

## MIS RECUERDOS DEL P. ORLANDIS, S. J.

Por FRANCISCO CANALS VIDAL (\*)

### ACERCA DE SU TOMISMO

En conversaciones con «los de Schola» decía el Padre Orlandis que desde hacía tiempo tres epítetos descalificadores resumían las incomprensiones sobre sus tareas de formación espiritual y doctrinal: *tomista, integrista y milenarista*.

En alguna ocasión me comentó que de estos tres «sambenitos» el que más influía en la tendencia a considerar que su actividad carecía de futuro —después de su muerte no quedará nada de lo que ha hecho, decían a veces algunos— y lo que más dificultaba el reconocimiento de su obra, era el epíteto de *tomista*, precisamente el único que él aceptaba —según me recordaba un querido amigo de los «antiguos» de Schola— puesto que se profesaba convencido seguidor de Santo Tomás en lo teológico y en lo filosófico.

He ido comprendiendo el sentido de aquella observación del Padre Orlandis: las convicciones u opiniones y las actitudes por las que tendían a descalificar algunos al Padre Orlandis como «integrista» o como «milenarista» estaban en relación directa con corrientes doctrinales y movimientos espirituales secularmente vigentes en el seno de la Compañía de Jesús, y que, en algunos aspectos, podrían considerarse como sociológicamente originados en ella.

No podría decirse lo mismo del tomismo, especialmente en el campo filosófico. Ya durante el siglo XVII se fue debilitando la presencia del tomismo en la antigua Compañía. El suarismo y otras interpretaciones de la tradición escolástica, y posteriormente diversas líneas de eclecticismo *antiquo-novum*, contaminado en ocasiones de cartesianismo malebranchiano, predominaron en los tiempos anteriores a la extinción de la Compañía por Clemente XIV en 1773.

---

(\*) Universidad Central de Barcelona.

Pero no eran aquellas corrientes eclécticas o semirracionalistas las que causaban las dificultades ambientales al Padre Orlandis. En las provincias españolas e hispanoamericanas de la Compañía predominaba, como en otros países —Alemania, Austria, Polonia, Francia e Italia meridionales— la escolástica suareziana.

El tomismo, después de su penetración en la Compañía de Jesús a través de la escuela que se expresó, a partir de 1853, en *La Civiltà Cattolica*, había pasado, bajo el impulso de la autoridad del Papa León XIII, a la Universidad Gregoriana, y se había extendido también en Italia del norte, Bélgica, el mundo anglosajón e irlandés, y la Francia del norte, Canadá.

El Padre Orlandis, que en su juventud, siendo todavía seglar, había estudiado las carreras de Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Deusto, había sido convencido y ferviente suarista. Evolucionó en Tortosa, donde estaban entonces los estudios filosóficos y teológicos de la Provincia, hacia la admisión de la metafísica tomista, que había de plasmarse pronto en las célebres *veinticuatro tesis* en los últimos tiempos del pontificado de San Pío X, por influencia de un estudiante jesuita irlandés.

El tema metafísico más característico de los que dividían a tomistas y suaristas era el de la distinción real entre la esencia y el ser en los entes creados. La afirmación por un jesuita de la que era entonces Provincia de Aragón de esta tesis venía a ser entonces una actitud excepcional y dificultosa.

El dominico Norberto del Prado afirmó aquella tesis como «la verdad fundamental de toda la filosofía cristiana», mientras el Preósito general de la Compañía, Luis Martín, a la vez que reconocía, obedeciendo al Papa León XIII, la libertad para seguirla y enseñarla, ponía para ello como condición que «no se haga de ella el fundamento de toda la filosofía cristiana».

Pero, en definitiva, el sistema tomista, entendiéndolo por tal el que se trató de delimitar y definir en las célebres *veinticuatro tesis*, era algo no sólo permitido oficialmente en la Compañía de Jesús, sino presente y extendido, como he dicho ya, en muchas instituciones y países entre los jesuitas.

Pero el epíteto de *tomista* evoca también tensiones y polémicas que han perdurado durante siglos, a partir de las cuestiones *de auxiliis*, «sobre la predestinación y la gracia y sobre el modo de conciliar la libertad humana con la omnipotencia de Dios» (D.S. 2564), que durante los pontificados de Clemente VIII y Paulo V habían enfrentado a la Orden de Predicadores y a la Compañía de Jesús (1598-1607).

Efecto de aquel enfrentamiento fue que, para la mayoría de los dominicos, y de otros que han profesado lo que éstos habían defendido frente a los jesuitas, el tomismo tendiese a ser definido por las tesis entonces sostenidas frente a la doctrina de Luis de Molina.

«El tomismo y el molinismo—dice Gredt—se oponen *contradictoriamente*. El tomismo consiste esencialmente en la doctrina de la *predeterminación física*,

el molinismo en su negación, de la que se sigue como necesaria consecuencia la afirmación de una *ciencia media*. (Joseph Gredt O.S.B. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. II, pars II, cap. IV, 877,2). Si se admitiese como válida esta terminología, habría que decir que el Padre Orlandis no era tomista sino molinista.

Pero no todos admiten esta definición de la esencia del tomismo, ni el planteamiento que obligaría a optar, como entre opuestos contradictoriamente, entre aquellos dos sistemas. El Doctor de la Iglesia San Alfonso María de Liguorio y otros autores negaron la predeterminación física y la ciencia media. Como puso de manifiesto Marín Sola, O.P., en sus documentados estudios, también autores dominicos posteriores a Domingo Báñez siguieron otros caminos que los que había seguido éste en las cuestiones *de auxiliis*.

Pero la tensión polémica fue causa de que tendiesen a ser acusados como *molínistas* los tomistas que no afirmaban en todo la predeterminación física, mientras en el campo contrario se descalificaban como *bañezianos* a quienes afirmaban una premoción divina «indiferente» en los actos libres de las acciones de las criaturas.

Considerando en perspectiva el magisterio del Padre Orlandis, me parece advertir que todavía hoy sorprende a algunos su admisión de la existencia de la «ciencia media» y su rechazo de la predeterminación física y de los decretos predeterminantes.

El Padre Orlandis, según me explicó reiteradamente, era convencido adversario de la predeterminación física y de los decretos predeterminantes. La «ciencia media» divina, como explicación del conocimiento eterno de los actos libres humanos futuribles, encerraba para él dificultades en todas sus diversas interpretaciones —coincidiendo en esto con Kleutgen, Cornoldi, Regnon, Billot—, pero añadía que no ha de costar admitir que los misterios de la sabiduría y ciencia de Dios son para nosotros insondables.

Añadía que las tesis que explican este conocimiento, y la eficacia infructable de las mociones divinas «eficaces», por la predeterminación y los decretos predeterminantes, ponen en el mismo libre albedrío de los hombres un problema insoluble, que hace difícil el reconocimiento del propio libre albedrío, y la posibilidad del mérito y de la culpabilidad de los actos humanos.

En este punto su actitud era semejante a la del gran comentarista de Santo Tomás, Cayetano (1469-1534), que, al referirse a la cuestión «sobre si la divina providencia impone necesidad a todo lo que provee» se plantea la duda acerca del carácter inevitable que parece hemos de reconocer, dada la inmutabilidad y omnipotencia de Dios, a todo lo que ha sido eternamente previsto y dispuesto por Él. Escribe:

*«Sobre esta duda nada encontré escrito en Santo Tomás... Como dijo Gregorio, siiente de Dios menos de lo que a Él conviene, el que sólo cree lo que puede medir con su ingenio... es mejor tanto para la fe católica como para la filosofía confesar*

nuestra ceguera antes que afirmar como evidentes cosas que no dan descanso a nuestro entendimiento...».

«El consejo óptimo y más saludable en esta cuestión es comenzar por aquello que sabemos con certeza y lo experimentamos en nosotros, a saber que todo lo que cae bajo nuestro libre albedrío es evitable por nosotros, por lo que somos dignos de pena y de premio. En cuanto al modo en que, salvado esto, se salve la divina providencia y predestinación, creer lo que cree la Santa Madre Iglesia. Pues se ha escrito, no busques las cosas que son más altas que tú, pues son muchas las cosas reveladas que están por encima de la comprensión de los hombres. Y esta es una de ellas» (Comentario sobre la Summa Theologica; I.<sup>a</sup> q.XXII<sup>a</sup>, art.º 4º).

El Padre Orlandis sostenía con convicción absoluta lo que ahora el *Catecismo de la Iglesia Católica* (núm. 308) presenta como «una verdad inseparable de la fe en Dios creador»: la de que «Dios actúa en todos los actos de sus criaturas. Es la causa primera que obra en y por las causas segundas».

Le repugnaban profundamente las explicaciones que afirmaban un *concurso simultáneo* entre la causa divina y las causas creadas, por el que «ninguna de estas causas influye con prioridad a la otra, porque ninguna influye en la otra, sino que una y otra influyen en la acción o el efecto, y ninguna aplica a la otra o la hace obrar en virtud de este concurso» (Suárez, Opusc. I, *De concursu*, L.1.º, cap. 15, n.º 7).

El rechazo de la predeterminación y la afirmación de la premoción divina situaban el tomismo del Padre Orlandis en una corriente a la que han pertenecido insignes autores jesuitas. Es una corriente *tomista*.

Hay que recordar que León XIII, que, en sus Letras Apostólicas *Gravissime Nos* de 30 de diciembre de 1892, había confirmado que Santo Tomás de Aquino, según lo establecido por San Ignacio, es el Doctor propio de la Compañía de Jesús, mientras exigió que en ella hubiese libertad para enseñar la tesis *tomista* de la distinción real entre la esencia y la existencia, no exigió de modo alguno que la Compañía abandonase sus normas tradicionales que exclufan la afirmación de la predeterminación física y de los decretos predeterminantes.

En el ámbito teológico las actitudes del Padre Orlandis estaban en continuidad con las del insigne Doctor de la Iglesia el jesuita Cardenal Roberto Belarmino sobre la gratuidad y anterioridad a la previsión de los méritos humanos de la Providencia salvífica de Dios y el carácter intrínseco de la eficacia de la divina gracia.

Pienso que el espíritu y la actitud del Padre Orlandis, apóstol de la gracia, con primacía sobre las polémicas de escuela —la ordenación de la teología a la fe y a la piedad le daba un horizonte amplísimo, desde el tomista Garrigou-Lagrange al molinista Doctor de la Iglesia san Francisco de Sales— coincide con la enseñanza de santo Tomás comentando la epístola de san Pablo a los Romanos:

«La predestinación es eterna. Difiere conceptualmente de la presciencia en que ésta importa sólo conocimiento de las cosas futuras pero la predestinación importa

*también causalidad respecto de las mismas. Y así Dios tiene presciencia incluso de los pecados, pero su predestinación es de los bienes de la salvación.*

*»Dicen algunos que la presciencia de los méritos es la razón de la predestinación, de modo que se entienda que Dios predestina a algunos porque preconoce que obrarán bien y creerán en Cristo.*

*»Esto se diría razonablemente si la predestinación mirase sólo a la vida eterna, que se da por los méritos; pero cae bajo la predestinación todo beneficio salvífico preparado eternamente por Dios al hombre. Por lo que afirmar que algún mérito por nuestra parte se presupone, cuya presciencia dé razón de la predestinación, no es otra cosa que afirmar que la gracia se da por nuestros méritos, y que el principio de las buenas obras procede de nosotros» (Ad Rom., núm. 702 y 703).*

La doctrina tomista del Padre Orlandis se movía en el resultado auténtico de las disputaciones *de auxiliis*. Paulo V se expresaba así, en julio de 1611, sobre el sentido del aplazamiento de la resolución:

*«Si una y otra parte convienen en lo sustancial con la verdad católica, esto es, que Dios con la eficacia de su gracia nos hace obrar, y hace que los que no querían quieran, y dobla y cambia las voluntades de los hombres... pero son sólo discrepantes en el modo, porque los Dominicos dicen que predetermina nuestra voluntad físicamente, esto es, real y eficientemente, y los Jesuitas sostienen que lo hace congrua y moralmente...» (DS ad 1997).*

Las circunstancias históricas de la polémica *de auxiliis* causaron la superposición y confusión de los temas «sustanciales en la verdad católica» con los instrumentos conceptuales metafísicos diversos por los que una y otra escuela trataba de explicar la acción omnipotente de Dios sobre los actos libres del hombre y la infalibilidad de la omnisciencia divina sobre los mismos.

En las décadas posteriores se fueron dejando de lado y se olvidaron prácticamente decretos como el de San Francisco de Borja en 1565: «no se da por parte nuestra razón de la predestinación divina»; o del Padre Claudio Aquaviva en 1613: «Dios hace que nosotros obremos y no sólo nos da una gracia por la que podamos obrar».

El llamado *congruismo* belarmino-suareziano fue siendo desplazado por el llamado *molinismo puro*, bastantes de cuyas tesis teológicas habían sido consideradas por Belarmino como dignas de ser prohibidas en la enseñanza de la Compañía.

Notaba Billuart un siglo más tarde que el tema de la eficacia de la gracia no coincide con la cuestión metafísica del modo de la moción divina sobre la voluntad humana libre; que la tesis de los tomistas seguidores de Báñez sobre la predeterminación física no la profesaban otras escuelas, pero que todas enseñaban como íntimamente ligada con la fe la tesis de la eficacia intrínseca de la gracia, salvo la escuela molinista.

Esta evolución doctrinal había sido ya prevista y lamentada por el propio Belarmino que, ya al inicio de las Disputaciones, había defendido así su propia posición doctrinal:

*«Siguiendo esta opinión estaremos conformes con los dominicos, franciscanos y agustinos, cosa muy de desear, de otro modo estaremos en guerra con todas las Órdenes».*

Pienso que tal vez podría encontrarse en esto una raíz remota de la singularidad sociológica y ambiental del Padre Orlandis. Hablando con él del contraste entre los escritos del Padre Ignasi Casanovas, S.I., en especial en su estudio sobre Santa Teresita del Niño Jesús, y los de autores como el jesuita Ruiz Amado, me comentó: «el Padre Casanovas no era tenido como *jesuítico* por el clero de la diócesis y de las otras órdenes religiosas. A mí me ocurre algo parecido».

En su adhesión a Santo Tomás, muy originaria y abierta, ejercía un legítimo acto de libertad intelectual; me refirió que, hablando con el balmesiano Padre Florí, S.I., le dijo: «yo soy más balmesiano que ustedes, no porque siga las doctrinas de Balmes, sino porque le imito en su libertad en el pensamiento. Por esto he podido ser tomista».

Estoy convencido de que el Padre Orlandis se movió en el camino recto expresado en las reglas «para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener», contenidas en el libro de los Ejercicios:

*«No sea que, mientras atribuimos mucho a la predestinación y a la gracia, infrinjamos las fuerzas y el conato del libre albedrío; o que, mientras exaltamos excesivamente las fuerzas del libre albedrío, derogemos la gracia de Jesucristo» (N.º 366).*

Camino recto, fiel a lo que advierte San Agustín: «desviarse hacia la derecha lo hace el que se asigna a sí mismo, y no a Dios, las buenas obras que pertenecen a los caminos de la derecha que el Señor conoce. *No os desvieis ni hacia la derecha ni hacia la izquierda*, esto es, no defendáis la libertad de modo que le atribuyáis las buenas obras sin la gracia de Dios; ni defendáis la gracia de modo que, como si estuvierais seguros de ella, améis las malas obras» (*Carta a Valentín*, 427).

En cuanto a las «veinticuatro tesis», decía que eran ciertamente «principios y enunciados mayores» pero no *los* principios y enunciados mayores de Santo Tomás. Estudios recientes han probado que se originaron en el deseo de algunos insígnis jesuitas tomistas de que se reconociese la autenticidad de su contenido como doctrina del Doctor Angélico.

Pero, por lo mismo, y dado su sentido monográfico de diferenciación de la metafísica de Santo Tomás, respecto, especialmente, de la de Suárez, el Padre Orlandis encontraba a faltar en ella capitales principios de la que él llamaba con entusiasmo la *síntesis tomista*.

Él insistía en el carácter difusivo del bien divino; en el motivo de la creación como comunicación efusiva y amorosa del bien, ya que, como afirmó San Agustín, «Dios no busca su gloria para sí sino por causa de nosotros, pues no es a él a quien aprovecha que le conozcamos sino a nosotros»; en el «modo, especie, y orden» como dimensiones del bien finito; en el ejemplarismo divino y en los

grados de perfección en la «escala de los seres»; en la dignidad eminente del ente personal; en la naturaleza manifestativa y locutiva del acto intelectual; en la necesaria pertenencia del amor al acto constitutivo de la felicidad...

El carácter *originario* de su estudio de Santo Tomás explica que no aceptase como fieles al Angélico las sistematizaciones que, como efecto de las polémicas sucesivas, no atendían a la presencia, en su síntesis, de la herencia patrística, en especial de San Agustín, y del neoplatonismo de los Padres griegos, recibido de su maestro Alberto Magno en la obra del Pseudodionisio. Y olvidaban también sus inspiradas exposiciones sobre algunos libros de la Sagrada Escritura.

Su estudio y su magisterio evitaron siempre aquel peligro aludido en la encíclica *Humani generis*, de Pío XII: «la especulación que descuida el ulterior estudio del depósito sagrado permanece estéril, como hemos visto por experiencia».

Su profundo conocimiento de Santo Tomás hizo posible que redescubriese y fundamentase la coherencia y unidad armónica entre la teología espiritual del Doctor Angélico y la que se implica o presupone en el libro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Mostró en sus trabajos que San Ignacio reconocía la actuación de los dones del Espíritu Santo, según las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino.

En teología moral, no recuerdo haberle oído juicios peyorativos sobre ninguno de los «sistemas morales», pero afirmaba que su estudio se haría con más fruto si se centraba en el dinamismo de la vida cristiana, en las virtudes infusas sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo.

Estaba profundamente convencido de que en el futuro se haría cada vez más patente la fecundidad orientadora de la síntesis teológico-filosófica de Santo Tomás de Aquino, y se evidenciaría su necesidad. «Los jesuitas que vendrán —decía al Padre Murall— o serán tomistas, o en otro caso serán “existencialistas” o “cualquier cosa”; pero no serán ya suaristas».

Le oí comentar, en torno a un influyente representante de la «teología nueva», la utilización de un sedicente tomismo, con actitud hostil a lo postridentino, que le hacía prever la desintegración de la escolástica y aun de la ortodoxia. Discernía ya una corriente «antimolinista» que no tendía a corregir las posibles deficiencias «hacia la derecha» de aquella tradición, sino a dar paso a un difundido «izquierdismo» teológico y político-social.

Todavía convendría recordar una vez más que la intención última del magisterio filosófico y teológico del Padre Orlandis no se orientaba hacia la formación de un grupo de intelectuales, porque el fin de su tarea era «formar celadores del Apostolado de la Oración». «Si vienes aquí para hacerte sabio, decía, no hace falta que vuelvas». Me decía muchas veces: «*mira noi*, no conviertas Schola Cordis Iesu en una escuela tomista; lo nuestro es la devoción al Sagrado Corazón. Hemos de poder colaborar con suaristas devotos del Corazón de Jesús».

De hecho, algunos de los que con su acción hicieron posible la continuidad de Schola fueron fervientes devotos del reinado del Sagrado Corazón, cuya for-

mación teológica y filosófica les situaba indiscutiblemente en la tradición suarista a la que había pertenecido también el Padre Ramière, el gran apóstol del Corazón de Jesús y del Reinado de Cristo.

Lo que después se ha venido en llamar «Escuela tomista de Barcelona» puede ser reconocido como uno de los frutos más patentes del apostolado del Padre Orlandis en el campo doctrinal, pero no debe ser confundido con la que era la obra esencial de su vida: la sección del Apostolado de la Oración que tiene el nombre de *Schola Cordis Iesu*.

Consideraba nuclear en Schola el mensaje de infancia espiritual y ofrenda al amor misericordioso de Dios, que Santa Teresita del Niño Jesús tuvo la misión de difundir. Se parecía al Padre Ignasi Casanovas, S.I., en la misteriosa unidad que uno y otro descubrieron entre los carismas *doctorales* expresados en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola y en los escritos de la santa carmelita de Lisieux.

El magisterio tomista del Padre Orlandis fue en verdad el de un apóstol del reinado del Sagrado Corazón de Jesús. Fruto de esto habrá sido sin duda que en la maduración de Schola Cordis Iesu y en el origen y continuidad de la revista *Cristiandad*, han podido contribuir eficazmente, las tareas académicas y las investigaciones filosóficas de quienes han sido, mediata o inmediatamente, discípulos del Padre Orlandis en el estudio de Santo Tomás de Aquino.

#### ACERCA DE SU «INTEGRISMO»

Acabo de recordar que el Padre Orlandis comentaba a veces que se aludía a él y a sus tareas con los epítetos descalificadores de *tomista*, *integrista* y *milenario*. He comentado también su aceptación del primer calificativo, y la autenticidad del tomismo del Padre Orlandis, así como la especial relación, de legitimidad oficial y de tensión ambiental o sociológica, entre el tomismo y las actitudes predominantes entre los jesuitas españoles de entonces.

Paso a referirme al segundo de los epítetos descalificadores: *el integrismo*. Calificativo más complejo y equívoco que el de *tomismo*, que, como ya dije, el Padre Orlandis no admitía *simplemente*, aunque aceptase asumirlo y aún utilizarlo a veces, supuesto el contexto que ya entonces rodeaba una palabra que, como ahora, se aplicaba a los que mantenían *integra* lo que el Concilio Vaticano II calificó como «la tradicional doctrina católica».

El término *integrismo* se ha utilizado con dos significaciones, no inconexas entre sí. En un sentido restringido a lo político, por integrismo se entendía un sector del *tradicionalismo* que se centraba principalmente en el tema de los deberes religiosos de la sociedad política.

Pero en un sentido más amplio se refería al sector *ultramontano intransigente* del *movimiento católico*: un conjunto muy diverso de actividades orientadas a

conseguir de nuevo la presencia y acción de la fe católica en unas sociedades en las que, por efecto de la Revolución francesa, se había destruido, como afirmó Pío XII, «la bienhechora influencia de la estrecha unión de la Iglesia y el Estado, que creaba como una atmósfera de espíritu cristiano» (14 de octubre de 1951).

El «partido católico» en Francia y en otros países fue la dimensión política del movimiento católico. Al crearse la tensión entre los intransigentes y los católico-liberales, éstos calificaron a aquéllos de *ultramontanos intransigentes*. Estos, desde la revista romana *La Civiltà Cattolica* y el diario de París *L'Univers*, apoyaron la acción de Pío IX que culminaría en el *Syllabus* de 8 de diciembre de 1864, y en la definición de la infalibilidad pontificia por el Concilio Vaticano I.

Epítetos parecidos, como el de *catholiques intégraux* —como ahora el de *conservadores o fundamentalistas*—, se dio a quienes apoyaron y se adhirieron a la tremenda lucha en defensa de la fe que se desarrolló durante el pontificado de San Pío X frente al modernismo teológico y social, que con nombres y bajo formas distintas tantas veces ha resurgido con los devastadores efectos que experimentamos.

\* \* \*

En su origen y educación familiar, el Padre Orlandis tenía con el tradicionalismo político integrista una conexión muy clara: sus antepasados habían sido siempre carlistas y habían evolucionado hacia el integrismo por influencia de los jesuitas.

En 1883 la Congregación General de la Compañía de Jesús había decretado que debía mantenerse la fidelidad a las enseñanzas del *Syllabus* de 1864. Significados suaristas como Urraburu apoyaban explícitamente a Ramón Nocedal, así como el propio Prepósito general, el Padre Anderledy.

Después de la evolución política de los primeros años de este siglo, que llevó a los jesuitas españoles, en nombre de la doctrina del *mal menor*, a apoyar a la dinastía reinante y a la política conservadora de Maura, decía un hermano del Padre Orlandis hablando con un jesuita: «*Nosotros habíamos sido siempre carlistas. Usted comprenderá que después de habernos hecho integristas por ustedes, no nos vamos a hacer ahora mauristas por ustedes*».

El Padre Orlandis, respondiendo en Tortosa a un cacique conservador que le invitaba a votarle en nombre del mal menor, le dijo: «*Que otros digan de usted que es un mal menor se comprendería. Pero, que usted mismo se me presente como un mal, aunque sea menor, es incomprensible*».

(Recordaré aquí lo que me explicaba el Padre Francisco Segura, S.I., cuando oyó a algún superior, en tiempo de la República, recomendar a un partido porque había sido fundado y apoyado por dirigentes católicos. El se dirigió a aquel

superior y le dijo: «Durante años he oído recomendar a estos dirigentes porque no hacían política. Ahora se elogia a un partido porque ellos lo han fundado. Vengo a pedirle permiso para subscribirme a El Siglo Futuro». Este diario era ya entonces, de nuevo unido al tradicionalismo integrista y el carlismo, el órgano de la Comunidad Tradicionalista).

La tenaz memoria familiar de las dinastías campesinas explica que el Padre Orlandis hubiese oído decir a su padre: «nosotros no habíamos sido nunca botiflers». Relacionaba, pues, su carlismo con el austriacismo antiborbónico de la guerra de 1705-1714. He pensado algunas veces que esta raigambre secular de sentimientos heredados a través de las generaciones podría tener que ver con su actitud: se definía a veces a sí mismo como *supercatalanista*, y descalificaba «el veneno del catalanismo» por su liberalismo y su olvido de la auténtica tradición catalana. La política de la *Lliga* —decía— «ha castrado a Cataluña».

Sentía indignación por lo expresado por Prat de la Riba, para quien «una Cataluña nacional» sería catalana, tanto si fuese católica como librepensadora. Tenía la concepción de Torras i Bages sobre el sentido de la *Tradició catalana*. Le disgustaban las afectaciones culturales del *noucentisme*, y admiraba con fervor a Verdaguer, Costa i Llobera, María Antonia Salvá...

\* \* \*

El Padre Orlandis utilizaba coloquialmente el término *integrismo* a veces en sentido de algo valioso y deseable, aunque otras veces con cierta ironía y como en tono despectivo. Recordaré dos anécdotas concretas.

En 1948 le explicaba yo mi sorpresa ante una reacción del Padre Hellín, el conocido jesuita suarista, a quien tuve la suerte de conocer en el congreso que aquel año se celebraba en la Balmesiana sobre los centenarios de Balmes y Suárez. Ante mis objeciones tomistas sobre su interpretación del concepto de potencia me preguntó: «¿quién le ha enseñado a usted?», y al decirle yo «el Padre Orlandis», me dijo muy cordial y efusivamente: «continúe, hijo, por ahí, que tiene usted muy buen maestro». El Padre Orlandis, al referirle yo esta sorprendente y simpática actitud, me dijo: «No te extrañe; al Padre Hellín le interesa mucho más el integrismo que el suarismo».

Me recordaba, por otra parte, que, siendo él novicio jesuita, el Padre Maestro no daba permiso a los que querían comulgar con mayor frecuencia, y les decía: «los sacramentos comunican la gracia por sí mismos (*ex opere operato*); y lo propio de nuestra espiritualidad es adquirir las virtudes por nuestro bien obrar (*ex opere operantis*)». El Padre Orlandis añadió, como todo comentario a tan desorientada actitud: «¡Oh!, y era muy integrista». Pienso ahora en el juicio de San Agustín; se desvía a la derecha el que atribuye al libre albedrío humano el bien obrar y no atiende al don de la gracia divina.

Mientras que, al referirse al Padre Hellín, el Padre Orlandis hablaba del inte-

grismo como fervor por la verdad filosófica y teológica, al recordar el de su maestro de novicios apuntaba hacia algunas características del tradicionalismo político español influido hegemónicamente por los jesuitas.

Comentaba yo, hablando con el Padre Orlandis, unas palabras en que el dominico *carlista* Corbató polemizaba contra los integristas en 1894 —en su libro *León XIII, los carlistas y la monarquía liberal*— y notaba que «sus maestros más respetables enseñan lo que César Cantú llama el liberalismo teológico, y en moral han enseñado y sostenido las mayores laxitudes y relajaciones».

Ante esta objeción hecha por un carlista con argumentación típicamente tomista y dominicana —denunciando el «jesuitismo» molinista y probabilista de los integristas— recuerdo que el Padre Orlandis comentó: «No tiene razón el Padre Corbató, porque en España el verdadero integrismo era el del Padre Alvarado».

No daba valor a argumentaciones «accidentales», aunque se basasen en conexiones históricas: no podía identificarse la tradición antiliberal con el «jesuitismo», y no podía olvidarse la larga tradición *integrísta* de los dominicos españoles, que va desde el Padre Alvarado a Santiago Ramírez y Victorino Rodríguez, pasando por los catalanes Francisco Xarrié y Narciso Puig, y por el Padre Fonseca, el que polemizó desde *El Siglo Futuro* con Menéndez y Pelayo.

Con el recuerdo del genial polemista contrarrevolucionario que se firmaba como *El Filósofo rancio*, el Padre Orlandis se situaba en la perspectiva que le era más propia: entendía toda la serie de alzamientos populares contrarrevolucionarios, hasta la que llamaba explícitamente la Cruzada de 1936-1939, como la defensa de la tradición católica de España. Insistía en que era más temible la extinción de esta tradición que una dominación comunista.

Descalificaba los «posibilismos» y «malminorismos» que venían esforzándose en extinguir la intransigencia de aquella tradición, y los situaba en el «segundo binario» de los Ejercicios ignacianos: el de los que quieren convencerse de que Dios no les pide más que lo que a ellos les resulta cómodo y que no les exige sacrificio ni heroísmo.

Recuerdo que un destacado carlista me dijo que había sido el Padre Orlandis quien le había hecho comprender el significado de defensa de la Cristiandad, de lucha de cruzada de la tradición carlista española. Si alguien dijese que daba mayor importancia al tradicionalismo integrísta que al legitimismo carlista, creo que acertaría en su juicio.

\* \* \*

Del Padre Orlandis como maestro y alentador de pensamientos y actitudes políticas se podría decir lo que ha escrito Alfredo Sáenz, S.I., sobre un gran pensador ruso:

«Hay que insistir en que la hostilidad de Dostoievski por la revolución no es la de un burgués o un hombre satisfecho interesado en conservar costumbres de otros

*tiempos*» (El fin de los tiempos y seis autores modernos; pág. 116). Decía frecuentemente: «*por más vueltas que le den... la futura sociedad cristiana será democrática*». Pero de la democracia moderna sabía que era la aplicación a la política de una concepción del mundo naturalista, antiteísta y anticristiana.

Denunciaba una conexión esencial, que muchos no querían ver, entre los errores del liberalismo, de la democracia y del modernismo teológico.

Él hubiese querido alentar aquella «movilización general del pueblo cristiano» en que veía el significado auténtico de la Acción Católica entendida desde las consignas del Papa Pío XI sobre el reinado de Cristo como única idea-fuerza en orden a llevar el mundo a la Paz de Cristo en el Reino de Cristo.

Hombre de Iglesia, sentía como «*la necesidad más urgente de nuestro tiempo, la de sobrenaturalizarlo todo incluso el Romano Pontífice*» (núm. 39 de *Cristianidad*; 11-1945).

Trabajaba con empeño en que no se olvidasen, con el pretexto de silencios o de gestos abusivamente interpretados por pretendidos expertos en sociología eclesiástica, todo lo que los Papas han enseñado como *definitive tenendum*, y se mantuviese así íntegra *la tradicional doctrina católica*.

No se podría olvidar su devoción y entusiasmo por San Pío X y por el Venerable Pío IX —que el Papa Juan XXIII deseó que fuese elevado al honor de los altares durante el Concilio Vaticano II—. Y es claro que en el contexto de las modas y prejuicios que saturan el ambiente, bastaría esto para que el Padre Orlandis fuese por muchos descalificado como *integrista*.

Pero nadie podría encontrar el más leve pretexto para atribuirle las deficiencias que contaminaron, en algunos países y momentos, el «ultramontanismo intransigente». Ningún recelo hacia lo estético o lo cultural; ninguna hostilidad a los estudios clásicos; ninguna *beatería* fideísta antifilosófica o antiescolástica. Definía la *beatería* como «*la inconsciencia de lo sobrenatural*».

Él mismo sintetizaba así la actitud del Padre Ramière, el fundador del Apostolado de la Oración, el gran Apóstol del Corazón de Jesús y de la Realeza de Cristo, de cuya obra se sentía continuador en *Schola Cordis lesu*:

«*Tenemos el ejemplo del Padre Ramière, cuya fórmula podemos decir que era: el Cristianismo no ha venido a suprimir nada de lo propio a la naturaleza humana sino a jerarquizarlo todo en un orden de valores conducentes al fin sobrenatural*» (Conferencia dada el 7 de febrero de 1943).

Se me ocurre decir que el Padre Orlandis, si acaso, podría ser llamado un *superintegrista*. «*Lo quiero todo*», dijo en su lecho de muerte a uno de sus discípulos y amigos. Lo quería todo para «*instaurarlo todo en Cristo*». Su antiliberalismo se centraba en la proclamación de la Realeza de Cristo; su antinaturalismo, en el culto al Corazón de Jesús, que sentía expresado por la vidente de Paray-le-Monial, por el Padre Ramière y por Santa Teresita del Niño Jesús, entonces «*la estrella del Pontificado*» de Pío XI y ahora declarada Doctor de la Iglesia.

Al servicio de esta sobrenaturalización de todo estaban su profundo conoci-

miento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, y su magisterio de la síntesis metafísica y teológica de Santo Tomás de Aquino. En su conjunto unitario el carisma del Padre Orlandis coincidía, en lo profundo y esencial, con las líneas centrales del programa pastoral del Papa Pío XI.

\* \* \*

Su actividad formativa se extendió a lo largo de muchos años, desde el principio de los años veinte hasta su muerte en 1958, y tuvo como sus frutos visibles *Schola Cordis Iesu*, y también la revista, *Cristiandad*, que los de *Schola* fundaron en 1944.

En diversas etapas, su magisterio y orientación influyó en numerosos discípulos y oyentes. Cuando, el 24 de febrero de 1970, una asamblea de socios de *Schola Cordis Iesu* elevó al Arzobispo de Barcelona un proyecto de nuevos estatutos de esta sección del Apostolado de la Oración, firmaron la instancia los socios que se enumeran a continuación:

Domingo Sanmartí Font, Manuel de Arquer Cladellas, Xavier Sanmartí, María Asunción López Suñé, José Manuel Zubicoa Bayón, Carlos Mas de Xaxars Gassó, José María Petit Sullá, José Luis González Aullón, José María Alsina Roca, José M.<sup>a</sup> Mundet Gifre, Pedro Ochoa Rodrigo, Luis Creus Vidal, Martirián Llosas y Serrat-Calvó, Manuel Domenech Izquierdo, Ramón Vall-llosera, Juan Casañas Balcells, José M.<sup>a</sup> Font Rius, José Javier Echave-Sustaeta del Villar, José M.<sup>a</sup> Arto-la, José Parellada Carreté, Antonio M.<sup>a</sup> Canals Vidal, Miguel Subirachs Torné, Pedro Basil Sanmartí, José M.<sup>a</sup> Martínez-Marí Odena, Fernando Serrano Mísa, Gerardo Manresa Presas, Ramón Gelpí Sabater, Eduardo Conde Garriga, Enrique Freixa Pedrals, Santiago Arellano, Antonio Pérez-Mosso Nenninger, Ignacio M.<sup>a</sup> Serra Goday, Francisco Canals Vidal, Luis Comas Zabala, Francisco de Gomis Casas, Juan Bofill Bofill, José Antonio Oliver Massana, José M.<sup>a</sup> Rocabert Modolell, José M.<sup>a</sup> Fondevila Refart, José M.<sup>a</sup> Minoves Fusté, Tomás Lamarca Abelló, Florencio Arnau Lombarte, Luis Luna Gil, Mauricio de Sivatte de Bobadilla, José Bofill Bofill, Pablo López Castellote, Antonio Torroja Miret.

Una lista que incluyese a todos los que fueron influidos por el Padre Orlandis y que secundaron las tareas que él inspiró sería evidentemente más amplia, y tendría que incluir también a los que habían ya muerto en la fecha de la mencionada instancia. No obstante, es en sí misma un homenaje a la amplitud de su acción y a la permanencia y fecundidad de su siembra.

#### ACERCA DE SU «MILENARISMO»

Al comenzar a escribir sobre mis recuerdos acerca del *tomismo*, *integrismo* y *milenarismo* del Padre Orlandis he afirmado que, a diferencia de lo que ocurría

con el tomismo, durante siglos ausente en la tradición predominante en las escuelas de la Compañía, «*las convicciones u opiniones y las actitudes por las que tendían a descalificar algunos al Padre Orlandis como "integrista" o como "milenarista" estaban en íntima relación con corrientes doctrinales y movimientos espirituales secularmente vigentes en la Compañía de Jesús, y que podrían considerarse como providencialmente originados en ella*».

No podría decirse que la afirmación doctrinal y práctica de la integridad de la doctrina tradicional católica, o que la convicción esperanzada del designio divino del Reinado universal de Cristo por su Corazón, hayan sido siempre predominantes en el pensamiento y en las tareas de la Compañía de Jesús, la orden que, como me recordaba el Padre Francisco de Paula Solá, S.I., fue fundada por inspiración divina por San Ignacio de Loyola al servicio del Reino de Cristo por su Iglesia. Pero sí que hay que reconocer una conexión intrínseca entre el carisma apostólico del Padre Orlandis y el «encargo suavísimo» del Sagrado Corazón a la Compañía de Jesús.

Puesto que no trato de presentar aquí un estudio documentado, ni una información bibliográfica, sino que intento sólo evocar *mis recuerdos*, me bastará relacionar con un estudio publicado en 1929 por el jesuita mejicano Francisco Javier Quintana sobre el *munus suavissimum*, y con un espléndido libro publicado en Roma por el Mensajero del Sagrado Corazón italiano sobre *La Festa di Gesù Cristo Re*, el contenido del opúsculo *Actualidad de la idea de Cristo Rey* que editó en 1951 Publicaciones Cristiandad.

En aquel librito pequeño en su formato pero grandioso por su doctrina se contenían trabajos de José-Oriol Cuffi Canadell, Jaime Bofill, Pedro Basil y del propio Padre Orlandis, expresivos de lo más nuclear del espíritu de *Cristiandad*, nacida de la formación recibida en Schola Cordis Iesu por quienes la fundaron en 1944.

Toda la razón de ser de la revista *Cristiandad* es la afirmación del Reinado de Cristo en el mundo, tal como se formuló sobre todo en los documentos de León XIII y de Pío XI sobre la consagración del linaje humano al Sagrado Corazón y la institución de la festividad de Cristo Rey.

El Padre Orlandis tenía la convicción, asintiendo a reiteradas enseñanzas pontificias, de que el Reinado de Cristo es el camino único para la justicia y la paz en la sociedad humana. Tenía asimismo la *certeza* de la esperanza en el cumplimiento de la que Pío XI llamaba «consoladora y cierta profecía del divino Corazón»: «la instauración de todas las cosas en Cristo», la consumación en la plenitud de los tiempos del designio divino del advenimiento del Reino que pedimos en el Padrenuestro (véase *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2818) y con él la «restauración universal de que Dios habló por boca de los profetas» (ibídem, 674).

Que «la esperanza de una realización del Reinado de Cristo sobre la tierra con una perfección mayor que la que ha alcanzado hasta ahora» (1 de abril

1947, p. 146) fuese frecuentemente descalificada como «milenario» es algo sólo explicable por un gravísimo malentendido.

Este malentendido, que ha durado siglos, pudo darse porque la entrada de los «gentiles» en la Iglesia de Cristo no sólo no fue contemporánea del reconocimiento de Jesús como el esperado Mesías por el pueblo de Israel, sino que, en los designios providenciales la ceguera de los judíos vino a ser ocasión del llamamiento de los gentiles, como afirmó San Pablo dirigiéndose a los romanos (Rom. 11,11-12).

Ya San Justino, filósofo y mártir, reconocía en el siglo II que muchos de los cristianos no esperaban un tiempo futuro en que, restaurada Jerusalén, judíos y gentiles participaran en el cumplimiento de las profecías y promesas a los descendientes de los Patriarcas.

Incluso en San Jerónimo hallamos una confusión de planos entre las interpretaciones y enseñanzas de los «muchos varones eclesiásticos y mártires que dijeron estas cosas», por lo que no se atreve a condenarlas (*Sobre Jeremías*, cap. 24), con las esperanzas terrenas y carnales de «los judíos y nuestros judaizantes, o por mejor decir, no nuestros, porque judaizantes», «los judíos y los herederos del error judío, los *ebionitas*».

Todavía San Agustín afirma que la calificación de *chiliastico* o milenario se daba sólo a los «carnales» por los «espirituales». No obstante, en los textos aludidos de San Jerónimo, y en los siglos posteriores, el término *milenario* adquirió una ambigüedad y equivocidad en que se confundían doctrinas totalmente ajenas a la fe cristiana, con otras plenamente ortodoxas, fieles a la verdad de los oráculos proféticos y del Apocalipsis de San Juan.

\* \* \*

Recordaba el Padre Orlandis que la declaración Balfour sobre el «Hogar Nacional Judío» fue vista como anunciando algo que sólo podría ocurrir al fin del mundo: la reunión del pueblo judío en su tierra. Ya entonces tuvo ocasión de discutir contra los prejuicios subyacentes en una comprensión que sólo pensaba en la conversión de Israel como algo que se daría «al fin de los tiempos», en el «juicio final».

En otras ocasiones he escrito en las páginas de la revista *Cristiandad* sobre la escatología intrahistórica del Padre Orlandis. Para el objetivo de estos «recuerdos», será más conducente concentrar la atención en algunos puntos significativos que delimitaban bien su actitud

*Primero:* supuesta la convicción cierta, que veía enseñada por el Magisterio pontificio, de la consumación del Reino de Cristo en el mundo, advertía contra la confusión de quienes, confundiendo e invirtiendo los ideales y principios cristianos, confunden con el advenimiento del Reino el sedicente progreso humano anticristiano.

Desde el primer número de *Cristiandad*, se incluyeron los textos pontificios que hablan de nuestra época como la de la «apostasía», la eclosión del «misterio de iniquidad» que culminaría en «el hombre del pecado que se levanta contra todo lo que se llame Dios o reciba culto», el Anticristo, anunciado en el Apocalipsis y en la Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses (2,4).

*Segundo:* apoyándose en una tradición muy firme y autorizada, juzgaba que la desaparición de «aquello que detiene» el misterio de iniquidad, de que habla San Pablo en la citada epístola, se había realizado en la desaparición del título imperial romano, en 1806, por obra del emperador revolucionario Napoleón Bonaparte.

En la ruina de aquella institución, heredera del cuarto de los reinos profetizados en el libro de Daniel, se concretaba la quiebra del orden jurídico y del principio de autoridad en la antigua Cristiandad occidental, y con ello el desbordamiento de la *anómia*, o anormalidad en el mundo contemporáneo y en todas las dimensiones de la vida.

*Tercero:* su visión teológica de la historia, al servicio de la esperanza de lo que llamaría más tarde Karol Wojtyła la «escatología de la Iglesia y del mundo», insistía en el designio providencial. Esta «hora de la tentación que había de sobrevenir sobre todos los habitantes de la tierra», esta «prueba final de la Iglesia», se ordena al cumplimiento de la «instauración de todas las cosas en Cristo».

*Cuarto:* la conversión de Israel «que la Iglesia espera con los profetas y el Apóstol» (Con. Vaticano II, *Nostra aetate*) no se dará sino después del derribo del imperio del Anticristo. Porque el pueblo de Israel como pueblo recibirá aquel imperio anticristiano y antiteístico como si en él se realizasen sus esperanzas mesiánicas, las que no habían querido reconocer en Cristo. Tal era la interpretación tradicional de las palabras de Jesús en el Evangelio de San Juan: «Yo he venido en nombre de mi Padre y no me habéis recibido. Otro vendrá en su propio nombre y a éste le recibiréis» (Ioann 5,43).

*Quinto:* la consumación del Reino, que supone la vuelta de Israel a su Dios, tendrá lugar junto con el cumplimiento de la promesa divina de que se formará «un solo rebaño y un solo pastor».

El Padre Orlandis citaba a Knabenbauer—que seguía a Cornelio a Lapse en este punto—: «derribado el imperio del Anticristo, la Iglesia reinará en todas partes, y se hará tanto de los judíos como de los gentiles un solo rebaño y un solo pastor».

*Sexto:* supuesto que la ruina del imperio del Anticristo no se obraría sino por la «epifanía del Advenimiento del Señor» (II Tessel 2,8) y supuesto también que no se darán tres advenimientos, este advenimiento segundo por el que cesa el imperio del Anticristo en el mundo es aquel por el que Jesucristo viene de nuevo con gloria para juzgar, es decir para reinar en el mundo.

De él habla así San Luis María Grignon de Montfort: «Así como por María vino Dios al mundo la vez primera en humildad y anonadamiento, ¿no podría tam-

*bién decirse que por María vendrá la segunda vez, como toda la Iglesia le espera, para reinar en todas partes y juzgar a los vivos y a los muertos? ¿Cómo y cuándo, quién lo sabe? Pero, yo bien sé que Dios, cuyos pensamientos se apartan de los nuestros más que el cielo de la tierra, vendrá en el tiempo y modo menos esperado de los hombres, aún de los más sabios y entendidos en la Escritura, que está en este punto muy oscura».*

*«Al fin de los tiempos, y tal vez más pronto de lo que se piensa... esta Divina Soberana hará grandes maravillas en la tierra para destruir en ella el pecado y establecer el reinado de Jesucristo, su hijo, sobre el corrompido mundo» («El secreto de María», núm. 57).*

*Séptimo:* El Catecismo nos dice ahora que «el Reino de Cristo, presente ya en su Iglesia, no ha llegado todavía a su culminación, por el advenimiento del Rey a la tierra» (Catecismo, núm. 671).

El Padre Orlandis no confundía el cumplimiento de lo anunciado en el Apocalipsis «el reino de este mundo se ha hecho del Señor nuestro y de su Cristo, que reinará por los siglos de los siglos» (Apoc. I 1,15), con un instantáneo «juicio final» con el que cesasen el tiempo y la historia.

Entendía estas cosas según la advertencia de San Agustín, que afirmaba que «el día del último juicio» significa «el tiempo último» cuya duración nos es desconocida, en que Cristo juzgará en el mundo con más plenitud, aunque ya ahora y desde siempre es juez y Señor del mundo (cf. *De civitate Dei*, XX, cap. 1, núm., 2).

*Octavo:* el Padre Orlandis entendía que el milenarismo prohibido, incluso en su forma mitigada por el decreto del Santo Oficio de 21 de julio de 1944, hubiera podido ser condenado formalmente como herético. Porque el milenarismo propiamente dicho entendía la segunda venida y el Reino de Cristo en la tierra en la perspectiva de la «visibilidad» del Rey, es decir, interpretando la segunda venida como una vuelta triunfante del Señor a estar visiblemente presente en el mundo: no en cuerpo glorioso, como consta por las Sagradas Escrituras que estuvo en los días desde la resurrección a la ascensión a los cielos, sino con una corporeidad visible empíricamente, del mismo tipo que la que quiso tener desde su nacimiento a su muerte en la cruz.

*Noveno:* Con esta «visibilidad» del Rey estaba conexas en el pensamiento de los antiguos milenaristas —«herederos del error judío» según San Jerónimo, y «que rechazaban el vino celeste y no querían ser sino agua secular», según San Ireneo—, una comprensión del Reino en el horizonte terreno y mundano que llevó a los dirigentes del pueblo judío al desconocimiento de la salvación que traía a este mundo el Hijo de Dios encarnado.

\* \* \*

El Padre Orlandis había dicho en 25 de octubre 1942, en una serie de conferencias orientadoras de la tarea de los socios de Schola Cordis Iesu, que estaban formando el propósito de fundar la revista *Cristiandad*:

*«Tenemos por cierto que Jesucristo centra en la devoción al Sagrado Corazón el remedio social del mundo actual y que como consecuencia del triunfo de esta devoción ha de venir la época profetizada de paz y prosperidad en la Iglesia, coincidente con el reinado social de Jesucristo».*

En la misma revista, en un artículo publicado en 1 de abril de 1947 escribía:

*«A quienquiera que haya leído con atención siquiera mediana los números de Cristiandad publicados hasta ahora le habrá debido de entrar por los ojos la expresión insistente de una idea, la reiteración incesante de una esperanza: la idea de la Realeza de Cristo, la esperanza de una realización del Reinado de Cristo sobre la tierra con una perfección mayor que la que ha alcanzado hasta ahora».*

A esta convicción cierta llamaba el Padre Orlandis el *optimismo nuclear*, del que sostenía que *«habrían de participar todos los cristianos»* (ibídem). De él distinguía el sistema desarrollado por el Padre Enrique Ramière, y su propio pensamiento en el campo de la Teología de la Historia, al que aludía como «mi sistema».

En cuanto a la «escatología intrahistórica», el sistema del Padre Orlandis difería del del Padre Ramière, y más bien coincidía con el del gran escriturista, su sobrino el Padre Rovira y Orlandis, expuesto en la obra inédita *De consummatione Regni Messianici in Terris, seu de Regno Christi in Terris consummato*.

Había animado al Padre Rovira a realizar aquel estudio, a la vez que, como me comentó reiteradamente, le recomendaba que evitase el equívoco término de *milenario*, y tratase de dejar plenamente en claro que la presencia subsiguiente a la «venida del Rey a la tierra» (véase Catecismo, núm. 671), es, o bien una «presencia moral», o también, según las disposiciones divinas, una «presencia física gloriosa».

Para afirmar que aquel «optimismo nuclear» debería ser participado por todos los fieles se apoyaba en el Magisterio pontificio. E incluso en las llamadas «revelaciones privadas», de tan indiscutible influencia en el propio Magisterio y en la liturgia. Advertía que no se da en estos temas ningún texto «definitorio». *«Ridículo sería defendernos contra quien sospechara que hacemos intervenir en este problema la infalibilidad pontificia»*, dice en un artículo publicado en *Cristiandad* de 15 de junio de 1946.

De su propio pensamiento y del Padre Ramière escribe allí mismo diciendo: *«los que tenemos la discutible esperanza de que hablamos...»*

Después de muchos años de estudio personal del tema —en el que fui estimulado y aconsejado después de la muerte del Padre Orlandis, por el Padre Francisco de Paula Solá, que participaba, con el Padre Francisco Segarra S.I., de las convicciones del Padre Rovira— no puedo menos de decir francamente que me parece que, por la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica en 11 de octubre de 1992, se ha entrado en aquella etapa de renovación de la escatología de la que hablaba en 1976 el entonces Cardenal Arzobispo de Cracovia Karol Wojtyła ante Pablo VI.

La escatología de «la culminación del Reino en la tierra» y del «cumplimiento de las esperanzas de Israel en el Segundo Advenimiento» (Cat., 671 y 674) parece mejor explicada por las interpretaciones del Padre Rovira y del Padre Orlandis: a la conversión del pueblo judío se une como algo inseparable la unidad de todos los hombres que con una sola voz y hombro con hombro adorarán al Dios de Israel (Con. Vaticano II. *Nostra aetate*, 4).

## ACERCA DE SU ESPÍRITU DE CRUZADA

«*Buscad en todo la unidad*» decía insistentemente el Padre Orlandis. Por inspiración suya la revista *Cristiandad* tituló una de sus secciones habituales con el lema *Plura ut unum*.

Me parece que puede ayudar a comprender el dinamismo unitario de sus actitudes de afirmación práctica de la «integridad» de la doctrina tradicional católica y de la certeza de la esperanza de «la culminación del Reino de Cristo en la tierra» la atención a su *sentido de cruzada*.

Mi convicción de la unidad vital entre su adhesión ferviente e incondicional al sistema de doctrina religioso-político-social «programa del Reino de Cristo», contenido en el Magisterio pontificio, y su «convicción cierta» del cumplimiento del designio divino de instauración de todas las cosas en Cristo, se apoya ciertamente en mi experiencia personal de catorce años.

Pero la podré comunicar más eficazmente invitando a la lectura de lo que dejó escrito sobre «El sentido de cruzada en Íñigo de Loyola». En aquellos artículos, que escribió para *Cristiandad* en relación con la *Cruzada internacional de Oración y Penitencia* que promovió en 1950 la Dirección General del Apostolado de la Oración, encontramos la clave de la perspectiva que el propio Padre Orlandis inspiró a la revista *Cristiandad* en el tema de las Cruzadas.

En aquel año 1950 artículos de Pablo López Castellote sobre «El primer emperador cruzado» (págs. 132-134) o de Domingo Santmartí Font sobre la «Per vivencia en España del espíritu de cruzada» (págs. 187-189) ponen de manifiesto una convicción que ahora parece a muchos problemática.

La convicción del Padre Orlandis sobre la licitud y la santidad de las guerras de cruzada ha sido sin duda la de la Iglesia. Esta ha recordado en su liturgia muchas victorias liberadoras: fiestas como la de la Nuestra Señora del Rosario, el 7 de octubre, la del Nombre de María, en 12 de septiembre, o la de la exaltación de la Santa Cruz, el 14 de septiembre, conmemoraban las victorias de Lepanto, en 1571, de Viena, en 1683, o la liberación de Jerusalén del dominio persa en el año 629.

Ha declarado Doctores a santos, como San Bernardo de Claraval o San Lorenzo de Brindisi, que exhortaron a los cristianos a luchas militares de recon-

quista de la Tierra Santa o de defensa del mundo cristiano ante la agresión del Imperio turco.

Los artículos aludidos del Padre Orlandis, en un marco de encuadre histórico de la biografía de la juventud de Íñigo de Loyola, tienen el carácter explícito de una continuación, profundizadora en la perspectiva de las actitudes personales del santo, de sus estudios sobre los Ejercicios. El Padre Orlandis se propone a través de ellos penetrar en la intención de San Ignacio de Loyola en una de las meditaciones centrales de sus Ejercicios: aquella por la que *«el llamamiento del Rey temporal ayuda a contemplar la vida del Rey eterno»*.

Ciertamente el núcleo y objetivo final de aquella «meditación del Reino» es considerar *«a Cristo Nuestro Señor Rey eterno, y delante de El todo el universo mundo, al cual y a cada uno en particular llama y dice: mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre...»* (Ejercicios, nº 95).

Pero, como ayuda a aquella contemplación de «la vida del Rey eterno» San Ignacio propone una «parábola» sobre «el llamamiento del Rey temporal». Leamos su texto íntegro:

*«El primer punto es poner delante de mi un rey humano, elegido de mano de Dios Nuestro Señor, a quien hacen reverencia y obedecen todos los príncipes y todos hombres cristianos».*

*«El segundo punto: mirar cómo este rey habla a todos los suyos, diciendo: Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles, por tanto quien quisiera venir conmigo a de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos».*

*«Considerar que deben responder los buenos súbditos a rey tan liberal y tan humano; y, por consiguiente, si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuanto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero»* (Ejercicios, 92, 93, 94).

No han faltado entre los comentaristas de los Ejercicios de San Ignacio algunos que han visto como anecdótico y accidental a la contemplación de la vida del Rey eterno el ejemplo del rey humano y temporal cuyo designio es la conquista de la tierra de infieles.

En los artículos del Padre Orlandis se da por supuesto algo que también le oí personalmente expresar: que la «analogía» entre este rey humano que llama a sus súbditos a una guerra de cruzada, y el Rey eterno, Cristo Nuestro Señor, cuya voluntad es conquistar todo el mundo es exigida para la comprensión auténtica de la meditación del Reino, clave de los mismos Ejercicios Espirituales, junto con la de las «dos banderas»: *«una de Cristo, sumo capitán y Señor Nuestro, y otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura»*.

La ambientación histórica de los artículos se dirige precisamente a hacer patente los sentimientos e ideales personales de Íñigo de Loyola, para ayudar a

comprender aquella analogía entre el rey temporal y humano y el Rey eterno, que para el Padre Orlandis resultaba por lo demás teológicamente obvia.

«Siendo como es evidente el llamamiento del Rey temporal la proclamación de una cruzada ideal, se ve claramente que el Santo experimenta en sí mismo que... lejos de serle estorbo para subir al conocimiento de Cristo y de su obra y al deseo de imitarle y de servirle y de amarle, le había ayudado positivamente a ello».

«Sin duda percibió la relación de analogía que existe entre lo uno y lo otro. Lo primero se desarrolla dentro de la órbita de lo natural, por más que la intervención manifiesta de Dios y la intención última de los que intervienen la hagan rozar con lo sobrenatural; lo segundo es todo en sí mismo sobrenatural».

«Entre lo natural y lo sobrenatural no se da semejanza estricta sino aquella manera de relación que los escolásticos denominan analogía» (*Cristiandad*, núm. 149, 1 de junio de 1950, p. 262).

En la tarea formativa del Padre Ramón Orlandis era tema central la responsabilidad del cristiano de asumir todas las realidades naturales y de trabajar por su ordenación al fin último sobrenatural del universo y de la vida cristiana.

Por lo mismo, distinguía en el orden mismo de las cosas naturales, de aquellas tareas legítimas y honestas cuyo fin intrínseco e inmediato era un bien de orden humano, natural, aquellas que denominaba «lo natural sobrenaturalizado».

Al ser asumidas con intención sobrenatural, las realidades humanas no son «desnaturalizadas», sino perfeccionadas en sí mismas. El ejemplo más grandioso de esto, que se apoya en el misterio de la divina dispensación, es el matrimonio, elevado a sacramento, que representa y significa la unión entre Cristo y su Iglesia, precisamente al ser restablecido en la perfección originaria en que había sido constituido en la Creación del hombre.

La educación cristiana, misión esencial de los padres, y de la que participan los educadores en tantas obras fundadas en la Iglesia, contiene también esencialmente múltiples dimensiones de orden humano y natural, emprendidas al servicio de la educación en la fe, y en concreto inseparables de ella.

Se ha de reconocer como una tarea natural sobrenaturalizada la *filosofía cristiana*, según el concepto expresado en las dos encíclicas pontificias dedicadas a la filosofía: la *Aeterni Patris* y la reciente *Fides et ratio* de Juan Pablo II.

También las tareas hoy llamadas de «inculturación de la fe» se contienen en su mayor parte en este ámbito de orientación de lo natural sobrenaturalizado.

Como afirmó Pío XII, los *movimientos católicos* surgidos en el mundo posterior a la Revolución Francesa trataban de suplir «la bienhechora influencia de la unión entre la Iglesia y el Estado», que creaba como una atmósfera de espíritu cristiano. Así pues, el Estado católico, las monarquías cristianas y el sacro imperio habían sido, como tales sociedades políticas, una realidad sobrenaturalizada. Y lo fueron también las múltiples actividades en que se desplegaron aquellos movimientos: prensa católica, universidades y escuelas católicas, «partidos católicos» al servicio de la libertad de la Iglesia.

Montalembert, el gran dirigente del partido católico francés proclamaba hacia 1843, bajo la monarquía orleanista, en su campaña por la libertad de enseñanza, *«nosotros somos los hijos de los Cruzados»*.

El Padre Orlandis veía también como actividad «natural sobrenaturalizada» las guerras de Cruzada. He aquí lo que escribía sobre el contenido de la «parábola» ignaciana del llamamiento del Rey temporal:

*«Al pretender la conquista de toda la tierra de infieles no le mueve ambición ni voluntad de poder, sino celo y caridad. Caridad para con los cristianos cautivos, caridad para los que viven sujetos bajo el yugo injusto y tiránico de los infieles, caridad para los desgraciados infieles a los cuales sus tiránicos señores hacen gemir bajo la coyunda intolerable del despotismo y son injustamente por ellos impedidos para que no puedan abrazar la fe cristiana».*

*«La conquista, no hay remedio, se ha de hacer mediante una guerra. Esta guerra será justa... esta guerra será humana, cuanto pueda serla la guerra... esta guerra será santa, porque siendo en sí misma justa será santificada por la intención religiosa que a ella mueve y por la bendición de la Iglesia, que no puede menos de bendecir aquello que con tantas veras ha pedido a los príncipes cristianos y con tanta fuerza de autoridad ha intimado».*

*«Por decirlo de una vez, esta guerra será una Cruzada, una Cruzada sin precedentes por el régimen que la guiará, por la unidad que la fortalecerá, por la totalidad que la hará invencible, por el espíritu que la sobrenaturalizará» (Ibidem, p. 260).*

El Padre Orlandis no interpretaba como algo unívoco la semejanza entre la empresa a que llama el Rey temporal, y la vocación de Cristo «a conquistar todo el mundo y todos los enemigos». Pero sí ciertamente afirmaba expresa y formalmente una verdadera *analogía*.

En un artículo posterior al que acabamos de citar, y bajo el título de «*De cruzado temporal a cruzado espiritual*» escribió:

*«Para subir a la contemplación de la vida y misterios de Jesucristo... le servió a guisa de peldaño el sentido de Cruzada que palpita en la parábola del Rey temporal; y esto en virtud de la analogía que existe entre realidades espirituales o sobrenaturales de orden superior y realidades materiales o naturales de orden inferior».*

*«Esta analogía se da entre una guerra justa y de fin noble y elevado y la guerra espiritual a la cual nos llama Cristo contra los enemigos del alma: mundo, demonio y carne. Y ¿no será esta semejanza o proporción más próxima y señalada cuando la guerra justa y noble queda, por la intención y por el fin, elevada hasta lo sobrenatural y religioso? ¿Y no es éste mi buen lector el caso de la Cruzada?»*

Pero el Padre Orlandis, en el artículo que estamos citando (n.º 150, 15-VI-1950) no se detuvo en esta tan explícita formulación doctrinal. Podríamos decir que «enseñó todas sus cartas», y continuó escribiendo, dirigiéndose a su lector.

*«Yo apelo a tu buen sentido. Entre un cristiano aburguesado, que se goza en su buena vida y en el confort, y un joven de temple patriótico e idealista, ¿a cuál esco-*

*gerías, pensando humanamente, para llevarle a una vida de entrega total a Dios, de austeridad y heroísmo cristiano? Vamos a dar un paso más; supón que dicho joven no es solamente un patriota e idealista, sino que es uno de aquellos que, en el mes de julio de 1936, impelidos por el entusiasmo religioso, por el amor al prójimo y a la patria, sin titubeos ni cálculos, se alzaron a campaña con el espíritu de un auténtico cruzado, ¿qué no esperarías de él en la vida y en la lucha espiritual? ¡Hay!, que quizás algunos de aquellos héroes debamos, tú el que puedas leer esto; yo, el que haya podido escribirlo».*

\* \* \*

Tratando de comprender en su intención unitaria las actitudes y tareas apostólicas del Padre Orlandis, creo que podrían hacerse sobre ellas las siguientes precisiones.

En primer lugar: su apostolado en el orden de lo sobrenatural, en el orden de la «cruzada espiritual», en el espíritu de la contemplación de San Ignacio sobre la vida del Rey eternal, tenía su núcleo en el mensaje de amor misericordioso del Corazón de Jesús, inspirador de la «movilización» al servicio de su Reinado en los hombres y en las sociedades.

A esto tendía su esfuerzo en impedir que las contaminaciones naturalistas y las minimizaciones hipócritas, que sirven disimuladamente al «espíritu del mundo», hiciesen olvidar prácticamente a los cristianos de nuestro tiempo «*la integridad de la doctrina tradicional católica*» —según expresión del Concilio Vaticano II— sobre «el deber de los individuos y las sociedades hacia la religión y la única Iglesia de Cristo».

Las circunstancias del ambiente explican que su tarea en este orden de cosas, que él sentía, de acuerdo con el Magisterio pontificio, como perteneciendo a la evangelización del Reino de Cristo por su amor, fuese incomprendida y descalificada con la acusación de *integrismo*.

En segundo lugar: era consciente de que aquel espíritu mundano distrae la atención de los católicos hacia los designios divinos de «la instauración en Cristo de todas las cosas, las celestes y las terrenas», y conduce a la renuncia práctica a su deber de «militar bajo las banderas de Cristo Rey y defender todos los derechos de Dios sobre los individuos y las sociedades» —como había expresado Pío XI—.

Toda su tarea de estudio y formación en la Teología de la Historia, se orientaba a mantener ferviente el deseo esperanzado del advenimiento del Reino en el mundo y del cumplimiento de la divina voluntad en la tierra como en el cielo.

También las circunstancias del ambiente explican que este *optimismo nuclear* del que afirmaba deberían participar todos los cristianos, y a cuyo servicio se ordenaba aquel estudio de la Teología de la Historia, diese el pretexto a algunos a la descalificación de su pensamiento como *milenario*.

En tercer lugar: quería que se ordenasen a los fines de esta actividad apostólica, en su doble dimensión sobrenaturalista y de proclamación del Reinado de Cristo en la sociedad, todas las diversas tareas, filosóficas, históricas, políticas, literarias o estéticas, que inspiró o aconsejó a sus discípulos en el ámbito de lo «natural sobrenaturalizado».

Expresión colectiva de estas tareas, orientadas por el ideal del Reino de Cristo por su corazón, quiso que fuese la revista *Cristiandad* que él no fundó, sino que alentó e inspiró, y de la que tuvo siempre la convicción de que tenía que ser una obra de iniciativa laical, y que pudiese abarcar, con libertad de espíritu y desde la responsabilidad de sus redactores, todo aquello a que actualmente damos el nombre de «inculturación de la fe».

Una acción que nunca hubiese admitido que se intentase realizar por la atenuación del imperativo sobrenatural, o según confusiones de planos que rebajasen el ideal del Reino de Cristo en el mundo, por la inmersión en las ideas, inmanentistas y antropocéntricas, que habían llevado al mundo actual al divorcio entre la fe y la cultura y la vida de los pueblos.