. Oliphant, *The life of Edward Irving, Minister of the National Scotch Church*, 2 tomos, London 1862. Lewis Way (bajo el pseudónimo de Basilicus), *Palingenesis, the World to come*, Paris and London 1827; *Thoughts on the Scriptural Expectations of the Christian Church*, London 1828. Las notas de Coleridge se encuentran manuscritas en un ejemplar de Lacunza traducido por Irving en el British Museum, con la signatura C.43 b.20 y en la C.126 i.7. R. A. Knox *Enthusiasm, a chapter in the history of Religion*, Oxford 1950.

o bien en medios teosóficos, continuadores de Paracelso, de Böhme o de los Rosacruces. Ambas corrientes prosiguen su camino en el siglo XVIII. El más célebre de los *Padres Suabos* pietistas, Johann Albrecht Bengel, muerto en 1754, aportará al Milenarismo una cronología histórico-apocalíptica de abrumadora minuciosidad y literalismo, a partir de una intuición primera, a saber, que 666, el número que el Apocalipsis da a la Bestia, no es una transcripción de su nombre según la Gemetría, sino que señala la duración de su reinado, en años. De allí toda una tabulación cronológica de la Historia de la Iglesia y de los reinos a partir de Cristo. Para nuestro tema no aporta, sin embargo, demasiada novedad, pues sus consideraciones sobre el *espíritu del siglo*, a través de su *Erklärte Offenbarung*, su *Ordo Temporum*, etc. no rebasan las perspectivas generales del Protestantismo sobre el presente de la Iglesia⁵².

Por otro lado, es muy fuerte en el siglo XVIII el Iluminismo místico y teosófico, generalmente acompañado de la idea del Milenio espiritual, del reinado espiritual de Cristo o del Espíritu Santo. El Joaquinismo se transfigura racionalmente en Lessing, llega al Romanticismo con Novalis, al Idealismo con Schelling. La herencia de Böhme y la de los Rosacruces del siglo anterior se propaga entre todas las teosofías y las francmasonerías *mágicas*. Pero la visión general de la Historia predominante entre estos Gnósticos e Iniciados suele estar impregnada de una esperanza de ascenso espiritual y natural, sin marcarse la vertiente pesimista sobre la historia del presente, que es el hilo que investigamos⁵³.

Se acerca a la problemática de que tratamos el gran fisiognomista de Zürich, Johann Kaspar Lavater (1741-1801): fundamentalmente un genio religioso, que atraviesa en un movido itinerario espiritual la dis-

⁵² Sobre Bengel, *Johann Albrecht Bengels Leben und Wirken*, von J. Ch. F. Burk, Stuttgart 1831; Mälzer, Gottfried, *Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk*, Stuttgart 1970; Heinze, Rainer, *Bengel und Oetinger als Vorläufer des deutschen Idealismus*, Münster 1971.

⁵³ Sobre estas corrientes, Benz, Ernst, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, París 1968; Grassl, Hans, *Aufbruch zur Romantik*, München 1968; Faivre, Antoine, *Kirchberger et l'illuminisme du XVIII siècle*, La Haya 1966, y *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, París 1969; A. Viatte, obra citada en la nota 24; Guinet, Louis, *Zacharias Werner et l'Esotérisme maçonnique*, Paris-La Haya 1962; Le Forestier, Robert, *Les Illuminés de Bavière et la Francmaçonnerie allemande*, París 1914. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, libro VI, capítulo IV (sobre Martínez Pasqually).

tancia de la Ilustración al Cristianismo bíblico (pero poco confesional y siempre muy teñido de individualismo religioso). Sus libros y sus cartas manifiestan sobreabundantemente sus preocupaciones por la relación entre el genio y la fisonomía, por la manifestación visible del Espíritu Santo y de lo suprasensible en general, por el reconocimiento de los signos divinos, demoníacos o angélicos, por la eficacia taumática de la oración, etc. Su biblicismo (herencia pietista) lo lleva a sostener el método literal en toda su amplitud, palabra por palabra, como aplicables y válidas hoy día. De allí en fin su creencia en la conversión de los judíos, en la venida de Elías y por último del regreso de Cristo y la Primera Resurrección. Es un error, pensaba, no creer en esa doctrina porque se mezcla con fanatismos o se demuestra en forma ridícula: en los tres primeros siglos se le aceptó sin dudas por Justino, Ireneo, Tertuliano, Lactancio, Sulpicio Severo; las promesas contenidas en Isaías y Daniel todavía no se cumplen en el estado actual de la Iglesia ni de los israelitas (*Aussichten in die Ewigkeit*, 159 ss.).

Pero, además, su posición religiosa le llevó a diagnosticar la época. En *Genius Säkuli* escribe que ese genio es una *Philosopharchia*: los filósofos se arrogan el monopolio de la Razón y del Gusto, de la Creencia y de la Conciencia; el Genio del Siglo “es el Papa de los Papas y de todos los hombres que pertenecen a la Iglesia y de los que no pertenecen, de los pensadores, de los escritores”. Es un verdadero demonio, cuyos rasgos son “desoír y denegar; huir de la luz y arrojar rayos; predicar la tolerancia y perseguir; confundir y afectar un método; mentir y castigar la mentira; no demostrar nada y exigir con implacable estrictez una demostración; acusar descaradamente y exhibir a los inocentes como descarados acusadores” (279-282 de los *Ausgewählte Schriften*, tomo I): pocas veces se ha caracterizado mejor el terrorismo intelectual de la Ilustración.

El Deísmo, para Lavater, es una pretensión de privar a los cristianos de Cristo; los teólogos liberales, dice en 1774, crucifican de nuevo a Cristo, declaran a Dios un *mentiroso* (Forssmann, 105-106).

Se comprende que, cuando venga el Terror revolucionario, Lavater reconozca la misma potencia que denunciaba desde hacía décadas, pero ahora fortalecida: “El misterio de la iniquidad —escribía a Carlos de Hesse en diciembre de 1792— comienza desde ahora a actuar visiblemente. Tengo motivos particulares de suponer que muy pronto se producirán monstruosidades espantables, y que una inmensa potencia de las tinieblas va a reinar con brazo de hierro” (Viatte, II, 84). Un

ateísmo universal desencadenará una directa intervención divina, y esto le permite sobrepasar el temor. Seguramente compartía las palabras que le dirigía en una carta su amigo Kirchberger en 1798: "Sabemos que está a nuestra puerta . . . , espero que viviréis el gran día en que la luz brillará como un relámpago que irradia del Oriente al Occidente" (Viatte, I, 236). En todo caso, la oposición de Lavater a la Revolución se aparta de las vías políticas, y soporta pacientemente su deportación en la época del Directorio⁵⁴.

Más inmediato a nuestro tema está sin duda un muy original pietista e iluminado Johann Heinrich Jung-Stilling, nacido en 1739, profesor en Marburg, luego emigrado a Rusia y fallecido allí en 1816. Aunque adepto de la filosofía natural de Paracelso y de Böhme, se mantiene firmemente en un Cristianismo luterano positivo, opuesto a toda revisión de la Biblia según *el siglo*, simpatizando con el misticismo de los Hermanos Moravos de Zinzendorf, aspirando sobre todo a una teosofía que brotara de la misma fe bíblica. Su milenarismo, apoyado en la red cronológica establecida por Bengel, alcanza una gran difusión en el mundo germánico y ruso, donde Lacunza e incluso Lambert son casi desconocidos. Jung-Stilling es un escritor más *popular* que éstos, y no teme dar una expresión romanésca a la escatología. Su novela *Heimweh* de 1794 pinta una marcha de los cristianos de todas las confesiones que, habiendo pasado por la tribulación de la Ilustración racionalista y de la Ilustración teológica, retornan a las fuentes, al Asia, más allá de Samarkanda, hacia la ciudad santa de Solyma. Fue una novela edificante, algo similar al *Pilgrim's Progress* de Bunyan; provocó movimientos entusiastas en Alemania, Escandinavia, y sobre todo en Rusia, con efectivos desplazamientos de comunidades, si no al Asia Central, por lo menos al Sur de Rusia, justo desde el último año de Jung-Stilling.

Pues bien, en 1793 había publicado ese escritor *Über den Revolutionsgeist unserer Zeit zur Belehrung der bürgerlichen Stände*. Es un escrito perfectamente representativo del espíritu burgués-patriarcal alemán, respetuoso de los derechos históricos y de la autoridad tradicional, enemigo del lujo, que se alza contra la rebelión, contra los dere-

⁵⁴ Sobre Lavater: Guinadeau, Olivier, *Jean Gaspar Lavater*, París 1924; Forssmann, Julius, *J. K. Lavater und die religiöse Strömungen des 18. Jahrhunderts*, Riga 1935; A. Viatte, obra citada en nota 24; A. Faivre, *Kirchberger*, citado en nota 53; H. Grassl, obra citada en nota 53. Del Lavater específicamente milenarista he visto *Aussichten in die Ewigkeit* y otros textos, especialmente *Genius Säkuli* (en *Ausgewählte Schriften*, Zürich 1844, tomos I y V).

chos generales igualitarios que, después de todo, dice con lucidez, conducen al peor despotismo, al *Volksdespotismus*. La Revolución es un *titanismo*. Libertad e Igualdad son términos excluyentes (586 ss.).

En este pensador popular, tan característicamente pietista por su búsqueda de las huellas de Dios en cada acto de la vida, la Revolución suscitó un inmenso sentimiento escatológico: ve en ella un encadenamiento patente de Lujos-Incredulidad-Neología (teología *ilustrada*) Apostasía triunfante.

La obra mayor de Jung-Stilling, aquella en que expresó este sentimiento en forma más extensa y la que tuvo más amplia acogida en toda Europa, fue *Die Siegesgeschichte der Christlichen Religion*, de 1799.

Die Siegesgeschichte se escribe, dice en su Introducción el autor, para establecer un cuadro conexo general del Apocalipsis, que es una predicción señalada de "toda la historia de la lucha entre el Redentor y el Corruptor del Género Humano, desde San Juan hasta el último fin de la Historia, incluyendo por cierto el acontecer contemporáneo. Se apoya, como hemos dicho, en la cronología apocalíptica de Bengel y y en su literalismo, con algunas reservas de buen sentido, manteniendo sobre todo la fundamental interpretación que aquél había dado de la cifra 666. Casi no cuenta en él la conversión de los judíos.

Los tiempos en que vivimos, escribía en ese mismo año de 1799 a Kirchberger, son los que preceden a la fundación del reino de paz sobre la Tierra, y en consecuencia las pruebas y las catástrofes se sucederán hasta que se cumpla la gran división entre los adoradores de Cristo y los hijos de perdición (Viatte, II, 17).

Jung-Stilling es decididamente antipapal: la Mujer del Sol de Apocalipsis XII son los perseguidos por Roma o sus adversarios, desde los santos Cirilo y Metodio hasta los Hermanos Moravos del Conde Zinzendorf (10-11); las dos Bestias de Apocalipsis XIII son respectivamente el poder del Papado y alguna imagen suya, el "espíritu de una Orden" (Ordensgeist), pensando probablemente en los jesuitas. Pero no es tanto el Papado en sí lo que él ataca según el modo común de los Protestantes, sino "la Curia Romana bajo los Papas", y no propiamente la Iglesia Romana Católica, en que hay verdaderos cristianos (257, 477), incluso eventualmente entre los mismos Papas: lo *bestial* es la pretensión de ser una potencia universal, en lo espiritual y en lo temporal, y esto en nombre de Dios. La Segunda Bestia, el "Ordensgeist", anima y vivifica la imagen del Papado.

El dominio *bestial* comprende y abarca a la vez, para Jung-Stilling, la Superstición y la Incredulidad de su tiempo: el Papado que tiene poder en nombre de la Superstición, y la Incredulidad volteriana, son aspectos de la Bestia, que por el momento se contraponen, pero de algún modo se complementan: en esto el escritor alemán se acerca a la interpretación jansenista de su mismo tiempo, la cual identificaba como eslabón entre ambos al Jesuitismo. Y al tocar este problema, Jung-Stilling aproxima originalmente la historia política de su tiempo con predicciones apocalípticas. En 1798 las tropas francesas expulsaban de Roma a Pío VI, que iba a morir en Francia. Se podía, pues, creer que la Francia revolucionaria dominaría sobre el Papado, como había ocurrido durante el siglo XIV y el Cisma de Avignon. Sin mencionar tal suceso, escribía el autor de "Die Siegesgeschichte" que la Prostituta erguida sobre la Bestia era la Corte Romana, que por el momento se hundiría, para subir de nuevo, gracias a la ayuda de un poder militar. Por un tiempo el asiento de la Bestia romana estaría vacío, en el estado de "no ser", siguiendo el lenguaje apocalíptico. Pero al hundirse en el Abismo recibiría de él su principio inspirador, depondría la Superstición en cuyo nombre reinaba, para adoptar la Incredulidad. En tal sentido se dice que la Mujer adultera con los príncipes de la Tierra. Así, ella sube de nuevo sobre la Bestia, a reinar por un poco de tiempo, como la octava cabeza de la Bestia. Pero ella no es, con todo, la Bestia del Abismo, que vendrá después, cuyo nombre es un secreto que pertenece a nuestro tiempo. O sea, nuestro autor entrevé una alianza entre el Papado y la Francia revolucionaria, con proyecciones de monarquía universal. Para una mirada empírica, hacia 1798 ó 1799, ello debe de haber parecido inverosímil; pero quizás se recordó la predicción poco después, cuando Pío VII y Bonaparte firmaron el Concordato de 1801 o el primero coronó al segundo como Emperador (273, 278 ss., 322, 327 ss., 332 ss., 338).

Las aguas transformadas en sangre de Apocalipsis XVI son, alegóricamente, las fuentes del pensamiento de una nación transformada toda ella en *Ilustración* anticristiana (307-320). El Anticristo es la persona singular en quien la Bestia del Abismo se potenciará al máximo (328): en el Apéndice, de cortos años después, aparecerá como un guerrero victorioso, que reinará, sin embargo, poco tiempo (480, 487, 504). En cuanto al Milenio, concuerda aquí fuertemente con Lacunza, incluso en las fuentes alegadas, aunque con menor énfasis en el retorno de Israel. El Milenio es una Teocracia, un reino sacerdotal de Cristo, con todos los rasgos naturalistas idílicos conocidos (366 ss.). Cree,

también como Lacunza, que el Reino eterno de Dios, después del Juicio Universal, puede ser la residencia de los justos (383-384).

Durante la época de las tribulaciones, la actitud de los cristianos ha de ser la de un quietismo, un “ocultamiento del hombre en la mano del Padre Celestial” (Geiger, 442, 482).

Todavía antes de su muerte en 1816, cuando Jung-Stilling residía en Rusia, honrado como un profeta, consejero de Mme. Krüdener e influyendo así indirectamente sobre el Zar Alejandro, escribe su *Taschenbuch für Freunde des Christenthums auf das Jahr nach Christi Geburt 1815* (Benz, *Die abendländische Sendung*, 576-590); en él aparece un grabado en cobre representando a *Alejandro el Bendecido*. Es un texto dedicado a la veneración popular del Zar que, con ayuda de las otras potencias cristianas, había aniquilado el predominio bestial de Napoleón y del monstruo moral de la Ilustración. Tras de esa guerra justa —justa no obstante las injusticias y desórdenes de toda guerra, concedía— la Santa Alianza afirmaba el Cristianismo Trinitario y Cristológico entre los tres soberanos de cada una de las tres grandes confesiones cristianas. También el que la protesta ante Inglaterra hubiese salvado a las monarquías católicas de España y Francia le parecía signo de una unión de las confesiones, no basada en el indiferentismo y la tolerancia, sino en un principio religioso superior, en el anuncio de una nueva edad. La falsa Ilustración ensayó realizar el sueño de una nueva Constitución; lo ensayó “con la Democracia, con la Aristocracia, con el férreo Despotismo. Con las armas de la Religión Cristiana los tres soberanos vinieron y derribaron el enorme edificio” (585), como la piedra que derribó de estatua en el sueño descifrado por Daniel. El triunfo guerrero y luego la Santa Alianza son, pues, interpretados por Jung-Stilling como momentos escatológicos precursores de un acontecimiento todavía mayor y más glorioso⁵⁵.

Si Jung-Stilling puede figurar entre quienes, antes del Milenio esperado, miran sombríamente el espíritu del siglo presente, no ocurre siempre lo mismo con los numerosos y vastamente ramificados movimientos “iluministas” o “entusiastas”, para usar el término tan bien acu-

⁵⁵ Jung-Stilling, *Über den Revolutionsgeist unserer Zeit* (en *Sämmtliche Werke* II, 1842); *Die Siegesgeschichte der christlichen Religion* (en *ibid.*, III, 1835). La carta de Kirchberger citada en el texto, en A. Viatte, obra citada en nota 24, II, 17. Benz, Ernst, *Jung-Stilling in Marburg*, 1949; *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche*, Wiesbaden 1950, 576-590; Geiger, Max, *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stilling und der Erweckungstheologie*, Zürich 1963.

ñado en su sentido religioso por R. A. Knox: los movimientos que en Alemania se denominan de "Erweckten". Todos ellos esperan el Milenio según los signos de las Escrituras; pero a ellos asocian numerosos otros signos del tiempo presente, que valoran positivamente; así la comunicación teúrgica con los espíritus, la curación taumatúrgica, el magnetismo animal sobre todo, las *vías extraordinarias* de que hablaban los teósofos de la época. Discípulos del pensamiento de Jacob Böhme, con Saint-Martin, Eckhartshausen, Franz von Baader, etc., todos ellos afirman que advendrá una transfiguración de la Naturaleza, ya que lo sensible y material no es sino símbolo y copia de la naturaleza espiritual, y ésta se hallaba en pleno proceso de mutación. El tono de estos milenaristas teosóficos es predominantemente optimista.

El más ilustre representante de estas corrientes, Franz von Baader (1765-1841), aunque ferviente enemigo de la *demonocracia* revolucionaria, del *régimen sin oración* (Regierung ohne Gebet), y aunque tan entusiasta de la Santa Alianza como su amigo Jung-Stilling, no podría ser englobado en la línea de un pensamiento escatológico positivamente cristiano, no obstante su confesionalidad católica. Es más bien un gnóstico, un filósofo del Amor y de la Comunidad, en búsqueda de una ciencia religiosa que armonizara con la Mística; un expectante en un reino del Espíritu, cuya más próxima realización histórica le parecía ser la Iglesia Griega y Rusa: en sus últimos años desesperaba ya de una renovación en este sentido dentro de su propia Iglesia⁵⁶. La Gnosis y la Escatología histórica del cristianismo positivo difícilmente pueden conciliarse.

IX. TESTIMONIOS DE JOSEPH DE MAISTRE

La Revolución Francesa no solamente despertó un profetismo condenatorio (aunque éste fue el más denso espiritualmente), sino también, a veces, un profetismo político-religioso de valoración positiva. Hay adherentes al clero constitucional que ven en la Revolución el co-

⁵⁶ *Lettres inédites de Franz von Baader*, 4 volúmenes, París-Viena 1942, 1951, 1951, 1967, publicadas por Eugene Susini. Del mismo Susini, *La Philosophie de Franz von Baader*, París 1942, 2 tomos (dentro de un título más amplio, *Franz von Baader et le Romantisme mystique*). Baader estuvo siempre en relación con grupos místicos *entusiastas*, y dichos grupos alemanes sufrieron hasta mediados del siglo XIX influencias de Irving, por tanto, indirectamente acaso de Lacunza (ver *Lettres inédites*, III, 205-207).

mienzo de una Religión Universal, de una Paz Universal, un retorno de los judíos, etc. Viatte cita, por ejemplo (I, 236 y 245 ss.) el *Journal prophétique* de Pierre Pontard, obispo constitucional de Dordogne, quien se apoya en las profecías de Benito José de Labre —el santo vagabundo del siglo XVIII— de que la Tierra entera sería pronto purificada. Saint-Martin, el teósofo francés más célebre, veía providencialmente en la Revolución el advenimiento de una religión interior, liberada del sacerdocio institucionalizado, que él, como todos los iniciados de esta línea, detesta cordialmente por haber perdido la tradición, haber perdido “el poder de conocer los misterios del Reino de Dios” (*Lettre à un ami sur la Revolution Francaise*)⁵⁷. Pero, como hemos dicho, el sentimiento apocalíptico es mucho más intenso y sobre todo más vinculado al pensamiento religioso entre los contrarrevolucionarios. Dutoit Mambrini, un místico guyonista de Vaud, escribe: “Todo marcha a grandes pasos, el comienzo de la abominación de la desolación está ya en el santuario”; las profecías del Apocalipsis se cumplirán literal, además de místicamente (Viatte, I, 128). Cazotte, el traductor de las Mil y Una Noches, aficionado a la teosofía, monárquico hasta la guillotina, se sabe en presencia de la Bestia, pero no del Fin del Mundo, ya que vendrá todavía el Milenio de Cristo; renunciará al final a la teurgia por el Evangelio, dirá que “la Contrarrevolución no podía obrarse sino por la oración”, y encargará a su hijo “luchar contra el espíritu de las tinieblas” (Viatte, I, 196, 199, 237; II, 84). Maynard, un amigo de Lavater, escribirá en 1800, pasado ya el Terror, pero ante nuevos grandes sucesos: “Hoy día no se hace nada tranquilamente: se diría que todo debe hacerse a la vez y en un abrir y cerrar de ojos; todo tiene la rapidez de la inquietud; se podría creer que nadie está seguro del mañana. Si es Dios el que esparce en los espíritus estas extrañas disposiciones, ¡cuáles serán, pues sus vistas sobre el pobre género humano!” (Viatte, II, 16).

Pero el testimonio indudablemente más relevante es el de Joseph de Maistre. No podemos tratar aquí de su concepción tradicionalista, ni de su teología providencialista de la Historia, sino de apuntar a algunas expresiones que atestiguan su sentido escatológico.

De Maistre no es un pensador apocalíptico en el sentido positivo bíblico que es nuestro tema: más aún, su correspondencia deja ver va-

⁵⁷ Sobre la actitud de Saint-Martin ante la Revolución: A. Viatte, obra citada en nota 24, I, 273; y Emile Dermenghem, obra citada más abajo en nota 58, pág. 82 ss. Klopstock vio en la Revolución *una fecha de salvación*, el comienzo de una *Tierra Nueva* (E. Benz, obra citada en nota 53, pág. 78).

rias veces su impaciencia ante los escritos o ante las diversas manifestaciones de apocalisticismo, que tantas veces conoció en Rusia como Embajador de Cerdeña durante todo el período napoleónico. Los cálculos sobre el tiempo en que advendrá el Milenio le parecen ridículos; por lo demás ha estudiado algo el problema del Milenarismo y cita las condenaciones (implícitas o derivativas, no formales) de la doctrina, a partir del Concilio de Lyon de 1274 (en Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*, 291).

Con todo, hay un sentimiento que tenemos que llamar apocalíptico —en un sentido histórico espiritual, ya que no exactamente bíblico— ante el acontecer de su tiempo; ante la Revolución, ante Napoleón, ante la Restauración. Dentro de su misma concepción providencialista de la Historia, se asombra ante lo imprevisible de la Revolución: debe de ser uno de los primeros que supieron que ella no era un “suceso”, sino “una época” (carta a Mme. de Costa, 1794). Sabe que los acontecimientos arrastran en esa época a los hombres adonde ellos no quieren. Se está en la hora, piensa, en que el Cristianismo dejará el paso a una nueva religión, o bien será rejuvenecido de alguna manera extraordinaria (*Considérations sur la France*, 1796, capítulo V).

Desde las grandes victorias imperiales y particularmente frente a la actitud de Pío VII ante Napoleón, renace la vista apocalíptica. Escribiendo al Caballero Rossi el 14 de diciembre de 1804 sobre el viaje del Papa a la coronación imperial, le dice: “Todo es milagroso en la Revolución Francesa; pero en cuanto a este golpe, es el *nec plus ultra*. Los desafueros de Alejandro VI son menos revulsivos que esta horrorosa apostasía de su débil sucesor” (*Oeuvres complètes*, IX, 290). Escribiendo el 21 de marzo de 1805 al obispo de Nancy, emigrado en Viena: “Estoy enteramente fuera de ruta, nada me ha hecho una impresión tan profunda y tan dolorosa como la gestión del Papa... Mientras más examino lo que pasa, más me persuado que asistimos a una de las grandes épocas del género humano. Lo que hemos visto, y nos parece tan grande, no es, sin embargo, sino un preparativo necesario. ¿No hay que fundir el metal antes de vaciar la estatua? Las grandes operaciones son de una longitud enorme. Se pueden ver sesenta generaciones de rosas: ¿cuál es el hombre que puede asistir al desarrollo completo de una encina? El árbol se prepara lentamente: “*crescit occulto velut arbor aevo*”. No obstante, estoy presto para todo y no me creo seguro de nada. Se me ha enseñado la duda tan bien desde los quince años, que no estoy por lanzarme de cabeza en una esperanza, aun en la mejor fundada: hasta el presente, ha prevalecido la Bestia. Toda la tierra le

sigue y le adora. Tiene una decena de cabezas y otras tantas diademas, contándolo todo. No sé cuándo será arrojada al abismo" (*ibíd.*, 358). Sin embargo, la carta termina en unas frases que aminoran la gravedad de aquel texto.

Frente a los hechos de su tiempo, la posición de De Maistre varía entre la idea de una *astucia de la Providencia* que a través del torrente de sangre va operando el bien, sin que los actores se den cuenta exacta del sentido de sus hechos (así, en *Considérations sur la France* y en muchas cartas), y por el otro lado, la teoría del complot popularizada por Barruel y por Starck, a quienes lee y comenta. Sabe, por su afiliación juvenil a la Francmasonería lyonesa, que no todos los masones son revolucionarios, y que hay muchos contrarrevolucionarios, y en ese sentido piensa que Barruel simplifica. Rechaza inclusive la terribilidad de los Iluminados de Baviera: si esas gentes son tan terribles, escribe, con su *aqua tophana*, ¿cómo Barruel y el doctor Zimmermann han podido escribir impunemente contra ellos? (Dermenghem, 85-87). Pero desde 1801 en adelante va aceptando la culpabilidad parcial de algunos grupos como conspiradores revolucionarios conscientes, mas nunca de todos. En agosto de 1806 escribe a Rossi que en Viena, más que en ninguna otra parte, "existe una fuerza oculta que conduce a los Príncipes por hilos secretos y los precipita, uno tras otro" (*ibíd.*, X, 189).

Le preocupa la verdadera fisonomía de los Iluminados, y a medida que se va convirtiendo en un católico puramente romano, se siente en oposición a ellos. En diciembre de 1809, escribiendo a su soberano de Cerdeña sobre Gustavo IV de Suecia, un característico "iluminado", lo describe interesado profundamente en leer *Die Siegesgeschichte der Christlichen Religion*, de Jung-Stilling, y a través de éste, en los cálculos de Bengel sobre el Milenio —de todo lo cual se burla ligeramente— (*ibíd.*, XI, 376-377). En 1811 compuso en Rusia un pequeño tratado sobre los Iluminados (*ibíd.*, VIII, 325-359). Hace presente la equivocidad del término, pero distingue dentro de ellos un grupo realmente peligroso, que define por la fusión del filosofismo con el Protestantismo (una visión que pasará al futuro Tradicionalismo europeo del XIX y del XX inicial). Este grupo, para De Maistre, usa de todas las contraposiciones, coyunturas y sectas políticas y religiosas, es un "espíritu secreto", que manejó durante el siglo XVIII a casi todos los Gobiernos europeos. Los sacerdotes son, para estos Iluminados, "oficiales por lo menos inútiles que han olvidado la consigna" (329). En los países católicos, ellos quebrantan el principio de autoridad, pero entre las

sectas separadas pueden, al contrario, acostumbrar a las ideas espirituales y preservar del materialismo práctico" (330).

Pues bien, cuando conoce el documento fundacional de la Santa Alianza, no vacila en ver en él la huella de estos Iluminados, que efectivamente influían en el Zar Alejandro a través de Mme. Krüdener. La Santa Alianza, piensa De Maistre, mira a todas las confesiones cristianas como igualmente buenas, y con ello abre la quimera de un Cristianismo Universal: en ese sentido es una fase de una *revolución religiosa*, "para siempre memorable", de la que la revolución política era sólo un preliminar (cartas al Conde de Valaise, octubre 1815, en *ibid.*, XIII, 162 ss., y de 22 diciembre 1816, *ibid.*, XIV, 4). De esta suerte, el pensamiento maistriano oscila entre la noción de un *complot* de Iluminados revolucionarios, y la noción de una *revolución religiosa, inevitable* (como lo describe en la carta citada de octubre 1815) y, por lo tanto, superior a toda conspiración voluntaria. Esta revolución religiosa mal definida, esta expectación mística que despertaba la Santa Alianza ecuménica, era más bien objeto de cautela que de entusiasmo para De Maistre.

Una expresión madurada de los sentimientos maistrianos frente a estas perspectivas es el *XI Entretien* de las *Soirées de Saint-Petersbourg*, libro que era, como decía su autor en carta a Deplace, de 11 diciembre 1820, poco antes de morir, "un curso completo de Iluminismo moderno" (*ibid.*, XIV, 250). Es un diálogo en que los dos personajes fundamentales, el Conde y el Senador, en unas veladas que se suponen situadas en 1809 en la capital rusa, conversan sobre cantidad de temas caros al Iluminismo, como la relación del alma y el cuerpo, de la enfermedad y el espíritu, el origen de las lenguas, la guerra y los sacrificios humanos, los males temporales y el aplazamiento de su castigo por la justicia divina, las religiones paganas y los dogmas cristianos —temas todos sobre los que De Maistre tenía que haber reflexionado a su paso por la Masonería martinista, y luego por sus amplios contactos y lecturas—. El "Conde" es allí el exponente de la posición católico-romana, el "Senador" del Iluminismo religioso y místico.

Ahora bien, este Senador será el más fiel expositor de un horizonte que es el de los círculos interesados en la problemática escatológica que estudiamos.

El Senador defiende la especulación sobre la letra de las Escrituras, mostrando que la recta intelección de éstas la hace necesaria en muchos casos, en que la letra debe ceder el paso a la interpretación espiritual. "Más que nunca, señores —dice el personaje— debemos ocuparnos de

estas altas especulaciones, pues tenemos que estar prestos para un acontecimiento inmenso en el orden divino, hacia el cual marchamos con una velocidad acelerada que debe sorprender a todos los observadores. Ya no hay religión sobre la tierra: el género humano no puede permanecer en este estado. Oráculos temibles anuncian que han llegado los tiempos. Varios teólogos, incluso católicos, han creído que se anunciaban en la revelación de San Juan hechos de primer orden y no lejanos; y aunque los teólogos protestantes en general no hayan recitado sino tristes sueños sobre este mismo libro, donde no han sabido ver sino lo que deseaban, sin embargo después de haber pagado este desdichado tributo al fanatismo de secta, veo que ciertos escritores de ese partido adoptan ya el principio: Que varias profecías contenidas en el Apocalipsis se relacionan con nuestros tiempos modernos. Incluso uno de estos escritores ha llegado a decir que el acontecimiento ya ha comenzado, y que la nación francesa debía ser el gran instrumento de la más grande de las revoluciones. No hay tal vez un solo hombre verdaderamente religioso en Europa (hablo de la clase instruida) que no espere en este momento algo extraordinario: ahora bien, decidme, señores, ¿creéis que este acuerdo de todos los hombres pueda ser menospreciado?”. Recuerda a continuación la IV Egloga de Virgilio sobre el nacimiento de un redentor. “El espíritu profético es natural al hombre —dice más adelante— y no cesará de agitarse en el mundo. El hombre, en todas las épocas y en todos los lugares, ensayando penetrar en el porvenir, declara que no está hecho para el tiempo, pues el tiempo es algo forzado que no demanda sino terminar”. “Se demostrará (sigue diciendo el Senador, y aquí De Maistre expresa ideas que había expuesto anteriormente sobre la Tradición Primitiva) . . . que el Paganismo entero no es sino un sistema de verdades corrompidas y desplazadas; que basta ‘limpiarlas’, por decirlo así, y devolverlas a su lugar, para verlas brillar con todos sus rayos. En una palabra, todas las ideas cambiarán; y, puesto que de todos lados una multitud de elegidos claman de concierto: ‘¡Venid, Señor, Venid!’; ¿por qué condenaríais a los hombres que se lanzan hacia ese porvenir majestuoso y se glorifican de adivinarlo?”. Es plausible esperar “una tercera explosión de la Omnipotente Bondad en favor del género humano”, “no sé qué gran unidad hacia la cual marchamos a grandes pasos”. Las promesas a la Iglesia no pueden impedir esa nueva manifestación de Dios, como las promesas a Israel no impidieron una manifestación divina diferente del reino temporal que los judíos aguardaban.

A este elocuente discurso el Conde "romano" opone, sobriamente, el principio de autoridad sacerdotal, la custodia de la ley moral y la eficacia de la oración⁵⁸.

Los testimonios de De Maistre son el mejor resumen de una atmósfera europea que va creciendo a lo largo del siglo XVIII en sectas o círculos esotéricos, pero que desde la Revolución y el Napoleonismo se elevan y agudizan. Esta atmósfera, mezcla de angustia o de euforia ante la catástrofe revolucionaria, y de expectación milenarista o utopista, es la atmósfera en que pudo interesar la obra de Lacunza.

* * *

A lo largo de este artículo hemos podido constatar cuán diversos fueron los círculos interesados por el libro de Lacunza, o bien, los que sin conocerlo, se acercaban por su sentido interno a su doctrina. Sobre los propiamente conocedores o interesados en Lacunza, tenemos dos testimonios españoles perfectamente contrapuestos. Mientras que el carmelita andaluz fray Miguel de San José decía que la obra andaba en manos de gentes devotas y amantes de la Inquisición, un refugiado español en Inglaterra le confiaba a Irving —según éste nos dice en el Discurso Preliminar de su traducción— que una sociedad secreta leía, después de la disolución de las Cortes de Cádiz, libros prohibidos por la Inquisición, entre los cuales el de "Ben-Ezra".

Esta diversidad de interesados es el problema histórico que nos ha preocupado. Desde luego, la época de la Revolución y de Napoleón estaba cargada de atmósfera apocalíptica, e incluso tras de la derrota del Emperador se mantuvo esa atmósfera, ya sea por la curiosidad de descifrar la inmensidad de lo ocurrido, ya, en un plano más político, por la preocupación ante la persistencia de las fuerzas revolucionarias, en sus nuevas formas liberales, nacionalistas, más tarde socialistas.

Mas, entrando en el específico problema del libro de Lacunza, hay que tener presente que hay en él dos polos, dos centros capitales de toda la construcción doctrinal. Uno de ellos es el Milenarismo, y éste tenía que atraer a cuantos esperaban un orden radicalmente nuevo, "una

⁵⁸ Las obras aquí citadas y las cartas de Joseph De Maistre, en la edición de Lyon en 14 tomos, 1880 ss. Sobre De Maistre, de entre la copiosa bibliografía, me han sido útiles para este trabajo, Goyau, Georges, *La pensée religieuse de Joseph De Maistre*, París 1921; y Dermenghem, Emile, *Joseph De Maistre mystique*, París 1964 (II edición).

Tierra Nueva". Desde el siglo XIII, desde Joaquín de Fiore en adelante, no habían cesado de crecer en Europa esas fuerzas, subterráneamente en sectas o explosivamente en movimientos populares de breve duración. Unos esperaban un "Reino del Espíritu", otros un Reino de Jesucristo retornado a la Tierra. En el siglo XVIII, los iniciados y teósofos de un lado, los revolucionarios del otro, podían sentirse herederos secularistas de aquellas mismas tendencias cristianas.

El otro polo del libro de Lacunza —el que constituye el objeto de este trabajo— era la condenación del mundo presente, y más concretamente del siglo XVIII, de su Ilustración, su Deísmo, su Humanitarismo, e incluso (tal fue la gran audacia de Lacunza) del Sacerdocio y del Papado entregados al "Espíritu del Siglo". Tal vertiente del pensamiento lacunziano le hacía converger por una parte con los contrarrevolucionarios políticos; por otra, con grupos católicos tradicionalistas (o que originariamente habían sido tradicionalistas), tales como los Jansenistas o la *Petite Eglise*, tendencias reprimidas por las jerarquías eclesiásticas oficiales. Y con ellos convergen, paradójicamente, ex jesuitas, como el mismo Lacunza, fulminados por la disolución de la Orden por Clemente XIV. En todos estos últimos grupos solía dominar un talante quietista, una última esperanza en alguna intervención sobrenatural.

Por último, el Lacunzismo es afín a similares actitudes dentro del mundo protestante, como el Irvingianismo escocés e inglés, o los "entusiastas" (*Erweckten*) alemanes representados por un Jung-Stilling, que simbolizan igualmente el supranaturalismo apocalíptico y la resistencia a la Revolución secularista de los siglos XVIII y XIX.