

**QUIEN PIERDE EL PASADO PIERDE EL PRESENTE:  
PONER *DIGNITATIS HUMANAЕ* EN SU COMPLETO  
CONTEXTO HISTÓRICO**

Por JOHN RAO\*

## **1. Introducción**

Al no ser ni un teólogo ni un lógico, mi tarea aquí no es entrar directamente en discusión acerca de si la Declaración sobre la libertad religiosa del Segundo Concilio del Vaticano está o no en contradicción con las previas enseñanzas de la Iglesia sobre este asunto de inmensa relevancia espiritual, política y social. Mi papel es meramente el de exponer los antecedentes históricos que dieron a luz esa Declaración.

Sin embargo, ciertamente creo que tomar en consideración con amplitud el moderno contexto revolucionario en el cual emergió la actual discusión de la cuestión de la libertad religiosa ofrece una preparación absolutamente esencial para un diálogo más sustantivo. Por un lado, semejante estudio desmitifica la pretensión de los más abiertos partidarios de la Declaración, en el sentido de que su posición habría prestado atención a un nuevo desarrollo de visión doctrinal católica en relación con una situación política muy diferente de aquella con la cual se habían enfrentado los creyentes incluso en el pasado reciente. Así lo hace al aclarar que la batalla que condujo a *Dignitatis humanae* en el Concilio Vaticano II no fue en realidad cosa distinta sino la segunda parte de un drama contemporáneo cuyo primer Acto, casi idéntico, había comenzado siglo y medio antes –aunque terminó de modo muy diferente. Por otro lado, contemplar este amplio cuadro histórico demuestra que los defensores de las enseñanzas de 1965 se hicieron eco de lo que fue, en el mejor de los casos, una asombrosa ignorancia o ingenuidad respecto de las condiciones políticas e intelectuales en que la Iglesia se estaba moviendo en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial y, en el peor de los casos, una participación activa en la tarea de convertir la causa de Cristo en un sin sentido sociológico e incluso espiritual.

---

\* Universidad San Juan (Nueva York).

Además, al menos hasta donde a mí me toca, el conocimiento del marco histórico de la Declaración sobre la libertad religiosa, tanto en el largo plazo como en el más inmediato, conduce a dos conclusiones adicionales: primero de todo, que una interpretación ortodoxa del texto final no tenía ninguna probabilidad de conseguir, en la práctica, acogida significativa de ningún tipo; y, en segundo lugar, que la tarea de los creyentes católicos consiste, no tanto en glosar ese documento hasta la extenuación, como en poner de manifiesto los terribles obstáculos que el *Zeitgeist* que domina nuestras vidas hoy –igual que lo hacía en 1965 y lo había hecho antes en el siglo XIX– interpone en el camino del saber y actuar, con arreglo a la fe y la razón, en cualquier asunto sustantivo de importancia política y moral.

## 2. Comienza el Acto primero

El Acto primero del drama de la libertad religiosa comenzó con aquella renovación católica en el siglo XIX cuyos principales centros de habla francesa, alemana e italiana fueron círculos de clérigos y seglares, los cuales se propusieron tanto entender las razones subyacentes al desastroso ataque a la fe en la Revolución francesa, como asimismo encontrar la manera de reconstruir una nueva Cristiandad sobre las ruinas de la antigua. Todos esos círculos llegaron a experimentar una decepción semejante que les perturbó grandemente: el hecho de que las monarquías de la Restauración pos-napoleónica, que se enorgullecían de su público respaldo a la religión, siguieron manteniendo, en la práctica, controles frustrantemente estrechos sobre la evangelización católica<sup>1</sup>.

La búsqueda de una explicación para las restricciones que amordazaban la completa libertad de la Iglesia por obra de Estados supuestamente «católicos» condujo a esos círculos a un estudio más profundo del tremendo complejo de influencias lingüísticas, psicológicas, políticas y materiales que dan forma a una sociedad concreta y a los individuos que viven en ella. Sus trabajos les llevaron a entender que el naturalismo de la Ilustración radical, el cual se había demostrado tan devastador para la fe en los años 1790, ya había adquirido influencia, en una forma más moderada, desde mucho antes que la Revolución francesa sobre tanto las monarquías católicas como las autoridades de la Iglesia que actuaban unidas. Entonces se hicieron cargo de que los cambios resultantes habían creado una red de fuerzas cuyo impacto hacía difícil a los creyentes –tanto a los simples fieles

---

1. Mucho en estas páginas viene de mis dos libros, *Black Legends and the Light of the World: The War of Words with the Incarnate Word* (Forest Lake, Remnant Press, 2011) y *Removing the Blindfold: Nineteenth Century Catholics and the Myth of Modern Freedom* (Kansas City, Angelus Press, 2014). En aras de la brevedad sólo pondré a pie de página citas directas, puntos que creo necesitan un énfasis especial y, por supuesto, cualesquiera otras obras utilizadas.

como a sus jefes— advertir que había algo espantosamente erróneo en lo que todavía parecía, en muchos aspectos externos, tradicional y bueno; que la palabra «monarquía católica», que sonaba de un modo positivo, en realidad enmascaraba la emergencia de una falsificación secularizada de la sociedad cristiana. En resumen, los defensores de un renacimiento católico se dieron cuenta de que se había creado un *Zeitgeist* cuyo dominio sobre la vida impedía a las autoridades de la Iglesia y a los creyentes en general captar lo que la misión cristiana *realmente* suponía, y les apartaba de modo efectivo del reconocimiento y examen de las fuentes que necesitaban consultar para recuperar un sentido completo de esa misión.

Una deliberada inmersión en la plenitud de la Tradición católica despertó en la mente y alma de esos pensadores un tema que advirtieron había sido puesto en letargo por el progreso sin descanso, pero mesurado, del *Zeitgeist* naturalista del siglo XVIII en su forma más moderada. Se trataba de la verdad básica de que el papel de la Iglesia no era el de una máquina administrativa «establecida» que cumplía sus monótonas obligaciones «espirituales» al ayudar a defender el orden social establecido, llevando archivos civiles y promoviendo la apertura a mejoras agrícolas y a la vacuna contra la viruela. Al contrario, su tarea era la de ser el Cuerpo Místico de Cristo, a quien se había encomendado la misión simultáneamente sobrenatural y natural de continuar la vida y la obra del Logos Encarnado en un mundo que se estimaba merecedor de la Redención pero herido gravemente por el pecado. Y esta tarea sólo la podía realizar esforzándose por convertir a Cristo en Rey de toda la Creación —verdadero fin de toda existencia humana.

«Dios [...] ha establecido un solo orden compuesto por dos partes: la naturaleza exaltada por la gracia, y la gracia que vivifica a la naturaleza. No ha confundido estos dos órdenes, pero los ha coordinado. Una sola fuerza es el modelo y una sola cosa el motivo principal y fin último de la creación divina: Cristo [...]. Todo el resto está subordinado a Él. La finalidad de la existencia humana es formar el Cuerpo Místico de este Cristo, de esta Cabeza de los elegidos, de este Sacerdote Eterno, de este Rey del Reino inmortal, y la sociedad de quienes Le glorificarán eternamente»<sup>2</sup>.

Además, el Cristo que vino a liberar a los hombres de la esclavitud del pecado había mostrado que el único modo en que podía cumplirse este objetivo era a través de la sumisión individual a su autoridad; una sumisión posible solamente si hombres y mujeres daban la bienvenida a ser guiados con autoridad por su Cuerpo Místico. Pero los hombres y mujeres en cuestión tenían que ofrecer su sumisión a través de sus vidas diarias en ese mundo natural que Dios mismo había creado y que por la Encarnación se quería perfeccionar y no abolir. Por lo tanto, la Iglesia debía reconocer que todos los medios naturales eran intrínsecamente valiosos para

---

2. «L'enciclica dell'8 dicembre», *La Civiltà Cattolica* (Roma), Serie 6, vol. 1 (1865), pp. 287-288.

esa obra de salvación y «divinización» de los creyentes singulares que constituía su responsabilidad primaria. Toda cosa natural había de ser rescatada –esto es, corregida y transformada por el mensaje y la gracia de Cristo– para ayudar a realizar la liberación última del pecado en favor de todo individuo, la cual era esencial a su perfección final. Esto significaba que todas las instituciones sociales, naturales, con autoridad, tan crucialmente importantes para la vida humana diaria –desde la familia hasta igualmente las monarquías de la Restauración no tan católica– eran también capitales para esta finalidad correctiva y transformadora. Para parafrasear a un orador estadounidense del siglo XIX: libertad humana, dignidad individual y autoridades sociales; ahora y por siempre; unas e inseparables<sup>3</sup>.

Para cumplir su misión la Iglesia necesitaba libertad: una auto-liberación interna, «psicológica», del sometimiento a un *Zeitgeist* que le impedía recuperar y abrazar la plenitud de una Tradición que una secularización progresiva había escondido en lugares oscuros y vilipendiados; una libertad externa, física, que le permitiera trabajar eficazmente para corregir y transformar el mundo natural en su integridad; y, finalmente, una libertad igualmente pública para que los fieles, como individuos, pudieran someterse a la autoridad de la Iglesia en sus enseñanzas sociales respecto del camino por el cual debía conducirles.

Semejante libertad para ejercer su plena influencia correctiva y transformadora pondría, como san Justino Mártir ya había indicado en el siglo II, todo don e institución naturales en su lugar adecuado en la jerarquía de valores. Una Iglesia verdaderamente libre daría a la obra de la Razón –y especialmente a la filosofía– la ayuda que necesitaba desesperadamente tanto para evitar su antigua limitación al papel de «deporte de salón» para «muchachos» o justificación piadosa de los poderes establecidos, como su moderna movilización por la Ilustración con propósitos puramente utilitarios y materialistas. Una Iglesia verdaderamente libre ayudaría simultáneamente tanto para exaltar al Estado en su papel propio, como coordinador indispensable de todas las autoridades sociales que trabajan con vistas a la realización del fin natural y eterno del hombre, como asimismo para humillar su tendencia histórica a la auto-divinización. En resumen, una Iglesia verdaderamente libre suprimiría la ceguera con que el pecado ofusca los ojos de los hombres respecto de cómo utilizar adecuadamente todos los bienes naturales en provecho de la perfección humana. Toda cosa natural reclamaba la «luz» que pudiera hacerla plenamente visible y ésta, en último término, únicamente podía venir de arriba, descendiendo «del Padre de las luces» (*Santiago* 1, 17), por medio de la unión

---

3. Algunos artículos característicos para tomar en consideración a este respecto, todos de *La Civiltà Cattolica*, son «Il restauro della personalità pel cristianesimo», serie 1, vol. 2 (1850), pp. 367-383; «Se la personalità umana abbia da temere dalla Chiesa», serie 1, vol. 2 (1850), pp. 518-541; «L' autorità sociale», serie 2, vol. 4 (1853), pp. 19-37, 175-189, 291-304, y «Dell' elemento divino nella società», serie 2, vol. 9 (1855), pp. 129-140, 385-396.

con el Verbo Encarnado y realización en el mismo. La separación entre Cristo y la Razón, entre Cristo y el Estado, entre Cristo y la familia, entre Cristo y todos y cada uno de los aspectos de la vida en su conjunto era, por lo tanto, un insulto a las más profundas aspiraciones y necesidades de la naturaleza, en cuya virtud se estrechaban y ennegrecían cada uno de sus múltiples elementos<sup>4</sup>.

### 3. De Lamennais a Montalembert

El anterior argumento se desarrolló lentamente en la primera mitad del siglo XIX. Se afinó finalmente en los años que siguieron a la Revolución de 1848 en los numerosos círculos que inspiraron el *Syllabus* de Errores de Pío IX (1864) y, quizá de la manera más sistemática de todas, en las literalmente miles de páginas publicadas entre 1850 y 1864 por los editores de *La Civiltà Cattolica*, revista jesuita y romana de influencia internacional. Ese pulimento tuvo lugar con gran referencia a las ideas que emergieron entre los propios rangos de las mismísimas fuerzas de renovación: primeramente las del abate Felicité de Lamennais (1782-1854) y sus seguidores –los hombres que conocemos como lamenesianos–, y después las de los pensadores y activistas que tras 1848 empezaron a llamarse católicos liberales.

Lamennais, desilusionado –como todos aquellos que ansiaban una verdadera renovación– a causa de las cadenas impuestas por los gobiernos existentes a la expresión íntegra del espíritu católico, empezó a argumentar que únicamente una clara separación entre la Iglesia y el Estado pondría fin a la actividad manipuladora de fraudulentas «monarquías sagradas» y a la secularización *de facto* del clero que obraba servilmente junto con ellas. Sólo entonces episcopado y clero locales, unidos bajo la dirección internacional del Papa, serían capaces de dedicarse enteramente a liberar de sus cadenas a ese espíritu católico todavía lleno de vida y a la energía de los pueblos creyentes que habían sido reprimidos de manera antinatural por secularistas, tanto revolucionarios como monárquicos. Sólo entonces se llevaría a cabo la cristianización de la vida en su conjunto –incluso una cristianización del Estado que posibilitaría su adecuada reunificación con la Iglesia. «Dios y libertad», el lema de su diario *L’Avenir* fundado en 1830, expresaba de modo atractivo lo esencial del amplio programa lamenesiano. Su último objetivo era una unidad sagrada.

Pero la oposición episcopal y la condena por el papa Gregorio XVI en *Mirari vos* (1832) frustraron el progreso de la visión de Lamennais. En consecuencia, se

---

4. A este respecto son muy convincentes los temas platónicos destacados por Werner JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (primera edición en alemán, 1933-1947; México, Fondo de Cultura Económica, 1957), y *Cristianismo primitivo y paideia griega* (primera edición en inglés, 1961; México, Fondo de Cultura Económica, 1965).

convenció de que las rígidas autoridades de la Iglesia ponían cadenas al mensaje de Cristo con tanta determinación como las autoridades del Estado. A partir de este punto, Lamennais proclamó que la guía de la Fe y su significado podía ser únicamente la que manaba del Espíritu de Dios actuante en la multitud de los fieles y a través de éstos. Por desgracia, la toma de conocimiento por la multitud de ese Espíritu activo en medio suyo permanecería inconsciente y sin habla salvo que lo despertase el propio testimonio de Lamennais, consciente y profético. Pero una vez despertado, reconocería la locura de la jerarquía, ciega y en último término impía. Se daría cuenta de que la Cristiandad, como estaban insistiendo diversos pensadores contemporáneos, desde los saint-simonianos hasta los poetas nacionalistas polacos exiliados en París, era un fenómeno a modo de *palingenesia* –esto es, una religión que en cada época naciese de nuevo, como energía vital que fluyera desde el revelado pueblo creyente hasta el mensaje siempre cambiante del mundo de Dios; un mensaje que los papas y los obispos claramente no deseaban aceptar<sup>5</sup>.

Aquellos reformadores que rechazaron las enseñanzas de Lamennais pero querían seguir trabajando a favor de la liberación de las opresivas cadenas de las monarquías supuestamente católicas, se concentraron en la necesidad de una división de competencias para asegurar la corrección y transformación de todas las cosas en Cristo. A su modo de ver, la acción política y social católica debería dejarse en manos de grupos de presión laicos; la orientación dogmática y moral, en manos del clero. Si el laicado que llevaba a cabo la política del movimiento no seguía las orientaciones dogmáticas y morales del clero, al menos ello no comprometería al magisterio de la Iglesia, causando confusión en los creyentes respecto de la sacralidad de esa nueva clase de acción de los laicos como todavía podía ocurrir respecto de las monarquías que apelaban a sus antiquísimos e impresionantes vínculos con la Cristiandad. El grito de guerra de este movimiento post-lamenniano fue «libertad de asociación». La libertad de asociación garantizaría la libertad religiosa necesaria para entender la misión de la Iglesia y para enseñarla correctamente. Aseguraría una oportunidad real para una transformación católica del Estado, de la sociedad y los individuos en Cristo, en lugar de ver esa misión de la Iglesia pervertida por una unión fraudulenta entre lo sagrado y lo secular que subordinaba lo primero a lo último.

Pero habida cuenta de las dificultades para conseguir libertad de asociación en la era de la Restauración, pareció que las condiciones de la batalla requerían una alianza pragmática con las fuerzas políticas inspiradas por la Ilustración que reclamaban esa libertad para sus propios propósitos particulares; esto es, cooperación con liberales, demócratas y nacionalistas –quizá incluso con socialistas

---

5. Véase John RAO, «Lamennais, Rousseau, and the New Catholic Order», *Seattle Catholic*, 1 de febrero de 2005, [http://www.seattlecatholic.com/article\\_20050201.html](http://www.seattlecatholic.com/article_20050201.html); también, Jean Marie MAYEUR (ed.), *Histoire du christianisme*, Paris, Desclée, 1990-2002, vol. X, pp. 427-477, 628-906.

en ciernes. Lamennais ya había contemplado esa colaboración respecto de la unión entre creyentes y liberales que había resultado en la creación del reino de Bélgica en 1830. Con todo, esos católicos que obraban entonces en pro de la «libertad de asociación» la favorecían desde un punto de vista no ideológico sino práctico. Su búsqueda de aliados no católicos hizo muchos progresos, dando luz a la esperanza de que la ayuda mutua podría resultar en un diálogo honrado, el cual desvelase que las diferencias intelectuales con sus aliados pragmáticos eran malentendidos más bien que desacuerdos reales.

Tales empresas de colaboración llegaron a su punto más intenso en la primera fase victoriosa de la Revolución de 1848, especialmente en Italia y Alemania. Ahora bien, no pasó mucho tiempo sin que surgiesen amargos conflictos entre los aliados victoriosos sobre el significado real de la libertad que se había conquistado; conflictos que condujeron muy rápidamente a la supresión de órdenes religiosas, el llamamiento a una guerra santa de los católicos italianos contra los católicos austriacos, y al exilio de Roma de un papa que se había comprometido sinceramente con el diálogo; todo ello en nombre de conseguir «libertad».

Un ala del «movimiento cooperativo» tenía como su jefe más famoso al conde Charles de Montalembert (1810-1870), un ex-seguidor de Lamennais que había combatido valientemente por la libertad de la Iglesia bajo las muy difíciles condiciones de la monarquía liberal nacida en Francia en 1830. Montalembert sostenía que, a pesar de retrocesos, los católicos debían reconocer que la colaboración continuada con el sistema liberal de gobierno era, en las escindidas condiciones religiosas e intelectuales de los tiempos modernos, una absoluta necesidad pragmática si había de garantizarse la libertad de la Iglesia y de los creyentes. Pero con todo, aquellos que entonces pasaron a llamarse «católicos liberales» argumentaban que, si bien muchos liberales no creyentes eran ideológicamente hostiles a la religión, ello se debía, en gran parte, a que la conducta de creyentes insensatos les había convencido de que los fieles católicos eran admiradores serviles de una monarquía absoluta que ni siquiera había sido buena para su propia causa religiosa. Sin embargo, un sistema verdaderamente liberal no podría sino garantizar el funcionamiento de «una Iglesia libre en un Estado libre». Y si los católicos simplemente mostrasen que respetaban ese sistema y no deseaban derribarlo, incluso los actos abusivamente antirreligiosos de los exaltados vendrían a perder todo atractivo<sup>6</sup>.

#### **4. La robusta respuesta católica**

Entre los adversarios del planteamiento católico liberal se encontraban los mencionados editores de *La Civiltà Cattolica*. Se trataba de hombres que tomaban

---

6. CONDE DE MONTALEMBERT, *Des intérêts catholiques au XIX siècle*, Paris, 1852.

a pecho tanto la triste realidad de la contemporánea división intelectual y religiosa, como la invocación de una necesidad pragmática. Algunos de ellos, incluyendo su miembro más famoso, Luigi Taparelli d'Azeglio (1792-1861), habían apoyado vigorosamente la cooperación con los liberales al comienzo de las revoluciones de 1848, y seguían dispuestos a continuar el diálogo con ellos. Sin embargo, a la vista de las disputas con liberales y partidarios de otros movimientos políticos inspirados por la Ilustración, las cuales afloraron a medida que esas revoluciones progresaban, los editores de la *Civiltà* argumentaron que todo juicio relativo a la posibilidad de una futura interacción sustancial con tales fuerzas –el liberalismo inclusive– debía venir precedido por un estudio mucho más crítico y sistemático del pleno significado dado por todas las partes en cuestión a las palabras «individuo», «libertad», «dignidad», «orden social», «diálogo» y «pragmatismo». Además, debía venir igualmente precedido de un examen más serio y racional de cómo operaban esas palabras en la práctica bajo la forma de gobierno que Montalembert insistía en considerar una moderna necesidad *incuestionable* y una bendición para la Iglesia.

Mientras que se llevaba a cabo por la *Civiltà* ese estudio detallado, el liberalismo y la apelación católica liberal a que se reconocieran los beneficios de la «Iglesia libre en un Estado libre», los cuales iban finalmente de la mano, no llegaron a buen término. Tiene importancia para el segundo Acto de nuestro drama advertir que no llegaron a buen término a causa de sus problemáticos aspectos críticos, los cuales se habían identificado por los editores de la *Civiltà* y estimados por ellos como inherentes al liberalismo en su forma anglo-americana y supuestamente amistosa y moderada –no en forma de ninguna perversión radicalmente antirreligiosa de su «verdadero carácter». Ya en los años 1850 y 1860, se dijo que esos aspectos problemáticos habían destruido la posibilidad de poseer la libertad religiosa que se suponía asegurada por el liberalismo, y habían abierto de par en par las puertas a abusos radicales que los mismos católicos liberales como Montalembert aborrecían sinceramente. Y los editores de la *Civiltà* insistieron en que toda esperanza de definir y alcanzar la libertad y dignidad individuales, las cuales sólo se podían conseguir plenamente bajo el Reinado Social de Cristo, se habían arruinado en el camino.

Permítanme exponer brevemente justo lo suficiente de la crítica de la *Civiltà* como para poner de manifiesto su aguda conciencia de esas dificultades innatas, las cuales iban a ser o ignoradas o deliberadamente rechazadas al tiempo de reemerger las cuestiones de la libertad religiosa y de la separación entre la Iglesia y el Estado en el segundo Acto de nuestro drama, al cual llegaremos pronto. Es un homenaje a la agudeza de juicio con que los editores de la *Civiltà* juntaron tantas piezas del problema, incluso sin tener un conocimiento pleno de toda la mezcla extraordinaria de elementos esotéricos, gnósticos, nominalistas, protestantes, utópicos, pietistas y simplemente pecaminosos y egoístas, que desempeñaron un papel en la caótica

época de la guerra civil inglesa, la cual condujo a la formación de la alianza *whig*, a la Revolución Gloriosa, Locke, Newton y el liberalismo anglo-americano<sup>7</sup>.

Una vez más, la *Civiltà* no negaba que la división religiosa plantease un problema real para la realización del bien común que, con razón, el liberalismo germinal quiso resolver –y exactamente como se debía resolver en tales circunstancias, con referencia al solo derecho natural. Con todo, creía que era necesario admitir que, en el mejor de los casos, era una situación trágica. Porque la ley natural es un «tigre de papel» sin la ayuda que la sabiduría y la gracia divinas aportan al hombre para ordenar correctamente sus facultades racionales e infundir en ellas la valentía de creer, eficaz y coherentemente, lo que sus inteligencias les muestra como verdadero.

El protestantismo no podía ofrecer semejante ayuda. Lógicamente debe siempre recelar de la Razón, tanto a causa de su fundamental doctrina de la total depravación de todas las cosas naturales después de la caída, como también a causa de su aversión por la movilización histórica de la filosofía socrática en provecho de las formulaciones doctrinales católicas. Tampoco la «libertad religiosa» podía hacer ningún favor a la causa de la ley natural, incluso aunque quitase la mordaza a los católicos. Todo lo que esta liberación general llevó a cabo –como los pensadores de la Ilustración moderada cual Voltaire reconocieron con gozo<sup>8</sup>– fue fomentar un foro cacofónico donde las voces en competencia de clubes privados religiosos podían parlotear sin pausa, convirtiendo en impotente públicamente y, con franqueza, bastante ridículo por añadidura, lo que tenían que decir. Cuando se sumó al debilitamiento del espíritu humano, por haberse privado en su formación del auxilio religioso, la reducción por la Ilustración de la obra de la Razón a tareas utilitarias puramente científicas o puramente banales, se hizo todavía más obvio que cualquier concepto de ley natural sustantiva, apta para formular juicios aplicables universalmente sobre asuntos morales de importancia, había desfallecido. En estas circunstancias la ley natural sólo podía sobrevivir como memoria histórica, como codificación sociológica de los usos y costumbres existentes, y condenada a verse corroída cada vez más por la presión del desprecio hacia el pensamiento metafísico no científico.

Pero la *Civiltà* estaba convencida de que el liberalismo daba el golpe de gracia a la ley natural en otras dos eficaces formas. Una era a través del apoyo *teorético* que

---

7. Especialmente importante para esa crítica fue el *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna* de Luigi Taparelli d'Azeglio, el cual vio primero la luz como una serie de artículos en *La Civiltà Cattolica* y después se publicó separadamente (Roma, dos volúmenes, 1854). Ver también Christopher HILL, *The World Turned Upside Down*, New York, Penguin, 1984, sobre las batallas ideológicas en la era de la guerra civil inglesa.

8. Peter GAY, *The Enlightenment*, vol. I, London y New York, W.W. Norton, 1995, pp. 168-171.

sus raíces protestantes e ilustradas proporcionaban a una visión *individualista* de la vida material. Esa visión entendía aquella «ley» como nada distinto al «derecho» de los hombres de construir sus personalidades privadas sobre la base de las diversas pasiones sensuales que, cual metralla, experimentaban en el curso de sus vidas, junto con su «libertad» de hacer lo que esas pasiones les decían que debían hacer. Tales derechos estaban limitados, una vez más, únicamente por acuerdos convencionales basados en lo que –por el momento– la gente todavía «sentía» generalmente que era bueno y malo. El número y contenido de esos derechos aumentaría al ritmo de la creciente demanda de más «libertad» desgajada de la «costumbre» existente. Esa expansión se hizo todavía más inevitable a causa de la aparente convicción del liberalismo de que alguna mano misteriosa armonizaría el desencadenamiento de las expresiones individuales del pecado original con la búsqueda de un «bien común» prevalente –un bien común cuya definición era igual de materialista, convencional, inestable y condenada a un descenso en espiral hasta el sin sentido, que todo lo demás en ese sistema catastrófico.

Un segundo golpe *práctico* a cualquier utilización seria de la ley natural vino a través de la oportunidad que se dio por el Estado liberal, deliberadamente débil, a los individuos o grupos de individuos más fuertes e ingeniosos para dominar la sociedad como les pareciera adecuado. Esta oportunidad surgió cuando el mismo desdén por la autoridad que había llevado al abandono de la coerción pública en lo religioso se aplicó a la construcción de un sistema de división de poderes, el cual garantizase la semi-parálisis del gobierno. Y dado que cualquier *ethos* que es públicamente dominante ejerce asimismo su influencia sobre el resto de la sociedad, el espíritu anti-social del Estado liberal se extendió, más pronto que tarde, hasta la denigración y el ataque contra las autoridades internas de las denominaciones religiosas ahora «privadas», e igualmente contra la autoridad en las familias y en cualquier otro tipo de comunidades. Por desgracia, al tiempo que la legítima *autoridad* social se retiraba de las esferas pública y privada, las desnudas e ilegítimas *fuerzas* de individuos poderosos, inmorales e irracionales, y de las apasionadas facciones formadas por ellos, se movieron para ocupar su lugar. Y esas fuerzas ilegítimas, sin dejarse contener por los conceptos de libertad y dignidad individuales que hacían siempre campar en sus banderas y destrozaban lógica y moralmente, impusieron nuevos controles, tiránicos e interesados, sobre las elementos más débiles de la comunidad –precisamente el tipo de cosa que se suponía debía impedirse por el constitucionalismo liberal.

Aunque los editores de la *Civiltà* se daban cuenta de hasta qué punto ese sistema permitía a los propietarios y a los financieros, que históricamente habían tenido parte activa en su creación, manipular en su propio provecho privado a la sociedad indefensa, les parecía lógico que otros intentarían sacar partido de esa misma oportunidad de oro ofrecida por la destrucción de las legítimas autoridades públicas y privadas. Creían que el sistema liberal daría ocasión de producir sus

propios estragos a cualesquiera individuos, y agrupaciones antinaturales de individuos, dedicados a pasiones ideológicas y materiales de todo tipo imaginable.

Todo lo que esos «otros» tenían que hacer para sacar provecho era desarrollar la lógica innata del argumento liberal, que tendía a derribar las barreras a la construcción de la personalidad individual. Al fin y al cabo, las barreras subsistentes se mantenían únicamente por los meros usos y costumbres de pretendidos poderes ilícitos, por ellos defendidos irracionalmente como dictados «obvios» del «sentido común». Pero al perseguir la satisfacción de sus encendidos deseos con todas sus fuerzas, y con medios que los tenidos por tiranos quizá nunca imaginaron que fuesen posibles, los nuevos opresores impondrían su voluntad a una comunidad carente de autoridad legítima: fuese mediante la violencia, o mediante aceptación pacífica de sus exigencias en nombre del mantenimiento del «orden público». De manera irónica, tales individuos y facciones podrían llegar incluso a requerir la reactivación y la exageración ilegítima de los poderes del Estado con vistas a la realización de objetivos que, en realidad, eran contrarios al originario programa liberal anti-autoritario. Esto, argumentó la *Civiltà*, era precisamente lo que ocurriría en el nuevo Reino de Italia, donde totalitarios germinales con obsesiones nacionalistas y belicistas utilizaron con éxito el aparato del Estado liberal en la realización de políticas para cuya eliminación, según insistía Montalembert, se había creado ese mismo Estado liberal –y, una vez más, todo ello en nombre de la libertad y dignidad individuales.

Finalmente, estaba muy claro para los editores que muchos liberales tenían una nueva, irracional y, en último término, incuestionable fe «fideísta» en la capacidad del sistema político que adoraban para garantizar todos y cada uno de los beneficios que la *Civiltà* denunciaba como, en el mejor de los casos, precarios. Los artículos de fe de este sistema eran legión, aunque con ciertas variantes de tiempo y lugar, dependiendo de qué funcionaba mejor en la práctica para hacerlos triunfar en uno u otro país.

Hay que añadir que, en tanto que elementos de contenido religioso desempeñaron algún papel en la creación de tal fideísmo –como hicieron en Gran Bretaña de forma muy importante–, sus artículos de fe incluyeron un mandato inspirado por el pietismo: abandonar «estériles» batallas sobre diferencias doctrinales y remplazarlas con esfuerzos por encontrar a Dios a través de la explotación práctica de la naturaleza, en provecho de ese progreso humano material que se consideraba la mejor ayuda a la caridad y al orden público. Se estimó que semejante política era segura porque estaría guiada por una inalterada moral cristiana, que para entonces había arraigado sin cambios en las inteligencias y los corazones de los hombres, y había sido claramente coronada por Dios con el éxito práctico. Además, se decía que adoptarla llevaba consigo el beneficio adicional de permitir a los creyentes permanecer unidos en la lucha contra el enemigo real que a todos amenazaba: el

ateísmo naturalista de Baruch Spinoza (1632-1677). Sea como fuere, no daba a quienes siguieron ese camino ningún medio en absoluto para advertir cuánto estaba realmente cambiando esa «inalterada moral cristiana» alrededor suyo. Tal cambio se producía porque los «éxitos» materiales en el orden natural –en la guerra, el comercio y la seducción sexual– parecían indicar que Dios bendecía conductas que, de haberse consultado a la doctrina «divisiva» y a los testimonios históricos de los pronunciamientos de la Iglesia, se habría revelado que habían sido constantemente condenadas como moralmente reprobables<sup>9</sup>.

*La Civiltà Cattolica*, como Voltaire, creía que la tolerancia religiosa en las condiciones históricas inglesas y en la atmósfera materialista de la Gran Bretaña liberal era suficiente para convertir gradualmente al cristianismo en un sin sentido, sin necesidad de ningún ataque violento contra el mismo. Esto significaba que no sería necesario imponer por la fuerza en el Reino Unido la aceptación de la nueva fe liberal o liberal pietista. Pero allí donde el recuerdo de un «gobierno sagrado» pudiera estar todavía vivo, o donde existieran menos divisiones religiosas que en Gran Bretaña y que pudieran explotarse, o donde la resistencia católica a convertirse en impotente en lo público pudiera ser todavía vigorosa, o donde las facciones ideológicas todavía fuera del poder percibieran la necesidad de imponerse por todos los medios imaginables sobre sociedades sin rumbo, los artículos de esta nueva fe deberían predicarse y ejecutarse forzosamente de manera más estricta. Esto fue lo que ocurrió de forma moderada en el prerrevolucionario reino de Prusia y en las «sacras monarquías» que quisieron combinar la Ilustración y el catolicismo antes de 1789. Y esto fue lo que ocurrió de forma mucho más radical en la Francia revolucionaria.

Por desgracia no tuve tiempo de revisar los artículos de la *Civiltà* a propósito de Lamennais para esta ocasión. Sin embargo, resulta con claridad de los anteriores comentarios que los editores de esa revista habrían creído que un profeta de ese tipo, el cual podía ganarse influencia sobre una clase de sociedad distinta a la Gran Bretaña liberal, probablemente *impondría* su visión palingenésica de un cristianismo modificado sobre esa sociedad en su conjunto –y asimismo a través del poder del Estado. Porque contra lo que la gente cree generalmente, un genuino lamenesiano *jamás* puede estar realmente a favor de la separación de la Iglesia y el Estado. A Lamennais le perturbaba el *viejo* Estado porque bloqueaba la victoria de la religión que hipócritamente pretendía apoyar. Pero un nuevo Estado democráticamente dirigido, donde la voz del Espíritu Santo *debería* oírse infaliblemente –una vez llevada a la superficie por un profeta plenamente consciente de un cristianismo en perpetua evolución– no podría sufrir igual defecto. Estado, Pueblo, Profeta y Espíritu estarían unidos en la transformación de la sociedad como Cristo deseaba

---

9. Es interesante a este respecto Richard L. GAWTHROP, *Pietism and Making of Eighteenth Century Prussia*, Cambridge, Cambridge University, 1993.

transformarla en ese momento. Y ¡ay de los fariseos y saduceos –como papas, obispos y reyes– que quisieran mantener la fe en la Antigua Ley cuando la Nueva estaba sin duda sobre ellos! Serían inexorablemente reconocidos como los enemigos de Dios y del «hombre contemporáneo» que en verdad eran<sup>10</sup>.

Aunque a otros respectos pudiera haber sido un lamenesiano reformado, Montalembert también aparecía ante la *Civiltà* cual un partidario –irracional, fideísta y al estilo de Lamennais– de un liberalismo que proclamaba como infalible herramienta «pragmática» para proteger el mensaje del Espíritu Santo y de Cristo «en nuestro tiempo»; una herramienta contra la cual el diablo mismo era de algún modo impotente. Los editores intentaron repetidamente explicarle por qué creían que la única clase de «Iglesia libre» que el liberalismo permitiría sería una cuya actividad se limitase a la de un club privado confesional que disputara impotentemente con una cantidad siempre creciente de comunidades castradas de modo similar, mientras que al mismo tiempo todo género de ilícitos poderes privados estarían manipulando al «Estado libre» en su marcha sin oposición para definir el significado de la vida, las virtudes morales «cristianas» requeridas para vivirlo en plenitud, y el papel «espiritual» que la religión podría todavía tener al servicio de sus particulares intereses ideológicos o materiales. Pero Montalembert prohibía, merced a un irracional abuso de eslóganes, cualquier cuestionamiento racional del valor de las afirmaciones liberales para la protección del catolicismo: al condenar a los opositores como enemigos «intransigentes» de la paz social, la prosperidad, el progreso, la libertad individual, la dignidad humana y el mismo cristianismo, en lugar de responder con franqueza a sus críticas. Adoptar esa tesis, sostuvieron los editores de la *Civiltà*, no implicaba cosa distinta de un retorno al sometimiento de la visión católica a manos de una posición ideológica sectaria, contra el cual se había rebelado el movimiento de renovación cuando eran los partidarios de las «monarquías sagradas» quienes lo habían requerido. Lo único que esto aseguraría definitivamente sería que, de nuevo, no habría libertad para esforzarse por llevar a cabo los cambios reales en los comportamientos del Estado, sociales e individuales que debían acompañar a la construcción del Reinado Social de Cristo<sup>11</sup>.

Proponerse la corrección y transformación de todas las cosas en Cristo era un proyecto que por naturaleza habría intimidado incluso en condiciones extremadamente favorables. Pero los editores de *La Civiltà Cattolica* se vieron perturbados en grado sumo por el cúmulo de problemas planteados a la empresa en su conjunto por su propio y desfavorable *Zeitgeist*. El cual para entonces ya

---

10. Ver John RAO, «Lamennais...», *loc. cit.*; sobre el espíritu lamenesiano, véase Carol E. HARRISON, *Romantic Catholics: France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*, Ithaca, Cornell, 2014; Austin GOUGH, *Paris & Rome: The Gallican Church and Ultramontane Campaign (1848-1853)*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

11. Ver John RAO, *Removing the Blindfold*, *cit.*, pp. 157-165.

había tomado control, durante un siglo o más, de los términos básicos de todo debate sustantivo, y había definido palabras como «Razón», «libertad», «dignidad individual», «éxito», «progreso», «autoridad», «tiranía» e incluso «paz», «caridad cristiana» y «eficacia pastoral» en un modo naturalista y reduccionista que los soldados del Reinado de Cristo tendrían que re-explicar, desde sus raíces más básicas, de una manera plenamente católica. Esas definiciones se habían labrado a martillazos en las mentes del pueblo con todos los medios que el *Zeitgeist* tenía a su disposición, incluyendo la prensa, el teatro y las canciones populares; medios en cuyo uso los católicos eran mucho menos aptos, pero que tendrían que aprender a dominar para tener éxito. Además, los enemigos de la rectificación y transformación en Cristo, política y socialmente dominantes, poseían otro argumento «convinciente»: su poder de deshacer las vidas de los creyentes, arruinar sus carreras y destruir sus familias, si pretendían cuestionar el orden existente y reapropiarse el mundo con una *paideia* verdaderamente católica.

Sin embargo la *Civiltà* y sus aliados se pusieron a la obra, empleando todas las herramientas utilizadas por sus oponentes, y presionando al papado para que hiciera uso de su autoridad magisterial universal e instruyera a los creyentes con claridad en relación con la verdad y moralidad de las tesis políticas y sociales contemporáneas. Insistieron en que, para que esas enseñanzas fueran efectivas, tendrían que ser absolutamente claras como el agua, mencionando los nombres de los enemigos y condenando sus ideas y acciones. Las ambigüedades únicamente darían ocasión al *Zeitgeist*, con su aplastante poder físico y verbal, para interpretarlas en forma favorable a su visión del mundo. La inacción no era una opción, porque un drama de incalculable significado se estaba desarrollando ante la mirada moderna. Como se expuso en un artículo de la *Civiltà*: o bien Dios sería el Rey del mundo, con verdaderas libertad y dignidad individuales, o bien lo sería el hombre, garantizando con ello un reinado irracional, resuelto y enérgico del pecado original bajo la máscara de la victoria de la libertad y la dignidad personales<sup>12</sup>. El *Syllabus* de Pío IX, la obra parcial e interrumpida del primer concilio del Vaticano y el desarrollo de la doctrina social católica por los papas a partir de León XIII pueden contarse como confirmaciones de la obra de la *Civiltà*. Y ¡adviértase bien! fue el robustecimiento de la posición católica, que empezó merced a los esfuerzos del laicado y del bajo clero a comienzos del siglo y sólo implicó seriamente al papado desde 1848, el que produjo las verdaderas «guerras culturales» del siglo XIX –no ningún deseo innato de batalla por el lado de un liberalismo cuya preferencia fue siempre la de actuar a través de una palingenesia sutil y subversiva, antes que en forma de un brutal ataque frontal.

La *Civiltà* era consciente de que combatir contra un *Zeitgeist* existente es

---

12. «O Dio Re colla libertà o l'uomo Re colla forza», *La Civiltà Cattolica* (Roma), Serie 2, vol. 3 (1853), pp. 609-620.

siempre una ardua batalla cuesta arriba, y de que el espíritu de los tiempos que dominaba a finales del siglo XIX no estaba en modo alguno moribundo. Todavía peor, las consecuencias prácticas del materialismo de la Ilustración, en forma de una capacidad siempre creciente para apartar a las masas de la consideración de ideas sustantivas y llevarlas hacia entretenimientos baratos o argumentos simplistas y demagógicos, estaba convirtiendo el problema de batallar contra el enemigo intelectualmente en una empresa infinitivamente más gravosa. Y aunque el reinado del papa san Pío X puede todavía considerarse como parte integrante del primer Acto de nuestro drama de la libertad religiosa, muchas de las fuerzas que tendrían un papel completo en el Acto segundo estaban ya fuertemente presentes en aquel momento –la concepción lamenesiana de un catolicismo construido sobre energía vital se había traducido en al menos una de las ramas del modernismo teórico y político, de las cuales la principal era la visión liberal básica con tono americanista.

## 5. De la desmoralización al personalismo

Lo que me gustaría subrayar a estas alturas, sin embargo, es la *desmoralización* de aquellos militantes que se habían entregado a la acción con el propósito de hacer a Cristo Rey del universo –una desmoralización que fue asimismo un factor principal en el fin de los anteriores esfuerzos medievales por llevar a cabo el Reinado Social<sup>13</sup>. Un elemento que contribuyó a esa desmoralización más reciente fue la confusión sembrada por aquellas autoridades de la Iglesia que, al tiempo que promovían aparentemente el concepto de transformación en Cristo, tendían repetidamente a desmentirlo con sus decisiones prácticas. Ejemplo grave de esas decisiones desmoralizadoras puede encontrarse en las repetidas manifestaciones papales y episcopales del deseo de acomodarse con las fuerzas liberales existentes, que estaban aterrorizadas por el poder creciente del movimiento socialista. Tales componendas, que llevaban consigo atenuar la crítica de los errores liberales, hicieron que se viera al liberalismo como si fuera en realidad una fuerza conservadora y pro-católica. Tendieron también a fortalecer la convicción de que la protección del culto y de la posición del clero eran para los creyentes los únicos asuntos del momento, dando por ello la impresión de que la Iglesia no estaba interesada en la plenitud del Reinado Social que quizá consideraba, a todos los efectos, como inalcanzable y, por lo tanto, incluso de naturaleza utópica<sup>14</sup>.

Una segunda y quizá mucho más poderosa forma de desmoralización se produjo con el reconocimiento por parte de los activistas del muy débil impacto

---

13. Véase Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 vols., Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1958.

14. Ver John RAO, «All Borrowed Armor Chokes Us», *Seattle Catholic* (Seattle), 9 de julio de 2005.

que su acción tenía sobre el mundo exterior. Esta percepción de insignificancia era visible en innumerables escenarios: entre los jefes de los partidos políticos católicos, ansiosos por escapar de los límites de su estrecha base confesional; entre los misioneros frustrados por su incapacidad para abrir brecha en la armadura cultural de algunos de los países que deseaban convertir; en organizaciones especializadas de la Acción Católica que se ocupaban de todo, desde la juventud a los obreros, conmocionadas por el contraste entre sus escasos efectivos y las masas de la población joven e irreligiosa en las trincheras de la Primera Guerra Mundial; con hombres convencidos de que su nación debía ganar la Gran Guerra, o de que esa guerra había dado a los pueblos europeos la oportunidad de purificarse de sus anteriores vidas, materialistas y banales, y de que era necesario formar estrechos vínculos con quienes, desde procedencias no católicas, luchaban de manera semejante por la victoria o la purificación mediante la guerra; en compañía de entusiastas liturgistas deseosos de encontrar el modo de atraer a los hombres y mujeres modernos a una vida de oración tras los estragos del conflicto mundial; entre los emigrados rusos, tan apasionados por explicar las razones del hundimiento de su Iglesia a consecuencia de la Revolución como sus antecesores católicos lo habían estado cien años antes; y, finalmente, entre las filas de todos los observadores de espíritu religioso y que tenían ante sus ojos los éxitos de los movimientos populares comunistas y fascistas, ateos y paganos, preguntándose cómo infundir semejante energía en sus propias y anémicas tropas confesionales, y dispuestos para ello a proyectar en todas partes la acción ecuménica de los cristianos<sup>15</sup>.

Representantes de todas las fuerzas precitadas tomaron parte en una discusión más intelectual acerca del fracaso religioso y qué hacer para remediarlo, del cual derivó un fenómeno variopinto que se conoce como personalismo. Entre quienes influyeron en el crecimiento del personalismo se encuentra Jacques Maritain (1882-1973), que hizo el papel de anfitrión de debates sobre el asunto durante veladas en su casa de Meudon en la Francia de entreguerras. Asistieron rusos como Nicolás Berdiaev (1874-1948), representante del renacimiento ortodoxo que ponía mucho énfasis en el decimonónico concepto eslavófilo del encontrarse «a sí mismo» en comunidad (*sobornost*), y Emmanuel Mounier (1905-1950), futuro editor de la revista personalista *Esprit*.

Los grupos del *scoutismo* católico eran una fuerza importante para propagar conceptos que reflejasen lo que Mounier llamaba el «personalismo comunitario» antes de la Segunda Guerra Mundial, como la *École des cadres* de Uriage en la Francia de Vichy, que se creó para preparar una nueva élite con vistas al orden

---

15. Ver John RAO, «The Good War and the Rite War», *Latin Mass Magazine* (Ramsey), primavera de 2001, pp. 34-38; «The Bad Seed: The Liberal-Fascist Embrace and its Postconciliar Consequences», *Latin Mass Magazine* (Ramsey), otoño de 2001, [http://www.latinmassmagazine.com/articles/articles\\_2001\\_FA\\_Rao.html](http://www.latinmassmagazine.com/articles/articles_2001_FA_Rao.html).

europeo transformado que surgiría de la victoria nazi que todo parecía indicar. Bajo la dirección de hombres como Pierre Dunoyer de Segonzac y Hubert Beuve-Mery, futuro fundador de *Le Monde*, se llevó a sacerdotes como Henri de Lubac, Jean Maydiou, Victor Dillard y Paul Doncoeur para que enseñaran en Uriage. Estos hombres, a su vez, condujeron a los estudiantes a pensadores relacionados con la llamada Nueva Teología que salía de los centros dominicos y jesuitas de Saulchoir, Latour-Maubourg y Fourvières. Los escritos de Lamennais, Henri Bergson, Maurice Blondel, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Karl Adam, Romano Guardini, Charles de Foucauld y, quizá de manera más importante que cualquier otro, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), se estudiaban allí con gran atención. Uriage tuvo también vínculos, directos o indirectos, con fray Louis Joseph Lebreton y fray Jacques Loew, fundadores del movimiento social católico *Economía y Humanismo* y, al menos en el caso de Lebreton, muy influyente en la génesis de *Gaudium et Spes*<sup>16</sup>.

La transformación del mundo, de acuerdo con la doctrina enseñada en Uriage, dependía de la creación de «personas» en tanto que algo opuesto a «individuos». Las «personas» se definían como hombres que respondían a la llamada de «valores naturales», a través de la participación en una vida comunitaria que les elevaba por encima de los estrechos deseos individuales. Se sabía que se estaba en relación con una comunidad válida, dedicada a valores naturales que construían verdaderas personas, cuando se veía que esa comunidad poseía una energía «mística» que cabía discernir, y que esa mística llevaba a sus miembros individuales a una actividad creativa y sacrificada. Llegaría un día en que la «convergencia» de todas esas místicas resultaría en el establecimiento de una comunidad de comunidades que produciría, en efecto, super-personas, «la mayor transformación que la humanidad ha sufrido nunca». La pesadilla del siglo XX era en realidad «el nacimiento sangriento de un verdadero ser humano colectivo», ciertamente misterioso pero providencial y eminentemente católico<sup>17</sup>.

El papel del catolicismo en esta «convergencia» era el de «dar testimonio» del significado sobrenatural de todo valor natural, reflejado en las místicas de las comunidades activas de personas auto-sacrificadas que encontraba a su alrededor, y ayudar a cada una de ellas a alcanzar su propia perfección innata. No debería juzgarlas, porque el propio catolicismo «palinogénico» no podría saber plenamente lo que él mismo era hasta que todas las cosas naturales hubiesen madurado y convergido a través de su testimonio. El catolicismo era parte de una peregrinación a Dios con múltiples facetas, vinculadas entre sí por la intuición y la acción, y cuyo

---

16. Sobre el desarrollo histórico de la influencia del personalismo véase John HELLMAN, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left, 1930-1950*, Buffalo, University of Toronto Press, 1981; *The Knight Monks of Vichy France: Uriage, 1940-1945*, Montreal y Kingston, McGill, 1997, p. 56; Émile POULAT, *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf, 1999.

17. John HELLMAN, *Knight Monks*, cit., p. 178.

destino no era claro. Lo que por el momento tenía importancia era fomentar a fondo el compromiso resuelto con el auto-sacrificio de cualquier suerte.

De ahí el pasmoso ecumenismo de Uriage, atestiguado de múltiples maneras. Comenzó con la capacidad de Segonzac «para trabar relaciones amistosas, en el plano espiritual, con protestantes, católicos, judíos, musulmanes, agnósticos», puesto que «prefería gente arraigada [...] en su propio marco, en su propia cultura»<sup>18</sup>. Pasó a través de la proclamación en la Carta de Uriage de que «creyentes y no creyentes están en Francia suficientemente impregnados de cristianismo como para que los mejores de entre ellos puedan reunirse, más allá de revelaciones y dogmas, al nivel de una comunidad de personas, en una misma búsqueda de verdad, justicia y amor»<sup>19</sup> –algo que recordaba los alegatos pietistas a favor de una inalterable moralidad cristiana firmemente arraigada en la sociedad cristiana. Y llegó con Mounier a un éxtasis plenamente teilhardiano acerca del extraño crecimiento de la «perfecta comunidad personal», donde «el solo amor sería el vínculo de unión, y no coacción alguna, no ningún interés económico o vital, no ninguna institución extrínseca»:

«Con seguridad [el desarrollo] es lento y largo cuando únicamente hombres comunes trabajan en él. Pero entonces aparecen héroes, genios, santos: un San Pablo, una Juana de Arco, una Catalina de Siena, un San Bernardo, o un Lenin, un Hitler y un Mussolini, o un Gandhi, y súbitamente todo se acelera [...]. La irracionalidad humana, la voluntad humana, o simplemente, para los cristianos, el Espíritu Santo, súbitamente aportan elementos que hombres sin imaginación no habrían previsto nunca.

»Quieran los demócratas, quieran los comunistas, quieran los fascistas llevar hasta el límite y plenitud las aspiraciones positivas que inspiran su entusiasmo»<sup>20</sup>.

Como explica John Hellman, «la opinión de Mounier de que existía un elemento de verdad en todas las creencias fuertes coincidía con la visión de Teilhard de una inevitable espiritualización de la humanidad»<sup>21</sup>.

El mensaje de Uriage no era de tipo racional. Su justificación última era la intuición y la fuerza de voluntad que conducen a la acción creativa. Toda apelación a la lógica, en apoyo o a modo de crítica del compromiso de una voluntad enérgica con los valores naturales, se descartaba como si fuese dar palos a los hechos, o como pedantería escolástica peligrosamente decadente e individualista. Mejor enterrar las tentaciones de un racionalismo enfermizo a través del desarrollo de la obvia virtud

---

18. *Ibid.*, p. 83.

19. *Ibid.*, p. 59.

20. John HELLMAN, *Mounier*, cit., pp. 85, 90.

21. *Ibid.*, p. 128.

de «virilidad» –de nuevo, definida en modos completamente anti-intelectuales: la capacidad de saltar a un tranvía en marcha; montar en bicicleta hasta la escarpada cumbre de la Escuela como Jacques Chevalier; mirar a los demás «a los ojos» y «dar la mano con firmeza»; soportar el sudoroso régimen definido como *décrassage*, diseñado para los estudiantes de Uriage por inspiración del general Georges Hébert; cantar con entusiasmo en torno al fuego de la noche en el gran salón; saber cómo «tomar mujer»; y, siempre, alimentar el orgullo por un «trabajo bien hecho». Se decía que semejante virilidad tenía un profundo significado espiritual, algunos de cuyos aspectos se elaboraban en lecturas como el *Ordre viril, ordre chrétien* de Lubac y el libro de Chenu *Pour être heureux, travaillons ensemble*<sup>22</sup>.

Finalmente, advirtamos que las enseñanzas de Uriage eran descaradamente elitistas –siendo la particular mística de la Escuela el desarrollo del valor natural del liderazgo. Se decía que «la selecta juventud de Uriage» sería «la primera célula de un nuevo mundo introducida en otro inservible»<sup>23</sup>, «encargado de la misión de conformar la élite a partir de todos los grupos que debían participar en la tarea común de reconstrucción en el mismo espíritu de colaboración»<sup>24</sup>. Puesto que estaban destinados a revelar el eterno significado sobrenatural de los valores naturales atestiguados por la mística de todas las comunidades viriles, los estudiantes de Uriage eran asimismo verdaderas figuras sacerdotales. Cada curso se consagraba a un gran hombre cuyo nombre tomaba como talismán. Especialmente Segonzac «tomó sobre sí un cierto papel sacerdotal, incluso en relación con las viudas y los hijos de sus instructores»<sup>25</sup>. Esto llevaba también consigo una «separación entre los jefes, los subjefes, los subjefes inferiores, los casi jefes y los que no eran jefes en absoluto», lo cual irritaba a los internos. Los miembros del «equipo central», como uno de ellos indicó, «eran dioses»<sup>26</sup>.

Los dioses de Uriage vieron de entrada el fascismo como la «monstruosa prefiguración» de la nueva humanidad personalista que esperaba nacer bajo su guía espiritual. Sin embargo, el racismo nazi nunca atrajo a hombres que apreciaban la vitalidad en todo pueblo y cultura, mientras que el fascismo en general demostró su suprema indignidad por su propia incapacidad para tener éxito. El entusiasmo se trasladó entonces al marxismo, otra «monstruosa prefiguración» que prometía un futuro más feliz. Aquí, la actividad de los cuadros de Uriage fue en paralelo con los esfuerzos de sacerdotes y obispos que intentaban entender la «mística» de los obreros en campos de trabajo y en comunes fábricas francesas, para cuyo propósito

---

22. John HELLMAN, *Knight Monks*, cit., pp. 71-76.

23. *Ibid.*, p. 65.

24. *Ibid.*, p. 63.

25. *Ibid.*, p. 90.

26. *Ibid.*, p. 75.

se ofrecía formación patrocinada por la supra-diocesana *Mission de France*. Los profesores de Uriage se implicaron ellos mismos en estas actividades sacerdotales –el abate Dillard, por ejemplo, canonizó a los soviéticos que se encontró en el campo de trabajo, e insistió en que todos los trabajadores habían «nacido» en sus tareas con virtudes específicas que se negaban al resto de la gente. Pero la amplitud de espíritu al estilo de Uriage se respiraba por doquier. Después de todo, había «riquezas en la increencia moderna, en el ateísmo marxista, por ejemplo, que actualmente faltaban a la plenitud de la conciencia cristiana»<sup>27</sup>. Los espíritus ilustrados tenían que «compartir la fe y la mística de la Revolución y del Gran Día (el del Cristo total)»<sup>28</sup>, como hizo un sacerdote que pidió morir «vuelto hacia Rusia, madre del proletariado, como hacia la patria misteriosa donde se estaba forjando el Hombre del futuro»<sup>29</sup>.

Los personalistas comunitarios emplearon los habituales argumentos lamenesianos para explicar su deseo por dar testimonio de la obra del Espíritu Santo en los tiempos modernos a través de la triunfante energía del marxismo-leninismo. Con todo, los decimonónicos editores de la *La Civiltà Cattolica*, que comprendían el *Zeitgeist*, habrían entendido que la mera victoria física de la Unión Soviética en la Segunda Guerra Mundial era ya un arma no intelectual, psicológica, enormemente poderosa, apta para convencer al cansado de guerras y desmoralizado mundo europeo –católicos incluidos– de que, sin reflexionar más allá, atribuyera la superioridad al sistema y creencias que subyacían a ese éxito y reconociera la incuestionable necesidad de adaptarse a ellos.

## 6. La ilusión americanista

Tampoco se habría sorprendido *La Civiltà* a causa de que la misma reacción psicológica, poderosa pero irreflexiva, se hiciera palmaria en relación con los otros vencedores del conflicto global: los Estados Unidos de América. Cuando a la influencia, para entonces inconsciente y arraigada, del ilustrado «evangelio del éxito natural» sobre el hombre moderno occidental en su conjunto, se añadiese la atracción especialmente acrítica que los Estados Unidos podían ejercer sobre quienes verdaderamente sufrían persecución bajo su soviético compañero en la victoria, se haría evidente que un escuadrón de vítores estaría listo para aclamar al régimen políticamente estable y económicamente próspero al otro lado del océano. Pero un análisis racional del impacto completo de esa segunda fuerza victoriosa requiere alguna mención de cinco temas y personas en particular: el desarrollo

---

27. Emile POULAT, *op. cit.*, p. 408.

28. *Ibid.*, p. 386.

29. *Ibid.*, p. 244.

de lo que hacia el final del siglo XIX se denominó «americanismo»; la política ideológica de posguerra del gobierno y de la prensa de los Estados Unidos; el papel de John Courtney Murray, S.J. (1904-1967); el humanismo integral personalista de Jacques Maritain (1882-1973); y, finalmente, el impacto continuado de las desmoralizadoras acciones y omisiones del clero católico.

¿Qué es el americanismo?<sup>30</sup> En cierto sentido es la exigencia, hoy por demás consabida, de una *fe* incondicional en la necesidad *pragmática* de aceptar el sistema estadounidense como el único medio para proteger la libertad y el orden público *en nuestro tiempo*. Los americanistas, al dirigirse a los creyentes en Cristo, construyen sobre los argumentos anti-espinosianos de los tempranos promotores pietistas del sincretismo doctrinal y la tolerancia. Insisten en que su reconocimiento de la separación estadounidense entre Iglesia y Estado y de la libertad religiosa son su mejor amigo posible y defensor contra el ateísmo contemporáneo –algo que, tras la Segunda Guerra Mundial, estaba representado del modo más claro posible por el comunismo soviético.

La carrera de los Estados Unidos como fe redentora y libertadora –con un país accidentalmente adjunto a ella– comenzó, en una forma que parecía puramente cristiana, con la descripción por los Padres Peregrinos de su viaje desde la malvada Europa católica hasta una Nueva Jerusalén a través del Atlántico. Los Peregrinos vieron «la ciudad sobre la colina» que iban a construir en el Nuevo Mundo como la luz de un faro que podría llegar a iluminar religiosamente al mundo entero. Los predicadores de Nueva Inglaterra, que agitaban a sus feligreses con dramáticas expresiones de fe en Cristo, vieron a esta luz hacerse cada vez más brillante bajo el impulso directo del Espíritu Santo en el Gran Despertar de los años 1700<sup>31</sup>.

Muchos de esos inmigrantes perdieron pronto su fe en el Dios cristiano, pero no su fervor religioso. Transfirieron ese fervor a los conceptos de la Ilustración que habían comenzado a influir también sobre ellos, percibiendo la mano de Dios a través de su acción providencial en el mundo natural –vale decir en el nacimiento de la versión americana de la Revolución Gloriosa y su visión secularizada de la Redención gracias a la extensión de la «libertad» individual. Abraham Lincoln contribuyó inmensamente a la divinización del experimento americano, al poner el acento sobre anteriores apelaciones a una religión civil que subrayaría su carácter particularmente sagrado. Lincoln contempló la posibilidad de consagrar a los Padres Fundadores y a los documentos fundacionales de la nación –la Declaración

---

**30.** Para lo que sigue, ver John RAO, «La ilusión americanista», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (eds.), *Iglesia y política: Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, pp. 201-226; también *Americanism and the Collapse of the Church in the United States*, Tan Books, 1995.

**31.** Martin MARTY, *Pilgrims in their Own Land*, New York, Penguin, 1985, pp. 107-128.

de Independencia y la Constitución— templos seculares donde arderían llamas eternas en su honor. Su religión civil proclamaba el mensaje de que Dios y los Padres Fundadores habían ofrecido, a través de los Estados Unidos de América, «la última, la mejor esperanza de la humanidad» tanto para el orden social pacífico como para la libertad individual<sup>32</sup>.

Desgraciadamente, la fe en los Estados Unidos ocultaba los perturbadores hechos que la *Civiltà* ya había sacado a la luz al discutir la mezcla entre Ilustración moderada e ideas liberales que ese sistema asimismo consagraba: que el orden social «libre» y pacífico establecido por ese sistema era un orden en que los individuos y las grupos más apasionados y determinados tenían ventaja sobre cualquiera que continuara comportándose con arreglo a las reglas del «sentido común cristiano», supuestamente inalteradas, que el régimen seguía pretendiendo defender y respetar. Libertad y paz se reconciliaban bajo su protección, pero asegurando la construcción de un *seudo-orden* que garantizaba la victoria de los fuertes sobre los débiles — mientras se esperaba que los débiles alabasen la libertad que les oprimía, y limitasen su propio uso de la misma en interés de los fuertes. La voluntad de los más fuertes — cuyos representantes podían, por supuesto, cambiar sin cesar, caso de que aquellos a la caza del poder impulsaran sus demandas en formas tales que el «sentido común» de la élite actual no hubieran soñado que fuera posible— llegó de este modo a interpretar la «voluntad» de los Fundadores y la «intención original» de las «escrituras» fundacionales, junto con «libertad», «orden social» y lo que se consideraba «acción pragmática» aceptable en la esfera pública. Y dada la necesidad de aplacar a un perdurable sentimiento religioso estadounidense, que se resistía a creer que el «inalterable código moral cristiano» en realidad estaba siendo subvertido, los fuertes definieron asimismo cuáles eran los verdaderos deseos de Dios.

Descubrir la variedad de influencias contradictorias que están detrás de esta victoria requiere precisamente un complejo estudio del *Zeitgeist*, de naturaleza doctrinal, filosófica, histórica, sociológica y psicológica, que los editores de la *Civiltà* fomentaban. Por desgracia «los ciudadanos verdaderamente libres y pragmáticos», que viven guiados por esa Teología de la Liberación americana, espiritual e intelectualmente sofocante, sufren la presión de los manipuladores del espíritu de los tiempos, por todos los medios públicos y privados disponibles, para evitar justa y precisamente semejante investigación. Además de condenar como antipatriótica, e incluso derechamente constitutiva de alta traición, cualquier crítica seria, los portavoces de la nueva religión civil dicen que esa crítica representa un

---

32. *Ibid.*, pp. xiii, 154-164, 221-224, 280-284; William J. WOLF, *Lincoln's Religion*, Cleveland, Pilgrim Press, pp. 9, 98, 116-120, 143-144, 152-159, 193-194; Paul F. BOLLER Jr., *George Washington and Religion*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1963, pp. 66-115; Jean Marie MAYEUR, *op. cit.*, vol. X, pp. 479-538, vol. XI, pp. 853-932; Peter GAY, *op. cit.*, vol. II, pp. 555-568.

obstáculo «divisivo», impío, falto de caridad y carente por completo de sentido práctico, que se opone al éxito de «la última y mejor esperanza de la humanidad» con vistas a la paz y la libertad. Por otra parte, argumentan que pone simultáneamente de manifiesto el espíritu misantrópico de hombres y mujeres envidiosos de los éxitos materiales de sus hermanos más enérgicos, cuyo enriquecimiento opera de modo caritativo en beneficio de todos. Como siempre ocurre con los defensores «religiosos» de la Ilustración moderada, insisten en que es únicamente merced a la explotación pragmática de la naturaleza material como se obtendrán la paz social, los frutos de la libertad y las bendiciones del mismo Dios cristiano, no merced al parloteo sobre abstracciones espirituales e intelectuales, tan caras a los corazones de «perdedores» estériles e improductivos, quienes causan el descrédito de toda religión seriamente práctica.

No cabe subrayar demasiado este enfoque fideista y americanista. Cualquiera que se oponga a esa religión civil pragmáticamente ideológica, es vilipendiado como enemigo del orden público y de la libertad, y del éxito material y práctico que es el fruto de la «verdadera virtud cristiana», y asimismo la única respuesta religiosa efectiva contra los males de la falta de fe. Es tildado, en suma, de «enemigo de la humanidad», al mismo tiempo tanto cínico como ingenuo. Nada se consigue con esfuerzos sostenidos por poner de manifiesto las contradicciones en ese montón de argumentos en conflicto, nada salvo atraer sobre el desdichado crítico otra ronda de las habituales invectivas exasperadas, sazonadas ahora con acusaciones de franca enfermedad mental<sup>33</sup>.

Un salto cuántico en la predicación de la religión civil estadounidense y su autoconsciente Teología de la Liberación tuvo lugar en los años 1890. La necesidad de «integrar» una enorme y muy diversa población inmigrante, que podría no ser fácilmente capaz de digerir lo que, después de todo, era una mezcla básicamente inglesa de aportaciones pietistas, newtonianas y lockeanas a un cristianismo nuevo y «pragmáticamente ideológico», hizo que la evangelización se intensificara. Varias declaraciones del presidente Woodrow Wilson, en 1917 y 1918, en relación con los propósitos de los Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial hicieron que el alcance mundial de esa evangelización se volviera suficientemente claro para cualquiera que quisiera verlo. Ciertamente la devoción estadounidense por la propagación internacional de su Teología de la Liberación nacional decayó en los años 1920 y 1930, debido principalmente al deseo de purgarla de cualquier contaminación que pudiera haber causado la implicación en las cosas de una Europa desgarrada por la guerra y la revolución (y, a los ojos «cristianos», impía), al igual que a la necesidad interna de llevar a término el adoctrinamiento, todavía

---

33. John RAO, «Why Catholics Cannot Defend Themselves: The Religious and Cultural Suicide of a Conquered People», *Diocese Report*, [www.diocesereport.com/guest\\_col/rao\\_cannot\\_defend\\_march03.shtml](http://www.diocesereport.com/guest_col/rao_cannot_defend_march03.shtml).

incompleto, de la masiva población inmigrante. Pero todo cambió al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando los estadounidenses en general adoptaron finalmente como dato incuestionable el papel global de la nación en cuanto que guía práctica para la liberación del universo, y se dispusieron a llevar definitivamente la luz a cada oscuro escondrijo del extranjero.

Los americanistas dijeron a los católicos –como dijeron a cada uno de los grupos religiosos– que el sagrado sistema de la nación daba a todos una libertad para observar su fe que era incomparablemente mayor y más beneficiosa que nada que hasta entonces se hubiera conocido. ¿Cómo podría ser de otra manera, dado que el providencial carisma del régimen les facultaba para abrazar y comprender el verdadero significado de sus propias enseñanzas con mayor claridad que los papas, concilios y escrituras habían nunca aportado? Pero lo que los americanistas no admitieron abiertamente fue que la «libertad» que ofrecía este sistema providencial no permitía a los individuos de las confesiones religiosas vincular libremente sus convicciones personales con las acciones públicas que ellas requerían, puesto que aquéllas eran contrarias a los propios intereses de la dominante oligarquía materialista que definía lo que la libertad significaba en realidad.

Los ataques de León XIII contra el americanismo y sus errores en la última década del siglo XIX fueron muy acertados. Sin embargo, no tuvieron éxito en detener el progreso de la religión civil entre los creyentes. Entre las muchas razones de este fracaso se incluye el hecho de que la atención de Roma se apartó rápidamente de los Estados Unidos para dirigirse hacia la batalla contra el modernismo, cuyos errores intelectuales eran –como son siempre los argumentos más intelectuales– un objetivo más fácil de identificar que los de la Ilustración moderada. El americanismo, que estaba precisamente enraizado en ese enfoque moderado, pudo ocultarse siempre detrás de una engañosa apariencia exterior de preocupación «puramente pragmática» por resolver «problemas prácticos inmediatos». Mientras tanto tuvo ocasión de realizar su obra más subversiva, en nombre de su infalible ideología a toda prueba, «defendiendo la religión» al tiempo que la castraba o transformaba hasta hacerla irreconocible.

La lectura del *Handbook* (manual) que describía la misión del *National Catholic War Council* (NCWC) creado en 1917, así como de posteriores documentos de ese NCWC, y de los comentarios del cardenal Gibbons en la edición del Nuevo Testamento que se entregaba a los soldados que partían para el combate en la Guerra para Terminar Todas las Guerras, pone de manifiesto un compromiso acrítico con los «principios nacionales» de democracia y libertad, al igual que con las actividades ecuménicas a favor de objetivos patrióticos, inexorablemente avanzados. Esa cooperación católica con el ecumenismo en tiempo de guerra, potencialmente «ofensiva para los oídos católicos», siguió siendo alabada en las películas populares de entreguerras. Y la llamada a la unión fraternal entre católicos y no-católicos,

en nombre de la estadounidense Teología de la Liberación, resucitada durante la Segunda Guerra Mundial en la batalla contra el nacional-socialismo, alcanzó la cima del delirio a causa del conflicto posbélico con el comunismo soviético<sup>34</sup>.

Ansiosos por asegurarse el compromiso militante de todos los creyentes en la batalla principal contra la amenaza roja, los americanistas se propusieron tranquilizar los continuos conflictos religiosos dentro de los Estados Unidos. Una fuente capital de esas disputas era el terror que sentían cierto número de líderes protestantes a causa de la elevada natalidad de los católicos estadounidenses. Esos protestantes temían que una futura mayoría papista forjaría la unión entre la Iglesia y el Estado al modo católico tradicional, cuyos males antiamericanos ilustraban señalando al autoritarismo de la España del general Franco. El autoritarismo español se identificaba como amenaza a la libertad individual que era central en el sistema estadounidense en todos los ámbitos, desde el religioso al económico, lo cual pondría de manifiesto una verdad básica, inevitable: la libertad estaba amenazada por la tiranía católica en manera análoga a la del comunismo soviético<sup>35</sup>.

Los anti-comunistas americanistas no pudieron eludir la conclusión de que esas divisiones debilitantes tenían que suavizarse en tal manera que se disiparan los temores protestantes: aclarando que ni la unión entre la Iglesia y el Estado ni el autoritarismo español podían seguir siendo para los católicos modelos merecedores de alabanza. La Iglesia tenía que aprender que su anti-comunismo debía conformarse al modelo americano de anti-comunismo y que, puesto que el «pragmático» sistema estadounidense era la «última y mejor esperanza» para la Iglesia, al igual que para todos los demás, a fin de ser libre y abrazar realmente su propio mensaje, la adopción de los principios de la religión civil americana no podía resultar sino beneficiosa para el catolicismo.

## **7. Un programa de guerra doctrinal para cambiar la Iglesia: Murray y Maritain**

Dado que la metodología de la Ilustración moderada imponía que se siguiera un camino amable, en lugar de violento, hacia la impotencia, estas enseñanzas

---

**34.** Ver *The Handbook of the National catholic War Council*, Washington, NCWC, 1918; Michael WILLIAMS, *American Catholics in the War: National Catholic War Council, 1917-1921*, Nueva York, Macmillan, 1921, ver Pat O'Brien como Padre Duffy en *The Fighting Sixty Ninth* (1940); Martin MARTY, *op. cit.*, pp. xiii, 833-924. El Padre John Ryan (1869-1945) es un interesante y mucho más matizado crítico de muchos aspectos del sistema estadounidense.

**35.** David A. WEMHOFF, *John Courtney Murray, Time/Life, and the American Proposition: How the CIA's Doctrinal Warfare Program Changed the Catholic Church*, South Bend, Fidelity, 2015, pp. 143-149, 168-169.

tenían que impartirse por medio de la seducción –preferiblemente con la ayuda entusiasta de los propios católicos<sup>36</sup>. Quienquiera se interese por llevar a cabo un estudio de esta seductora castración dispone de variadas fuentes que puede consultar. Una de las más interesantes es la reciente obra de David A. Wemhoff, donde analiza con gran detalle la creación por el gobierno estadounidense de agencias como el «Psychological Strategy Board» (1951) y el «Operations Coordination Board» (1953), así como el desarrollo de un programa de «guerra doctrinal» (1953) diseñado para destruir todas las perspectivas que fueran a la vez no-americanas y contrarias al comunismo soviético –con la mayor ayuda católica interna que fuera posible<sup>37</sup>.

La campaña de propaganda de lucha doctrinal comenzó, de manera singularmente adecuada, identificando la «característica fundamental» de los Estados Unidos de América: el liberalismo lockeano. Esto ponía de manifiesto que los Estados Unidos «valoran al individuo como un fin en sí mismo»<sup>38</sup>. Se decía que una justa estimación del individualismo explicaba la «profunda tolerancia» de América y «la diversidad de sus doctrinas y filosofías». Semejante dedicación a la libertad individual hacía de los Estados Unidos «una nación revolucionaria» desde su mismo nacimiento. Esa revolución en nombre de la libertad personal continuaba globalmente en el mundo de la posguerra, y «América, como líder del mundo libre, dirigía esta revolución» porque «seguía ocupándose de ella como de su propio negocio»<sup>39</sup>. Con arreglo al típico modelo palingenésico, sin embargo, la «revolución» a favor de la libertad individual se presentaba simultáneamente como totalmente tradicional por naturaleza. A decir verdad, era más tradicional que la propia Tradición cristiana, la cual, una vez más, precisaba de la ayuda del modelo estadounidense para realizar su pleno desarrollo y autoconciencia. Porque el individualismo americano había comenzado con «la religión judeo-cristiana que, por su propio concepto, reconocía la dignidad, el valor y el derecho a la libertad del individuo, como las demás grandes religiones del mundo»<sup>40</sup>.

Desgraciadamente existían peligrosas fuerzas que no aceptaban que la religión cristiana, la judaica y la mayor parte de las grandes religiones no eran todas ellas, de una manera o de otra, cosa distinta que protagonistas embrionarios del individualismo lockeano. Estos elementos debían destruirse mediante el uso del método que James Madison había señalado en *The Federalist* como central en el funcionamiento estándar del régimen estadounidense: multiplicando las facciones

---

36. *Ibid.*, pp. 52-53, 116-120, 143-149, 168-169, 235.

37. *Ibid.*, pp. 151-318.

38. *Ibid.*, pp. 305, 297.

39. *Ibid.*, pp. 449, 450-451.

40. *Ibid.*, p. 449.

dentro de las filas del enemigo. En consecuencia, el programa consistía en hacer que se oyeran «ideas nuevas y estimulantes, incluso contradictorias» porque «tenían poderes auto-generativos y se las deseaba». La guerra doctrinal debía «crear, cuando fuera aconsejable, movimientos desviacionistas diseñados para dividir a las organizaciones mediante la proclamación de ideologías hostiles», y «explotar las divergencias locales, las herejías o los desacuerdos políticos dentro de los sistemas de oposición». Pero, una vez más, en último término esto se hacía en provecho de los «sistemas de oposición» en cuestión, los cuales no harían sino prosperar cuando dejasen atrás sus propias tendencias «totalitarias» y se beneficiaran de la visión estadounidense que podía liberarlos plenamente<sup>41</sup>.

El estudio de Wemhoff sobre las personas que trabajaban en estos proyectos específicos, así como aquéllas que participaban en actividades más amplias de la *Central Intelligence Agency* (CIA) de los años 1950, indica también claramente cuánto se interrelacionaban los organismos públicos con el mundo de la prensa privada en un mismo combate doctrinal. Los gestores se comunicaban entre sí y pasaban de un lado a otro. La red *Time/Life* de Henry R. Luce (1898-1967) destaca con particular relieve en relación con el interés del programa por convencer a los grupos religiosos de que el *ethos* de la tierra de Locke les permitía entender el meollo de sus creencias, mejor que la consulta de su propia historia y de sus propios pensadores y héroes<sup>42</sup>.

Luce pone personalmente de manifiesto todos esos temas. «El propósito fundador de los Estados Unidos –escribió en un artículo en *Time*– es hacer libres a los hombres, facultarles para ser libres y predicar el evangelio de la libertad entre ellos y a todos los hombres»<sup>43</sup>. Reiterando el siempre útil concepto palingenésico, insistía en que los Estados Unidos eran «a la vez revolucionarios y conservadores, tradicionales y progresistas»<sup>44</sup>. Porque esa América estaba tan enraizada en la religión tradicional, por ello estaba tan profundamente comprometida en la lucha contra el ateísmo; para forjar una «Santa Alianza con Dios»<sup>45</sup>. Y su avanzado conocimiento de lo que era mejor para los creyentes le hacía entender que esta Santa Alianza debía unir «a todas las gentes que creen en un ser Supremo» a favor de «la promoción, en todas partes, de la confianza del pueblo en la verdad religiosa»<sup>46</sup>. El dogma cristiano, según lo estipulado firmemente por ese programa de combate

---

41. *Ibid.*, pp. 304-306.

42. *Ibid.*, pp. 151-180 y *passim*.

43. *Ibid.*, p. 576.

44. *Ibid.*, p. 393.

45. *Ibid.*, p. 373.

46. *Ibid.*, p. 465.

doctrinal, no podía formar parte de tal panorama redentor<sup>47</sup>.

La sabiduría americana enseñaba igualmente que la lucha contra el ateísmo era equivalente a la lucha por la libertad individual, cuyo objetivo principal Luce fue suficientemente ingenuo como para desvelar: la facultad de «ganar cuanto dinero se pueda» y «hacer con lo suyo lo que cada cual quiera» –aparentemente, como su mujer observó, sin ninguna preocupación por cuestiones morales acerca de lo que es justo o no<sup>48</sup>. El entendimiento por Luce del verdadero propósito de la libertad fue confirmado por un orador en la conferencia que organizó en Princeton por cuenta del *World Economic Plan* (1954), quien la definió como «la capacidad del individuo para producir más *per capita*, y disfrutar de un mayor grado de placer»<sup>49</sup>. Mientras tanto, el verdadero objetivo de la Santa Alianza fue subrayado en la asamblea de 1955 de la *Foundation for Religious Action in the Social Order*, respaldada por Luce<sup>50</sup>:

«Nuestra religión cristiana y nuestro competitivo sistema empresarial son de suyo las dos fuerzas más revolucionarias en el mundo de nuestros días. El comunismo y el socialismo, los cuales con frecuencia consideramos como revolucionarios, son de hecho movimientos reaccionarios –que devuelven al hombre al cautiverio del cual tan solo escapó muy recientemente. Lo que llamamos “libre empresa” o “capitalismo competitivo” o “el modo de vida americano” [...] dan al traste con el viejo orden establecido. El cristianismo revistió al individuo con dignidad espiritual; nuestra constitución estadounidense le revistió con dignidad política; pero revestir al individuo con dignidad económica es algo reservado a la industria de los Estados Unidos».

Uno de los principales participantes en esa conferencia de la citada Fundación fue John Courtney Murray, S.J., editor de la revista *Theological Studies*, radicada en el *Woodstock College* de Nueva York. Murray, quien en sus primeros tiempos se había manifestado en términos vehementemente anti-americanistas, se implicó muy a fondo en el entero proyecto gubernamental *Time/Life*, y se convirtió en amigo íntimo de Henry y Claire Booth Luce. Su carrera como apologeta de la Teología de la Liberación Americana y del deber de la Iglesia de acomodarse a ella –en nombre de una pragmática necesidad histórica que le aseguraba providencialmente una comprensión más completa de sus propias enseñanzas y de sus mejores intereses– comenzó merced a aquellos estímulos ecuménicos de los tiempos de guerra, que tuvieron un papel central en la «conversión» de muchos creyentes a la causa de la «libertad religiosa» y el sincretismo por todas partes.

---

47. *Ibid.*, p. 294.

48. *Ibid.*, pp. 172, 465, 551.

49. *Ibid.*, p. 433.

50. *Ibid.*, pp. 467, 53.

Particularmente significativo en el caso de Murray fue un simposium sobre Iglesia y Estado organizado por la Conferencia Nacional de Cristianos y Judíos en el Hotel Biltmore de Nueva York el 26 de abril de 1948. Fue sólo después de esa fecha cuando empezó a difundir públicamente las ideas sobre la relación entre Iglesia y Estado y la libertad religiosa que le harían famoso, junto con aquellos temas tan caros a los corazones de la *Doctrinal Warfare* y de Henry Luce. Una vez más, esos temas eran el individualismo, el sincretismo religioso requerido para defenderlo, y la exaltación de los Estados Unidos como la única llave para una solidaridad global esencial a fin de derrotar al mal ateo –el comunismo– y asegurar la victoria de Dios y del bien –el capitalismo de libre empresa<sup>51</sup>.

Murray atacaba la «unión histórica» entre Iglesia y Estado como un desafortunado producto accidental de las circunstancias, y que había tenido como consecuencia el sometimiento del catolicismo, dañando a su verdadera misión de transformar toda la sociedad en Cristo. El constitucionalismo estadounidense había dado a la fe la oportunidad de liberarse, permitiendo a la Iglesia regresar a «la verdadera Tradición cristiana». Insistía en que el sistema político americano, con su división de poderes y separación entre Iglesia y Estado todavía más clara que en Gran Bretaña, limitaba la competencia del gobierno sobre la vida social, dejando al catolicismo totalmente libre para llevar a cabo su obra de evangelización. Era pues intrínsecamente diferente de aquel liberalismo del siglo XIX que había militado contra el cristianismo.

¿Y cómo podría no diferir? Después de todo, los Padres Fundadores de los Estados Unidos habían considerado como algo dado aquella moralidad cristiana básica que nadie podía poner en cuestión precisamente porque era un dato incontestable; una parte integrante de la ley natural que todo hombre que pensase rectamente, apoyándose en la razón humana, podía comprender<sup>52</sup>. Cualquiera con ojos en la cara podía juzgar cuán fructífero para la Iglesia estadounidense había sido su sistema. La adopción del mismo enfoque por la Iglesia universal debería producir semejantes resultados en todas partes. Porque el mundo contemporáneo, abrasado por las horribles experiencias de Estados ideológicos y tiránicos, se daría entonces cuenta de que el catolicismo no tenía nada que ver con la coerción gubernamental. El hombre moderno era más «sensible», dotado de «una visión más profunda de las necesidades de la persona humana», y dispuesto para escuchar el mensaje de la Iglesia que históricamente le había guiado en sus primeros y vacilantes pasos hacia la realización de su dignidad e individualidad, bajo las únicas condiciones políticas aptas para su plenitud: las establecidas por los Padres Fundadores. Además los Estados Unidos, y solamente los Estados Unidos, podían combatir el buen combate

---

51. *Ibid.*, pp. 122-276, 467, 505-509, 575, 746; Martin MARTY, *op. cit.*, pp. 417-422.

52. David WEMHOFF, *op. cit.*, pp. 133-142, 182-207, 220-221, 719.

contra el ateo comunismo soviético. «Porque la Iglesia católica no puede oponerse al comunismo con total eficacia en tanto se la considere opuesta al sistema político estadounidense», «la mejor, y posiblemente la última, esperanza de la libertad humana», «que se alza con la mayor energía contra la extensión del comunismo»<sup>53</sup>.

La mayor parte de todo esto era ciertamente cosa muy antigua, empezando por las quejas de Murray respecto de los *abusos* en las uniones entre Iglesia y Estado, que recuerdan a las de los militantes de comienzos del siglo XIX. La llamada a la defensa de la religión contra el común enemigo ateo por medio del fundamento de la razón natural en lugar de la doctrina, la insistencia en la singularidad de la pragmática experiencia estadounidense al otorgar a todas las fuerzas tradicionales su única oportunidad para fortalecer sus verdaderas raíces en los tiempos modernos, y el acento en la libertad individual que termina apoyando los intereses del grupo dominante en la sociedad, todo ello recuerda los temas pietistas, *whig*, palingenésicos, lamenesianos, católico-liberales y, por supuesto, americanistas de los primeros tiempos y sus consecuencias. Igual de familiar era la despreciativa tergiversación con que Murray rechazaba las críticas, y su falta de honradez para hacer frente a ciertos problemas básicos: entre ellos, los elogios de sus aliados de *Time/Life* y la *Doctrinal Warfare* hacia los peligrosos movimientos revolucionarios de los siglos XVIII y XIX que él atacaba, y la crítica por León XIII de precisamente esa supuestamente «renovada» y «diferente» manifestación estadounidense del liberalismo<sup>54</sup>. Todo lo que realmente era diferente en Murray era la medida en que como sacerdote católico llegó a implicarse en la unión entre poderosas fuerzas gubernamentales y privadas para promover principios destructivos de la verdadera libertad católica.

Parte de esa unión era fray Felix Morlion, O.P., fundador de la Universidad *Pro Deo* (1944) en Roma, con ayuda financiera de «todos los sospechosos habituales» en los ámbitos gubernamental y privado<sup>55</sup>. Morlion utilizó la *Pro Deo* para aplicar «la sólida y equilibrada obra de los Padres Fundadores de los Estados Unidos, con arreglo a la forma expresada en su correspondencia (1773-1776), en los artículos del *Federalist*, la Declaración de la Independencia y la Constitución de los Estados Unidos» a la práctica europea. Lo hizo así porque esta «manera sumamente realista de establecer un modo de vida libre pero centrado en Dios» era «un motivo de inspiración para Italia y demás democracias»<sup>56</sup>. Por supuesto que ese modo de vida favorable a la fe no debía considerarse como específicamente católico por naturaleza, ya que los principios estadounidenses estaban «profundamente unidos con los

---

53. *Ibid.*, pp. 228, 235, 223, 147-148.

54. *Ibid.*, pp. 52, 245-257, 270, 369-370, 418, 449, 488, 637-641.

55. *Ibid.*, pp. 366-372.

56. *Ibid.*, p 368.

principios de vivir la fe en Dios comunes a todas las auténticas denominaciones religiosas»<sup>57</sup>. Y sorprenderá poco el hecho de que la *Pro Deo* entendiese que la promoción de un sistema grato a la libertad y a Dios iba estrechamente de la mano con «extender la filosofía del mundo americano de los negocios»<sup>58</sup>.

Luce, inevitablemente uno de los principales apoyos del proyecto de Morlion, dio una conferencia ante cuatro mil personas, incluyendo Alcide de Gasperi, en el acto de apertura del año académico de la Universidad *Pro Deo* el 29 de noviembre de 1953, titulada «La proposición americana». Consultó a John Courtney Murray para asegurarse la profundidad intelectual de sus comentarios y admitió que tomó gran parte de su contenido directamente de sus respuestas. Disculpen si, en base a esa conferencia, resumo por última vez ciertos aspectos de los esfuerzos de la *Doctrinal Warfare*, *Time/Life* y Murray por seducir a los católicos<sup>59</sup>.

La «proposición americana» presentada ante la *Pro Deo* era la misma que Luce resumiría de manera más sucinta en un artículo en *Time* en 1963; en sus propios términos, una tesis o proposición que «consiste en una palabra, una tendencia y un método. La palabra es libertad. La tendencia es igualdad. El método es constitucionalismo»<sup>60</sup>. Se entendía que su elemento más práctico era la liberación de obstáculos gubernamentales a las creencias y acciones personales, haciendo así al hombre cada vez más libre. La libertad americana, en consecuencia, podía «sustentar máximo pluralismo en creencias religiosas, opiniones políticas y costumbres locales», así como, *mirabile dictu*, libertad económica y favorecimiento de «los negocios». Luce leyó pasajes de «nuestras Escrituras Nacionales» —el discurso de Gettysburg— para respaldar sus argumentos, tratando de varias instituciones gubernamentales estadounidenses, tales como el Tribunal Supremo —al que llamó «el Guardián del Arca de la Alianza»—, con el mismo tono sagrado y reverencial.

Para que los católicos no creyeran que el enfoque individualista del *American Way*, contrario a la autoridad social, de algún modo se oponía a la fe católica, Luce les aseguró que estaba basado en los dictados obvios de la ley natural y que, por lo tanto, de ninguna manera podía ser anticatólico. De hecho, no podía ser contrario a nada natural. El «estadounidense inteligente puede aspirar legítimamente a un mundo en el cual todos los hombres pensarán con arreglo a sus ideas políticas y hablarán su lenguaje político», explicó, porque en la medida en que «el modo americano de vida descansa sobre estos principios, entendidos en el sentido de su tradición occidental, es exportable, pero únicamente porque es, o debe ser, nativo

---

57. *Ibid.*, p. 376.

58. *Ibid.*, p. 371.

59. *Ibid.*, pp. 374-382.

60. *Ibid.*, p. 381.

en todas partes»<sup>61</sup>. Y además de con la ley natural, los Padres Fundadores estaban profundamente comprometidos con Dios, como se ponía de manifiesto en las ideas del «cristiano» John Adams (quien era unitario) y el deísta Thomas Jefferson, ambos de acuerdo en que «Dios reine y, directa o indirectamente, gobierne»<sup>62</sup>. Pero para qué referirse a esas fuentes cuando cabía tranquilizar los temores católicos citando las bendiciones sobre los Estados Unidos proclamadas por el tercer concilio de Baltimore en 1887, mencionadas asimismo por el *Handbook* del NCWC en 1917: «Consideramos el establecimiento de la independencia de nuestro país, la formación de sus libertades y leyes, como obra de especial Providencia, edificada por sus creadores mejor que como ellos mismos creyeron, pues le guió la mano del Todopoderoso»<sup>63</sup>. En resumen, la comprensión del hombre por la Ilustración, consagrada de la manera más segura en los Estados Unidos, era la misma de la tradicional ley natural y el mejor medio para realizar los valores católicos junto con todos los demás valores humanos. Y, gracias al orador, cualquiera presente en la conferencia sabía que la única alternativa posible a la tesis o proposición americana era el comunismo ateo.

Murray, Luce, *Time/Life* y, presumiblemente, también quienes estaban detrás del programa de guerra doctrinal, estaban sumamente encantados con la influencia de Jacques Maritain a favor de extender la apertura a la Teología Americana de la Liberación<sup>64</sup>. Aunque estrechamente vinculado con el desarrollo del enfoque personalista, el personalismo comunitarista de Mounier no resultaba atractivo para Maritain. Creía que su total aceptación de la energía vital como guía de la presencia del Espíritu Santo equivalía a abandonar el único y excluyente significado del catolicismo, hasta tal punto que sus partidarios estarían desarmados ante *cualquier* fenómeno superficialmente vibrante; espiritualmente «inermes ante un Ramakrishna»<sup>65</sup>.

Sin embargo, el humanismo integral de Maritain y su tratamiento de la «persona» como un ser inefable, cuya plena dignidad espiritual sería hollada si sufriera coerción alguna en el reino socio-político donde el hombre actuaba como simple «individuo», conducía ciertamente a un diálogo con los demás al estilo de Mounier. La necesidad del diálogo venía confirmada por la lectura de «los signos de los tiempos». Los signos de los tiempos indicaban que esa criatura indefinible conocida como «hombre moderno», cuyo profundo sentido de la «dignidad» estaba en último término enraizado en la herencia cristiana, y que seguía requiriendo el

---

61. *Ibid.*, p. 379.

62. *Ibid.*, p. 377.

63. *Ibid.*, p. 378.

64. *Ibid.*, pp. 220, 225, 235, 269, 506, 518, 627, 882, 943.

65. John HELLMAN, *Mounier*, cit., p. 42.

testimonio de la verdad católica, quizá había dado un salto adelante, temporalmente más allá de la Iglesia, en sus ansias por realizar su destino como persona. Había pues que cultivar las percepciones y fortalezas contemporáneas.

El diálogo con el sensible hombre moderno podía abarcar a muchos grupos, desde los marxistas hasta los, previamente antagonistas pero ahora reconciliados, liberales anti-totalitarios. Las experiencias de Maritain durante su vida en los Estados Unidos, expresadas en sus *Reflections on America* (1958), favorecieron la convicción de que su sistema pluralista representaba otro gran salto adelante cuya estimación obraría en pro del cristianismo. Porque el *American Way* permitía esa forma libre de diálogo sin coacción entre toda clase de «individuos» sensibles, gracias al cual hombres que inconscientemente esperaban a Cristo podrían abrirse a la fe, con la certeza de que estarían recibiendo el mensaje de Jesús en lugar del de Constantino manipulando la religión merced al poder del Estado. El inmutable proyecto de cristianización podría finalmente progresar en el marco socio-político, históricamente transmutado, del liberador pluralismo estadounidense.

La aparente ignorancia o candidez de Maritain respecto de cuán abierta al diálogo y la verdadera religión estaba la sociedad estadounidense realmente en la práctica, es lamentable. Entre los singulares beneficios que según él la caracterizaban –beneficios que los esclavos, indios o mexicanos, al igual que las economías iberoamericanas explotadas y cualquiera familiarizado con la temporada de compras de Navidad, habrían muy bien podido refutar– estaba la total libertad de cualquier maquiavelismo, desconocido en los Estados Unidos, así como la posesión de muchos *gadgets* (artilugios) de consumo que liberaban al hombre y le permitían perseguir objetivos más espirituales<sup>66</sup>.

## **8. Contra la inacción de la jerarquía: Fenton y Connell**

Un último elemento que debe mencionarse brevemente, antes de resumir el *Zeitgeist* en tiempos del Concilio y de los años que le siguieron, es la furia de los principales enemigos del proyecto de Murray y *Time/Luce* en los años 1950 y 1960, expresada de manera cada vez más vociferante, frente a la inacción de las autoridades eclesásticas, en Roma y los Estados Unidos, ante la embestida americanista. Entre esos opositores, los principales fueron los dos teólogos estadounidenses más importantes de la era pre-Murray, a saber, monseñor Joseph Fenton (1906-1969), editor de la *American Ecclesiastical Review*, y fray Francis J. Connell (1888-1967), ambas figuras clave en la fundación de la *Catholic Theological Society of America*.

Fenton y Connell entendieron que lo que realmente se estaba promocionando

---

66. Jacques MARITAIN, «La fin du machiavellisme», *Nova et Vetera* (Friburgo), vol. 17/2 (1942), p. 125; David WEMHOFF, *op. cit.*, p. 518.

a través del llamamiento contra la unión entre la Iglesia y el Estado, y a favor de la aceptación del principio de libertad religiosa, era la divinización de la actitud materialista estadounidense respecto de la vida<sup>67</sup>. Se enfurecieron por la incesante propaganda a favor de estas ideas en la prensa norteamericana, y todavía más a causa del modo en que la posición de *Time/Life* fue también asimilada, y después copiada servilmente, por los periódicos católicos en los Estados Unidos. No obstante, lo que más irritaba a ambos hombres era el hecho, progresivamente obvio, de que nada podía mover a la gran mayoría de los obispos a hacer nada serio en relación con la subversión de la fe. Los diarios de Fenton, en particular, ponen de manifiesto su desmoralización cada vez mayor; una desmoralización similar a la que hemos examinado más arriba, basada en la convicción de que ni en Roma ni en los Estados Unidos se creía realmente en el concepto del Reinado Social de Cristo, y esto a causa de la aceptación práctica de los preceptos del mismo viejo liberalismo, revestido ahora con su traje más reciente y engañosamente nuevo. Finalmente llegó a la conclusión de que Roma estaba dirigida «por cobardes vanos y hambrientos de dinero, que tienen miedo de los manifiestos opositores de la verdadera fe dentro de sus propias filas»; hombres que eran fácilmente intimidados y seducidos por la sociedad materialista en todas sus formas<sup>68</sup>.

«El círculo interno vive aquí pendiente de una constante promoción [...]. Viajan al extranjero como diplomáticos mezclándose con los más ricos entre los ricos y viviendo como ellos. Ocupan arzobispados o acceden a otros puestos. Vuelven entonces y se mueven por Roma en cochazos alemanes con chófer, y al final de la escalera está siempre el premio gordo [...]. Aquí hay miembros de la Iglesia que están obviamente en estado de pecado mortal. Algunos de ellos no creen en modo alguno en el mensaje de Nuestro Señor [...]. ¡Qué sin sentido!».

En resumen, dos auténticos estadounidenses advirtieron que la *Blitzkrieg* en nombre de «una Iglesia libre en un Estado libre», la cual traería un futuro católico más brillante que nada en el pasado, estaba produciendo el sometimiento de las autoridades del Cuerpo Místico de Cristo a exactamente esa misma caza de beneficios puramente materiales que los poderes ilegítimos, los cuales *realmente* dirigían la vida en un sistema pluralista, definían como a la vez supremos y «espirituales». Los partidarios de la renovación católica en los primeros tiempos del siglo XIX habrían entendido lo que estaba ocurriendo. Se estaba subvirtiendo la libertad de la Iglesia y de los católicos, y oscureciendo por el *Zeitgeist* el camino a la verdadera libertad y dignidad humanas.

---

67. David WEMHOFF, *op. cit.*, pp. 514-516.

68. *Ibid.*, p. 625, también pp. 191, 245, 247, 418, 425, 493-494, 514-516, 607, 686-686.

## 9. Termina el Acto segundo

Para cuando se convocó y reunió el Concilio, la presión a favor de que se debatiera acerca de la «libertad religiosa» era ciertamente muy fuerte. Esta presión puede dividirse en tres factores –personalismo comunitarista, humanismo integral y americanismo–, el más fuerte de los cuales era el americanista. La inmensa presión americanista iba a ser respaldada en el Concilio por una campaña de prensa de asombrosa coherencia por parte de las revistas *Time* y *Life*. Corresponsales como Robert Blair Kaiser y Michael Novak fueron urgidos para tomar partido en la lucha monumental de los «buenos» contra los «malos», de manera que los «buenos» –personalistas, americanistas, palingenésicos y modernistas en general– fueran recompensados con aplausos y adulación no sólo por escrito sino también gracias a triunfales periplos de conferencias por las universidades de los Estados Unidos. En sus actividades de promoción, esos corresponsales contaron con la ayuda de informaciones reservadas que se les filtraban merced a *periti* que violaban las normas del sigilo conciliar y, para horror de Fenton y Connell, con la ayuda también de la cada vez más obvia colaboración entre la prensa católica en el país y los obispos estadounidenses presentes en el propio Concilio<sup>69</sup>.

Esto significaba que, con independencia de lo que el texto de *Dignitatis humanae* llegara a decir, eran las «crecientes expectativas» de un *Zeitgeist* formado por bien fundadas y autoproclamadas fuerzas proféticas, que interpretaban los «signos de los tiempos» fuera del Concilio –expectativas a las cuales hizo apasionada referencia el obispo Emile-Joseph de Smedt al abogar a favor de una rápida conclusión de los trabajos relativos al decreto sobre la libertad religiosa–, las que dictarían lo que estaría *permitido* que ese texto significase. Fueron los servidores del *Zeitgeist* quienes pusieron en movimiento «el espíritu del Vaticano II» –una expresión favorita de Novak– en oposición frontal incluso a las palabras más obvias de los documentos más claros del Concilio, sin hablar si quiera de los más ambiguos. Y fue este *Zeitgeist* al cual las autoridades de la Iglesia con ojos y oídos abiertos a los «signos de los tiempos» se someterían una vez tras otra en los años por venir<sup>70</sup>.

Todo esto era perfectamente predecible. Jugar sin cuidado con la palabra «libertad» –de cuyo significado *católico* muy pocos hombres modernos, «sensibles» y «conscientes de su dignidad», poseían ni el más vago atisbo– era como cabalgar sobre un monstruo. Bastaba con consultar los hechos probados del Acto primero de nuestro drama para hacerse una idea de lo que ocurriría al montar a esa bestia. Pero semejante examen racional, bajo la «libertad» permitida por los «signos de los tiempos» interpretados por aquellos espíritus proféticos que despertaban a los

---

69. *Ibid.*, pp. 659-901.

70. *Ibid.*, pp. 726-729, 797-798.

católicos a su plena dignidad en un estadio totalmente nuevo de la historia humana, estaba estrictamente prohibido. Y el resultado fue que lo predecible ciertamente ocurrió.

Abrir la Iglesia a la innata tendencia del liberalismo a tratar la autoridad social como peligrosamente sospechosa tuvo como primer efecto el hundimiento de la autoridad y moral de la vieja Curia romana, trasladando el poder real para poner por obra los decretos del Concilio a comisiones, grupos de estudio y periódicos dominados por quienes poseían el espíritu requerido. En estas circunstancias, *cualquier* fuerza resuelta y determinada que tuviera un claro proyecto logró una ventaja decisiva para despojar a las autoridades legítimas del control del aparato de la Iglesia y hacerse con él en su lugar.

La identificación de los principios del *Zeitgeist* con los del propio cristianismo, en la atmósfera atolondrada de «gozo» y «esperanza» que caracterizó el final y la inmediata estela del Concilio, dio a todas aquellas fuerzas que Maritain creía deseosas de abrirse al «diálogo» con los católicos la oportunidad de hacer exactamente lo que habían hecho quienes «dialogaron» con los fieles en 1848: exigir una rendición católica, en todo asunto que fuera importante para ellas, como el único medio de demostrar la buena voluntad de la Iglesia. El proyecto del humanismo integral carecía de un número suficiente de no-católicos que estuvieran dispuestos a respetar la «personalidad» de los creyentes, y los creyentes fueron fácilmente intimidados por aquella fuerza de voluntad de sus oponentes que nos es demasiado familiar. El lector recordará que era precisamente este tipo de problema el que *La Civiltà Cattolica* había querido resolver con su llamamiento a favor de una mayor claridad católica, el cual fue tildado por Montalembert como «intransigente» sin remisión.

Mientras tanto, el enfoque comunitario y personalista enseñó los dientes. Los obispos y las conferencias episcopales que no respondían como se esperaba a las «enseñanzas» de la activa comunidad local, eran rápidamente condenados. Otras instituciones o cuerpos organizados, reducidos por el pluralismo y el personalismo a ser meros canales para «místicos» en lugar de sociedades con verdadera autoridad, llegaron a comprender que no podían perfeccionar por su sola dirección los «mensajes naturales» que encarnaban. Tenían que dejarse guiar por los «testimonios» recibidos de activistas proféticos y elitistas. La superioridad espiritual de esos testigos se hacía a su vez manifiesta por su abandono de las enseñanzas católicas tradicionales y su resuelta proclamación de las más recientes lecciones de la «renovación».

Se esperaba que los movimientos sociales antañónos católicos de Europa e Iberoamérica continuasen ahora su trabajo únicamente sobre la base de perfeccionar «valores naturales», que pudieran compartirse por creyentes y no creyentes de igual modo. No debía permitirse que los elementos distintivamente católicos interfirieran con el desarrollo de la acción social en África y Asia, donde previamente tenían

poca o ninguna influencia, para que no distorsionasen de ningún modo una Semilla del Logos en proceso de desarrollo. Las fuerzas populares que se atrevían a resistir contra el abandono de las ideas católicas, o se oponían a la forma que estaba tomando la acción social, debían ser hechas conscientes en comunidades de base y grupos de encuentro por guías palingenésicos que apelasen al «espíritu del Concilio». ¿De qué otro modo podrían aquellos atrapados en el pasado llegar a conocer lo que Dios deseaba, y cuáles eran realmente sus aspiraciones más profundas?

Desastre es la única palabra que puede aplicarse a las consecuencias posconciliares de esta nueva «evangelización». En la medida en que se produjo una zambullida sin prejuicios en lo vital, medio activo donde se suponía que se enseñaba el espíritu de Cristo, por lo mismo no se permitía, fuera y por encima de ello, contacto alguno con el Cristo de la historia. La realidad objetiva del Hombre-Dios encarnado se ponía pues, en último término, en cuestión, de manera que su propio concepto realmente se identificaba con una mera comprensión «occidental» de la obra «del Espíritu» en la vida humana. El catolicismo quedaba sin duda espiritualmente «inerte ante un Ramakrishna», como Maritain, demasiado relacionado con el Aquinate como para seguir la vía personalista hasta su término, había predicho que ocurriría<sup>71</sup>.

«*Aggiornamento* significa llevar la Iglesia de 1965 hasta donde estaba la Constitución de los Estados Unidos en 1789», había explicado alegremente Murray<sup>72</sup>. Si este juicio era exacto, como los dueños del *Zeigeist* estaban determinados a que lo fuera –como el papa Benedicto XVI, hablando en 2005, aparentemente aceptaría<sup>73</sup>– entonces no había sorpresa alguna en que la experiencia católica estadounidense después del Concilio fuera en paralelo con la del país en su conjunto. Esto significaba que si cualquier cosa en la preexistente teología católica, y en la filosofía racional que tradicionalmente se utilizaba en unión con ella, se encontraba en oposición con el *American Way*, eran esos discordantes elementos teológicos y filosóficos los que debían desaparecer. Se apelaba ciertamente a «la más clara comprensión de la eclesiología» por el Concilio para justificar semejante rendición. Debía llevarse a cabo un proceso de aprendizaje por la Iglesia peregrina hasta sus conclusiones obvias, al ritmo en que, poco a poco, la más profunda espiritualidad de la experiencia estadounidense le enseñaría lo que Cristo realmente esperaba de ella: una democratización estructural, favorable a bautizar como católicos los dictados de las «conciencias libres» individuales; y una condena del uso de la autoridad social coercitiva de todo tipo –incluso aquella de impacto puramente interno sobre los fieles y privada de penas físicas– como ofensiva para la dignidad humana.

---

71. John HELLMAN, *Mounier*, cit., p. 42.

72. David WEMHOFF, *op. cit.*

73. *Ibid.*, pp. 900-901.

Tanto la Iglesia católica como la cristianización por ella del mundo en general vinieron pues a ser guiadas por conciencias individuales supuestamente a imagen de Cristo, pero en realidad conformadas por John Locke; conciencias individuales cuya «liberación» se probaba por su servil repetición de las exigencias de la más reciente interpretación voluntarista, o de las más recientes interpretaciones voluntaristas que competían entre sí, de la voluntad de los resueltos y determinados Padres Fundadores. Y como las facultades racionales de los creyentes se iban deteriorando, «los obvios dictados de sentido común» de la ley natural desaparecían con ellas, viéndose ahora todos esos dictados como nada distinto de opciones religiosas privadas, rechazadas por gran número de sensibles hombres modernos con una profunda conciencia de su dignidad individual; descartadas porque son inaceptables para el consenso requerido para el mantenimiento del orden público. Los tristes, pragmáticos, utilitarios y completamente tontos anzuelos de un tramposo e hinchado consenso, el cual era ahora el Dueño del Universo, se convirtieron en los únicos elementos «espirituales» que se permitía tomar en serio, durante el curso de su vida diaria, al individuo en camino hacia su plena dignidad como «persona». En estas circunstancias la «evangelización» del orden social se convirtió en una palabra clave al servicio de un entierro consciente y determinado en los deseos y percepciones de la naturaleza caída. Se los *habría podido* elevar a Dios, si los medios para realizar ese objetivo no se hubieran rechazado, y en su lugar no se hubieran abierto las puertas a todas esas fantasías groseras, banales y frecuentemente inanes que siempre han atraído a los hombres con la mayor fuerza.

Ninguna afirmación resuelta de superioridad espiritual podría haber salvado a esos profetas, que intentaban dar «testimonio» de semejante falsa espiritualización, de una deprimente caída hasta lo más bajo, de la mano de las «energías vitales» tan caras a sus pasiones. De tal manera que el antes profundamente piadoso abate Dillard terminó concluyendo que su trabajo en la fábrica era más importante que su misa y que, en verdad, la máquina con que trabajaba tenía realmente un alma<sup>74</sup>. De modo similar, la subida de Mounier al Monte Carmelo le llevó a echar por la borda la oración y pasarse al psicoanálisis. Mientras tanto, los medios del diario *Le Monde* de Beuve-Mery ayudaban poderosamente a construir una Europa tecnocrática, que está hoy marcada por la misma blanda y materialista «diversidad» del circo pluralista estadounidense que él había condenado de tan buena gana al final de la Segunda Guerra Mundial.

La propia trayectoria «espiritual» de Murray puede servir como clave para explicar la espiral descendente de la sociedad americana en su conjunto. Ya desde antes de la conclusión del Concilio, había empezado a rechazar el derecho católico a intervenir en la esfera pública por medio de condenas verbales y boicoteos económicos contra películas y libros indecentes. Cualquier abierta oposición

---

74. Emile POULAT, *op. cit.*, p. 327; John HELLMAN, *Mounier*, cit., pp. 190-193, 255.

católica en asuntos «divisivos», como el control de la natalidad y el aborto, vino a ser estigmatizada a continuación. El contacto diario con el LSD empezó a parecerle a Murray como si pudiera proporcionarle un camino definitivo a la verdadera santificación. Tanto él como Clare Booth Luce tomaron esa droga ocasionalmente con la bendición de un amigo íntimo y gurú espiritualista, Gerald Heard, quien de manera no sorprendente lamentaba la nefasta influencia de la moral sobre la libertad empresarial y consideraba la homosexualidad como un signo de desarrollo evolutivo y creativo<sup>75</sup>.

Y sin embargo, a pesar de su descenso a las locuras de los años 1960, Murray todavía sentía que seguían operando en él tendencias religiosas y filosóficas aún no degeneradas. De este modo, advirtió con ansiedad la rápida disolución de aquel entendimiento común de la ley natural que en su momento había argumentado sería suficiente para la preservación de un orden social moral. «Lo que todavía no hemos probado en los Estados Unidos», dijo en 1966 poco antes de su muerte, «es que el consenso social, al menos moral, pueda mantenerse en ausencia de unidad religiosa, en presencia de divisiones radicales. Hay signos de que el consenso se está erosionando»<sup>76</sup>. Pero se equivocaba. El subyacente consenso pluralista era más fuerte que nunca en los Estados Unidos. La Iglesia estadounidense se había vinculado al Estado y la sociedad estadounidenses de manera más estrecha que nunca antes, merced a su manifestación de buena voluntad para bendecir cualquier cosa que las más influyentes fuerzas que los controlaban le exigiesen que aceptara y proclamara como parte integrante de la Tradición católica.

## 10. Conclusión

Numerosas declaraciones que llegaron del Vaticano durante los reinados de los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI intentaron explicar el «verdadero significado» del Concilio acerca de diversos asuntos, incluyendo tanto la libertad religiosa como la relación de la Iglesia con el Estado y el mundo en general. Con todas ellas se pretendía corregir las horribles consecuencias que para el Reinado Social de Cristo habían resultado de la victoria de las mentalidades pluralistas y personalistas, aclarando que no debía permitirse que la consideración del «orden público» justificase las inmoralidades individuales y sociales. Sin embargo, el estigma inseparable de cualquier declaración que sugiriera el posible recurso al uso de cualquier forma de autoridad social en la vida del «hombre moderno, libre y digno», hizo que tales valiosas rectificaciones teológicas no tuvieran en la práctica sentido alguno. No fueron respaldadas por ninguna acción seria y coherente.

---

75. David WEMHOFF, *op. cit.*, pp. 483-491, 535, 537-549, 858-895.

76. *Ibid.*, p. 869.

¿Cómo podrían serlo? Las acusaciones de cualquier cosa, desde «oposición a la voluntad del Espíritu Santo» hasta «cultivo de innatas simpatías fascistas», vienen a clausurar periódicamente cualquier atisbo no sólo de acción efectiva sino también de argumentación coherente. Y esa argumentación coherente parece que nunca termina por aflorar. La radical negativa a criticar la visión pluralista de la vida social y política, y a esforzarse por comprender de dónde viene, siguen siendo dolorosamente manifiestas. Los mismos Fenton y Connell no parece que llegaran a entender los orígenes del problema americanista en la red de fuerzas que dieron a luz la Revolución Gloriosa y la interpretación *whig* del hombre y la sociedad. Ni llegaron a admitir que un orden católico alteraría el modo de vida americano. Los papas, obispos, sacerdotes y laicos contemporáneos muestran una casi completa falta de conocimientos sobre el Acto primero o el Acto segundo del drama que aquí hemos expuesto. La mera expresión de algún interés por adquirir ese conocimiento sería en sí misma un crimen de lesa majestad contra las glorias del *Zeitgeist* contemporáneo.

Sin atacar los problemas en su raíz, no puede destruirse el árbol que gracias a ella crece. Ese árbol, una vez más, sustenta una sociedad en la cual la Iglesia y el Estado están más unidos que nunca en su compromiso común para permitir que la naturaleza caída siga haciendo camino contra los dictados de la Fe y la Razón. Ambos ponen de manifiesto una consciente o inconsciente subordinación a «la prometeica codicia de poder material que opera como el más profundo impulso común de todas las modernas culturas occidentales»<sup>77</sup>. Ni la Iglesia ni los creyentes católicos que anidan en este árbol poseen la verdadera libertad cristiana.

Sin embargo, la Iglesia es todavía un «signo de contradicción» pero, por desgracia, contradicción de su propio carácter y misión divinos, que han caído en esclavitud en un sentido mucho más profundo y completo que cuando estaban sometidos a los abusos de monarquías sagradas, las cuales al menos conservaban aún ciertos vestigios de la Fe. Una falsa tradición se ha convertido en *la* Tradición. Como Louis Veuillot indicó durante el Acto primero de nuestro drama de la libertad religiosa, esta falsa tradición, destructiva de toda libertad de la Iglesia y de los católicos, pretende silenciar, de manera irracional, el mensaje de Cristo en su plenitud. Nuestra verdadera liberación no vendrá nunca siguiendo sus pragmáticas orientaciones, definidas de tal modo que mantienen permanentemente vendados nuestros ojos. Únicamente puede realizarse mediante la vuelta al conocimiento pleno de Cristo y las exigencias de su Reinado Social. Toda armadura prestada nos ahoga:

«El orgullo más feroz es ciertamente el genio de la Revolución; ha establecido un control sobre el mundo que complace a la razón a fuerza de combatirla. Tiene horror

---

77. Richard GAWTHROP, *op. cit.*, p. 284.

de la razón, la hace callar, le da caza y, si puede matarla, la mata. Que se le pruebe la divinidad del cristianismo, su realidad intelectual y filosófica, su realidad histórica, su realidad moral y social: no quiere nada de ello. Esa es su razón, y es la más fuerte. Ha colocado una venda de sofismas impenetrables sobre el rostro de la civilización europea. No puede ver el cielo, ni oír el trueno.

»La táctica correcta para nosotros es ser lo que somos, siempre y visiblemente, nada más ni nada menos. Defendemos una ciudadela que no puede ser tomada salvo cuando la propia guarnición da entrada al enemigo. Combatiendo con nuestras propias armas, sólo recibimos heridas menores. Toda armadura prestada nos estorba y con frecuencia nos ahoga»<sup>78</sup>.

---

78. Louis VEUILLOT, «Mélanges», *Œuvres complètes*, Paris, Lethielleux, 1933, vol. X, pp. 45-46; vol. V, p. 276.