



**CATOLICISMO Y LIBERALISMO ¿FIN DE UN ANATEMA?
LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNDAD
EL TRILEMA REVOLUCIONARIO EN CLAVE CRISTIANA***

Por Roberto Bosca
UNIVERSIDAD AUSTRAL

ABSTRACT

Tanto si se considera a las religiones un narcótico que intoxica a las masas o un cemento saludable para la sociedad, como si se les adjudica constituir un ariete de la revolución, las relaciones entre la religión y la política han significado una rica temática reiteradamente expuesta en la literatura académica.

No se trata ciertamente de un tema novedoso, aunque lo es considerar los cambios que las religiones sufren al trasluz del devenir histórico en este segmento analítico, si se centra el campo de reflexión en la religión católica en relación a una ideología concreta, en el caso el liberalismo.

Es notorio que en el desarrollo de la teología moral católica, el movimientismo liberal, debido a su raíz agnóstica e incluso atea, provocó una desconfianza en la palabra libertad y un rechazo de sus planteamientos ideológicos, considerados radicalmente contrarios al mensaje cristiano.

Sin embargo, los textos magisteriales han comenzado a mostrar, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, una nueva actitud ante su antiguo enemigo el liberalismo, que parece profundizarse en el actual pontificado benedictino.

Este proceso evolutivo acredita una relectura sobre una vieja cuestión, e invita a una nueva consideración sobre toda una porción de los fieles cristianos, llamados católicos liberales, hasta ahora considerados rayanos en la herejía. Ellos sufrieron durante un largo tiempo el estigma de la heterodoxia. Es en este punto donde parece oportuno preguntarse ¿estamos ante el fin de un anatema?

*Ponencia presentada en las "XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Religión, Cultura y Política en las sociedades del siglo XXI", Punta del Este, 1/4-XI-11.



LA RUPTURA

Religión y política se entrecruzan a lo largo de toda la historia humana, hoy más que nunca. Es una tensión que registra múltiples relaciones e intersticios, interfases o intersecciones. Uno de ellos se refiere, ya en nuestros días, a las ideologías, ellas mismas ahora consideradas en la categoría de religiones seculares, en diálogo o en discusión, según se prefiera, con las religiones. Dentro de este marco se ubica la relación entre una ideología que ha configurado en gran parte la construcción política de nuestra convivencia y la religión que ha sido considerada hasta hoy virtualmente como el culto oficial del estado nacional de los argentinos.

No obstante ello, no se ha tratado de una convivencia pacífica. Las relaciones de la Iglesia católica con el liberalismo no han sido siempre precisamente un lecho de rosas, sino que por momentos han conocido los estampidos más desaforados y ruidosos, aunque hay que reconocer que ellas atravesaron largos periodos de quietud y armonía¹.

Si bien la Revolución francesa empezó con una procesión solemne del Santísimo Sacramento en la que se podía identificar al mismísimo Robespierre, cirio en mano, todo fue de mal en peor desde el comienzo. Se produciría a partir de ella el proceso de laicización de lo político y de sacralización de lo cívico que daría lugar al nacimiento de la nueva religión democrática tal cual la profesamos en nuestros días, en ocasiones ejercida con un fervor digno de los cruzados y una intolerancia digna de la inquisición.

La misma configuración de la ideología liberal se presentó *ab initio* como un grito de rebelión a toda norma, no ya solamente las políticas sino también las morales y religiosas, a partir de la idea sagrada de la libertad. Merece puntualizarse que se hará referencia aquí específicamente al llamado liberalismo filosófico y al liberalismo político, dejando para una ulterior ocasión consideraciones análogas que podrían expresarse sobre el liberalismo económico.

En este sentido debe decirse que los autores coinciden en que es trabajoso encapsular al liberalismo en una ideología que fuera una máquina artillada y compacta, sino que, por el contrario, él presenta una multiformidad o una diversísima variedad de expresiones que muchas veces hasta parecen muy distanciadas unas de otras e incluso opuestas entre sí. Esta característica tiene un lógico impacto en tales relaciones.

La Revolución fue francesa y francés fue también el primer intento de conciliar las ideas que la inspiraron con el sentir evangélico. Francia fue el mejor laboratorio político y la matriz revolucionaria que configuraría toda la arquitectura política de la modernidad occidental. La ideología del mundo moderno penetró en las antiguas civilizaciones por la Revolución francesa: ésa fue su obra², que se continúa hoy en el despertar democrático del mundo islámico.

La hostilidad de los revolucionarios (franceses) hacia la Iglesia católica, que ardían por concretar sus ideales de un hombre liberado de los arbitrios tiránicos, fue desde el primer momento, manifiesta.

Así lo muestran los variados factores que se conjuntaron para que ello ocurriera, y no es el único la identificación que la jerarquía eclesiástica, empezando por la Santa Sede, había cultivado

¹Para una perspectiva latinoamericana, cfr. Fortunato MALLIMACI, *Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina*, en Jean Pierre BASTIAN (Coord), "La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada", FCE, México, 2004, 19-44.

² Cfr. Eric HOBBSBAWM, *La era de la revolución (1789-1848)*, Labor, Barcelona, 1991, 54. Sobre la influencia de la Revolución Francesa en el Río de la Plata, cfr. Mario CAYOTA, *Artigas y su derrota ¿Frustración o desafío?*, Taurus, 3ª ed., Montevideo, 2009, 368 y ss. Sobre el influjo de las ideas revolucionarias francesas en Alberdi, uno de los arquitectos de la institucionalidad argentina, cfr. Olsen GHIRARDI, *La filosofía de Alberdi*, Córdoba, 1993, 137.



con el esquema articulado en el *ancien régime*³ como propuesta política y cultural, cuyo fruto sería el régimen de cristiandad en tanto su expresión religiosa⁴.

Era un resultado previsible: la caída del antiguo régimen, debía tener como una consecuencia natural una transformación profunda en la estructura de las relaciones, cuyo rasgo principal sería la puesta en desgracia de la Iglesia católica. Para colmo de males, el nuevo *establishment* pretendió quedarse no sólo con los dineros de las bien nutridas arcas eclesiásticas sino también erigirse en una religión política, reclamando la subordinación de la Iglesia. Era un viejo vicio, anterior a la misma revolución, que ahora se expresaría de un modo contundente: el galicanismo.

Esa expresión tomaría forma en la *Constitución Civil del Clero* configurando una ruptura que duraría dos siglos, puesto que el nuevo estatuto fue rápidamente objeto de un anatema o sea que fue rechazado por el papa, a la sazón Pío VI, como herético, sacrílego y cismático⁵.

A partir de ese momento, en toda Francia, y no sólo en ella, la religión civil pasó a ser más importante que la religión católica. En este lugar se centra el *punctum dolens* del conflicto entre política y religión aquí estudiado.

LOS CATOLICOS LIBERALES

Sin embargo, desde el mismo momento de la ruptura surgiría, en la misma Francia pero no sólo en ella, y desde el propio seno de la Iglesia, una estrategia de conciliación entre posturas tan enfrentadas, por considerar que la idea fuerza del nuevo régimen era perfectamente compatible por quienes suscribían el ideario evangélico. Los liberales cristianos tenían una firme y sincera voluntad de favorecer los intereses de la comunidad de fe a la que pertenecían y estaban convencidos de que el anticlericalismo revolucionario disminuiría y aun desaparecería si la Iglesia adoptaba su ideología, aunque sea genéricamente, reivindicando una idea de libertad que fuera aceptable para los nuevos dueños de la situación.

Es verdad que muchos de ellos pudieron estar bajo el influjo de ideas laicistas que sostenían un reduccionismo privatista de la fe, y hasta se suscitaron apostasías, pero en otros se percibe un catolicismo activo en la vida social que buscaba imprimir una coherencia y una unidad ejemplar a sus convicciones religiosas, y buena prueba de lo dicho es que, con el paso del tiempo, en alguno de ellos se ha abierto un proceso de canonización, es decir, para ser presentado a la multitud de los fieles como verdadero modelo de vida cristiana⁶.

En el fondo de su actitud latía el convencimiento de que la libertad no representaba un valor anticristiano como parecía entender buena parte de los católicos de su tiempo, que la asimilaban a un impiadoso libertinaje, y que por lo tanto era posible para los miembros de la religión católica conciliar sus convicciones morales con las nuevas ideas de moda. Dicho de otro modo, la sensibilidad liberal no debería ser para ellos un obstáculo para ser católico.

En realidad, desde siempre la Iglesia había procurado adaptarse a las nuevas y siempre cambiantes condiciones políticas determinadas por el escurridizo curso de la historia. Así había

³ Una descripción del clima prerevolucionario puede verse en D. MORNET, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa (1715-1787)*, Paidós, Bs.As., 1969. Sobre el deísmo acuñado por las logias masónicas y la religión natural cultivada por los *philosophes*, cfr. la clásica obra de Paul HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Pegaso, Madrid, 1988, especialmente 229 y ss.

⁴ Para colmo de males, el *ancien régime* tampoco constituía ciertamente un verdadero modelo de vida cristiana. Una síntesis de las relaciones del catolicismo y la modernidad puede verse en Antonio ACERBI, *Iglesia y modernidad: una historia todavía no concluida*, en AAVV, "Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes", Eunsa, Pamplona, 2004, 1317-1330.

⁵ Cfr. Michael BURLEIGH, *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Taurus, Madrid, 2005, 83.

⁶ Es el caso del filósofo y teólogo Antonio Rosmini, una figura emblemática del catolicismo liberal beatificado por el papa Benedicto XVI ante el escándalo de los ultramontanos, luego de que dos de sus libros fueron puestos en el *Index*. En 1887 fueron condenadas por la Iglesia 40 proposiciones tomadas de sus obras, pero esa condena fue revocada en el año 2001. Algo ha cambiado en Roma.



acontecido cuando se produjo la caída del Imperio Romano y lo mismo volvió a suceder con el advenimiento del Sacro Imperio Romano Germánico. Si santo Tomás había bautizado a Aristóteles -razonaban los liberales católicos- ¿por qué no bautizar la libertad? Una pregunta similar volvieron a formularse los teólogos liberacionistas en relación al socialismo, incluso el marxismo, ya en años más recientes.

Uno de los más conspicuos abanderados de la política de la mano tendida fue el sacerdote francés Felicité De La Mennais⁷, quien ejercería un nítido liderazgo sobre una multitud de jóvenes, entusiasmado con la idea de que la Iglesia podría sobrevivir si se adaptaba a las nuevas condiciones. Pero su ilusión duró poco, porque el papa Gregorio XVI fulminó rápidamente la intentona, aunque sin nombrarlo, mediante la encíclica *Mirari Vos*.

Lamennais, convertido hoy en un ícono completamente ignorado del catolicismo liberal, y como un precursor de las tesis sostenidas por el magisterio de la Iglesia católica en la actualidad, reivindicó un derecho a la libertad en las cuestiones meramente temporales, sin querer entender que la naturaleza de la discusión no era totalmente política, sino que en ella latían cosas tan importantes como la posibilidad de dar un contenido cristiano a la sociedad civil, algo que la jerarquía eclesiástica nunca iba a dejar de reivindicar, aun ante los ambientes sociales más hostiles.

Una segunda encíclica condenatoria, *Singulari nos*, esta vez nominativa, se encargaría de poner las cosas en su lugar, aunque al precio de una apostasía de la fe por parte del clérigo bretón. Con todo, de la mano de Lacordaire, Dupanloup y Montalembert, la antorcha sería recogida por una corriente de pensamiento que se desliza a lo largo de los siglos diecinueve y veinte y que llega hasta nuestros días.

Al terminar 1864, el papa beato Pío IX promulgó la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*, un exhaustivo catálogo de errores modernistas donde condenaría los fundamentos doctrinales del liberalismo (básicamente el racionalismo, el naturalismo y el indiferentismo).

Si bien estos documentos no condenaban obviamente la libertad sino su versión liberal, produjeron un daño porque su formulación no fue afortunada y quedó instalada la idea de que el papa era enemigo del progreso y la modernidad en sí mismos considerados⁸.

Pero por esos mismos años surgió una regla en los ambientes teológicos que establecería un *modus vivendi* con el nuevo orden, consistente en la distinción entre tesis e hipótesis, un recurso hermenéutico que permitía una convivencia con el régimen republicano y liberal, pero que no dejaba totalmente resuelta la cuestión y que se prolongaría hasta el Concilio Vaticano II⁹.

Esta distinción habilitó a León XIII instrumentar la política del *Ralliement*, que buscaría promover la participación de los fieles cristianos en la república francesa y que terminó en fracaso¹⁰. Las condenas fueron reiteradas y profundizadas por León XIII en un formidable cuerpo doctrinal que es conocido como el *corpus politicum leonianum* y que está contenido, en lo que a esta materia se refiere, en las encíclicas *Diuturnum Illud*, *Inmortale Dei* y finalmente *Libertas Praestantissimum*.

Sin embargo, hay que mirar con atención para advertir que el rechazo de las llamadas en tales documentos "libertades de perdición" se refería, desde la perspectiva de la teología católica, a su reconocimiento como derechos absolutos y autónomos de la ley moral. Dicho de otro modo, no se rechaza el derecho humano en sí mismo sino en su concepción racionalista que se traduce en una inmanencia ética y como tal no sólo ajena sino opuesta al mensaje cristiano. Se trataba para ellos de un silogismo: si el árbol era venenoso, también lo serían sus frutos. Esta visión impedía considerar que el derecho de las personas, independientemente de sus fundamentos, es

⁷ Sobre Lamennais puede verse, desde un enfoque integrista, Andrés GAMBRA GUTIERREZ, *Los católicos y la democracia (Génesis histórica de la democracia cristiana)*, en AAVV, "Los católicos y la acción política", Speiro, Madrid, 1982.

⁸ Cfr. José ORLANDIS, *El pontificado romano en la historia*, Palabra, Madrid, 1996, 243.

⁹ Maritain era desafecto a esta categoría al punto de que formula una crítica en *El hombre y el Estado*, Club de Lectores, Bs. As., 1984, 176.

¹⁰ El cardenal Lavignerie, fundador de los Padres Blancos, fue el exponente de la adhesión de la Iglesia católica a la República. Cfr. Oliver ROY, *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona, 2010, 35.



algo valioso en sí mismo, aunque en una perspectiva moral sea importante considerar sus consecuencias.

No obstante, esta distinción no sería relevante toda vez que se presentaba a la Iglesia como clasista (los obispos pertenecían a la nobleza) y al pontificado como amigo de la monarquía tradicional (y los privilegios a ella anexos), porque en los hechos la realidad de la alianza entre el Trono y el Altar es lo que contaba. Muchos años tardaría la jerarquía eclesiástica en admitir que se trataría de un abrazo del oso.

Mas aún, el poder político se ha concebido como una religión monárquica y como tal dotada de un estilo sacrosanto que exhibía caracteres taumatúrgicos en dos cuerpos, uno mortal y el otro inmortal¹¹.

De otra parte, no debe olvidarse tampoco la existencia de los Estados Pontificios en ese periodo histórico, un dominio temporal que constituía un poder político, con todas sus consecuencias. Ello explica también, junto al problema doctrinal de los fundamentos filosóficos anticristianos, la inicial resistencia de la Santa Sede al reconocimiento de las nuevas repúblicas liberales surgidas en el movimiento emancipatorio americano¹².

Aun teniendo en cuenta que ellos pudieron haber cometido gruesos errores incluso en materia doctrinal en su manera de pensar, hay que admitir que los católicos liberales tuvieron una intuición que era totalmente legítima, pero que recién sería reconocida plenamente en la Iglesia con los nuevos aires conciliares. Ella consistía en una nueva valoración de la libertad humana y de la autonomía relativa de lo temporal.

Los católicos liberales pagaron tributo a su proeza de haber adelantado cien años una lectura cristiana de la libertad política. En los borrascosos años revolucionarios, la Iglesia todavía estaba imbuida de un acendrado clericalismo que aún no ha terminado de disecarse, y ciertamente, el embate racionalista, agnóstico y laicista, lo que provocó fue una actitud defensiva e intransigente ante el peligro.

Sucedió lo que sucede siempre que alguien tiene miedo, en que se produce un repliegue, un esconderse ante una realidad externa y temida. Toda una regresión que en realidad complicaría más las cosas, y que alejó más aún a la jerarquía eclesiástica de la modernidad, su sensibilidad y sus valores, y la arrojó a un ostracismo del que le costaría mucho tiempo salir. La consigna integrista fue entonces, cerrar filas.

La frase emblemática del laicismo: *le clericalisme, voilà l'ennemi* (el clericalismo, he ahí el enemigo), atribuida a León Gambetta, puede suministrar una pista de que en mucho de esa hostilidad a la Iglesia no había una negación de los principios religiosos sino una limitación a su proyección política, por considerar que este ámbito sería ajeno a sus fines espirituales. No puede desconocerse que una porción nada despreciable de los liberales profesaban en muchos casos unas convicciones cristianas y no sentían que su amor a la libertad significara una contradicción con su condición de católicos.

Los ejemplos de José Francisco de San Martín, Manuel Belgrano y con ellos importantes figuras representativas de la emancipación americana son una prueba elocuente de esa realidad. No se trataba, como la historiografía liberal ha querido presentarlos ocasionalmente, de católicos laicistas: Manuel Belgrano tenía devoción a la Virgen María y le consagró su victorias militares entregándole personalmente el bastón de mando¹³ mientras San Martín, además de hacer lo propio en una solemne ceremonia castrense donde la designaría patrona del Ejército de Los Andes, mandaba rezar el rosario a la tropa y no contento con ello impuso ser católico como condición para gozar de la ciudadanía alto peruana.

¹¹ Cfr. Dale K. VAN KLEY, *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa*, Encuentro, Madrid, 2002, 29.

¹² Iván JAKSIC-Eduardo POSADA CARBO (ed), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2011.

¹³ La ortodoxia (y la madurez de la fe reconocida por la propia autoridad eclesiástica) de Belgrano puede evidenciarse en que obtuvo una licencia de Pío VI para leer autores doctrinalmente condenados, incluso heréticos. Cfr. Ricardo CAILLET BOIS, *Las corrientes ideológicas europeas del siglo XVIII y el Virreinato del Río de la Plata*, en Academia Nacional de la Historia, "Historia de la Nación Argentina", vol. V, Imprenta de la Universidad, Bs. As., 1939, 14.



Los católicos liberales siguen siendo aún hoy mirados con desconfianza, a pesar de que ha quedado muy lejos el tiempo en que la libertad, considerada más bien como una ocasión de pecado que como un don divino para alcanzar el bien, era algo así como una mala palabra en la Iglesia. Su amor a la libertad chocaría también con siglos de tradición y cultura que privilegiaban los significados institucionales por sobre la subjetividad personal, frecuentemente sospechada de subjetivismo. Una fórmula tan sencilla como *libera Chiesa in libero Statu* (La Iglesia libre en el estado libre) debida al Conde de Cavour¹⁴ no permite imaginar el revuelo que provocó en una sociedad civil y en una clerecía muy poco acostumbrada a confiar en esa misma subjetividad.

LOS ULTRAMONTANOS

De otra parte, otros católicos llamados ultramontanos, como ya se puntualizara, cerraron filas convencidos de que nada bueno podía esperarse de la idea revolucionaria a la que consideraban radicalmente impía, juzgando la intrínseca perversidad del liberalismo. Los integristas entendían que siendo en sí mismo perverso, el liberalismo debía ser rechazado en su conjunto e interpretaron que la artillería documental de naturaleza magisterial contra la ideología liberal les había dado la razón.

Portadores de una fuerte sensibilidad tradicionalista y conservadora que les hacía añorar una restauración idealizada de la cristiandad medieval y afectados de un espíritu maniqueo, así como de un acendrado clericalismo, los ultramontanos defendían el poder temporal del pontificado explicando que él era una garantía de autonomía y un sostén para las necesidades de la Iglesia.

La condena de la separación (entendida como una disociación) entre la Iglesia y el Estado, evidenciada en *Mirari Vos*¹⁵ (que no menciona al liberalismo) y en otros documentos magisteriales, no debe hacer olvidar que en la unión, todo no fue un lecho de rosas. En realidad, la situación de la Iglesia en el Antiguo Régimen no era tan ideal como los ultramontanos la veían, puesto que ella hubo de sufrir una subordinación al poder político en virtud de las pretensiones regalistas que por otra parte no sólo compartían sino que también inspiraban muchos eclesiásticos. Se podría decir que al lado de todo gobernante regalista ambicioso de un dominio administrativo sobre la estructura eclesiástica casi siempre hay un clérigo dictándole sus consejos. La mentalidad galicana se expresó generosamente por cierto también en el *novus ordo seclorum*, y de este modo hubo clérigos entre los ideólogos del galicanismo revolucionario como Gregoire, y de Pradt, entre otros¹⁶. Los miembros del clero que tuvieron actuación pública importante en nuestro país, como el Deán Funes, fueron ciertamente con llamativa frecuencia entusiastas regalistas.

La estrategia ultramontana se enfrentaría acremente con los católicos liberales y su descendencia aún persiste en nuestros días dentro de la Iglesia y fuera de ella en el cisma lefebvrista. Dicho enfrentamiento muestra las tensiones entre tradición y progreso que representan ambos contrincantes.

Sin embargo, la realidad de esta tensión se nos aparece siempre como compleja y hay que decir que las sucesivas condenas al liberalismo no tuvieron nunca un significado unívoco, y tal vez haya llegado, ya decantado el tembladeral del periodo posconciliar, el momento de precisar las novedades que esta asamblea plenaria de obispos de todo el mundo supone en esta cuestión.

¹⁴ Cfr. Maurice PALEOLOGUE, *Cavour*, Plon, París, 1926.

¹⁵ La condena de la encíclica, debe aclararse, no se centró estrictamente en el liberalismo, sino que consiste en un rechazo a algunas posturas del clero francés y en concreto de Lamennais, aunque no se lo menciona en el documento.

¹⁶ Cfr. Ignasi TERRADAS, *Religión y Religiosidad. Textos para una reflexión en torno a la Revolución francesa*, Edicions Alfons el Magnanim--Institutió Valenciana de estudi i investigació, Valencia, 1990.



LOS LIBERALISMOS

Si el liberalismo no es una ideología homogénea al punto de que existen múltiples liberalismos¹⁷, cada uno de los cuales podría ser valorado distintamente desde el punto de vista teológico y moral, el juicio del magisterio sobre él no puede ser unívoco, y de hecho es lo que históricamente aconteció

No es el mismo el liberalismo de hace dos siglos que el de ahora, aunque conserve sus rasgos esenciales. Sus afirmaciones también pueden ser entendidas de diferente modo. La proclamación de la neutralidad del Estado que tan mal sonaba en los oídos católicos saturados de confesionalismos no es hoy objeto de contradicción según el magisterio de la Iglesia católica tal como aparece formulado en nuestros días.

El concepto polisémico de liberalismo, en efecto, puede designar una ideología racionalista que proclama una autoafirmación prometeica del individuo (individualismo) o una confianza a veces algo ingenua en los felices efectos de la libertad o un deseo de poner límites al poder arbitrario de la autoridad y en su caso del autoritarismo¹⁸. Finalmente, el liberalismo parece haber decantado muchas veces en una sensibilidad más que en una ideología, que aparece plenamente adecuada a una concepción del hombre y de la sociedad.

Es un dato de la realidad, además de esa pluralidad de valoraciones que los integrismos trataron de uniformar presentándolas como sujetas al mismo juicio crítico, que se ha producido una evolución o un cambio en la perspectiva o el enfoque del magisterio eclesiástico, que merece ser puntualizado con cierto detalle porque muestra un giro copernicano en la visión de la Iglesia católica sobre el liberalismo, o si se prefiere, sobre los liberalismos.

El documento liminar en este sentido es la encíclica *Libertas* del papa León XIII, donde se condena el núcleo duro del liberalismo como un iluminismo racionalista caracterizado por una esencial voluntad de inmanencia. No podía ser de otra manera en cuanto dicho inmanentismo expresa un auténtico ateísmo absolutamente incompatible con una visión trascendente como es la propia del cristianismo. Pero existen otros liberalismos¹⁹ que no sólo no se apartan sino que incluso tienen su matriz en una antropología abierta a la trascendencia.

Gabriel Zanotti ha trazado un oportuno discernimiento sobre los juicios morales de la encíclica, mostrando cómo ella en modo alguno rechaza los contenidos positivos de la modernidad impulsados por el liberalismo en el ámbito estrictamente político²⁰. El documento no condena, como no podía hacerlo, la defensa de los derechos fundamentales de la persona frente al absolutismo del poder.

Se trata de una cuestión terminológica y no de una mutación en los contenidos doctrinales que en uno y otro caso -con León XIII y con el Concilio- continúan siendo los mismos. Como bien puntualiza el filósofo, el magisterio leoniano (como el de *Diuturnum Illud* y el de los otros pontífices de la época, expresado en textos como *Mirari vos*) no presenta una contradicción con el magisterio conciliar, en tanto ambos se refieren a cosas diferentes. El indiferentismo y el laicismo, condenados por el primero, constituyen realidades conceptualmente diversas de la libertad religiosa y la laicidad prohijadas por el segundo.

Hay liberalismos sobre los que el magisterio no ha realizado ciertamente ningún juicio moral de carácter negativo, por ejemplo los liberales que simplemente se distinguen como tales por su amor a la libertad y su crítica de los arbitrios del poder político o quienes han sostenido históricamente que la Iglesia debía atender a las exigencias de la época.

Este concepto tan controversial de una adecuación de la fe o de la pastoral -que puede ser objeto de un significado múltívoco e incluso presenta una cierta ambigüedad- fue sin embargo

¹⁷ Para una caracterización histórica y conceptual del espíritu liberal, cfr. Mariano FAZIO FERNANDEZ, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Rialp, Madrid, 2006, 157-188.

¹⁸ Cfr. Raúl ARLOTTI, *Vocabulario técnico y científico de la política*, Dunken, Bs.As., 2003, 254.

¹⁹ La encíclica distingue entre liberalismos de primero, segundo y tercer grado. Es el liberalismo de primer grado el que representa un auténtico ateísmo.

²⁰ Cfr. Gabriel ZANOTTI, *Reflexiones sobre la encíclica "Libertas" de León XIII (En su centenario)*, en "El Derecho", 7090, 11-X-88, tomo 129 (1988).



registrado positivamente por los padres conciliares en el sintagma “signos de los tiempos”, en el caso la libertad y los derechos fundamentales de la persona y las corrientes culturales que los promueven. Ellos pueden admitir la inclusión de los fieles cristianos, toda vez que nada inhibe su participación en tales movimientos.

EL MAGISTERIO SOBRE LA DEMOCRACIA

Mas aún, a partir de las primeras condenas, y ya incluso en el propio comienzo de las mismas, el magisterio presenta un juicio ponderado de los valores revolucionarios, en primer lugar el de la libertad. No puede obviarse aquí el elocuente inicio de la misma encíclica insignia del anatema, *Libertas* -que el papa no designa con el error condenado sino con el valor considerado en el texto, es decir, la libertad- cuyo pórtico se inaugura con la siguientes palabras: “La libertad, don excelente de la naturaleza, propio y exclusivo de los seres racionales, confiere al hombre la dignidad de estar en manos de su albedrío y de ser dueño de sus acciones”²¹.

Sin embargo, no sólo su origen sino también las concreciones históricas del liberalismo, precisamente debido a ese carácter tan variopinto y difuso de su misma naturaleza, no dejaron de suscitar en la jerarquía eclesiástica una natural prevención, que se extendería hasta épocas recientes, por ejemplo en la consideración de la democracia liberal como forma de organizar la vida política de los pueblos²². Es que la ideología a través de los movimientos históricos que la expresan, ha ido mutando, no es algo perenne o un pensamiento cristalizado; no es nada de eso sino todo lo contrario.

Esta prevención no ha sido abandonada toda vez que se advierte en nuestros días una alianza entre la democracia y el relativismo, cuya naturaleza opuesta a la libertad ha señalado precisamente el magisterio de Juan Pablo II y el actual de Benedicto XVI como “la dictadura del relativismo”.

Puede advertirse así en el magisterio, también a lo largo del siglo pasado, una cierta desconfianza o reticencia sobre los regímenes democráticos (en tanto los frutos espúreos de un árbol envenenado por un individualismo radical). Esta situación se profundizó especialmente cuando la democracia pasó a ser considerada, conforme al proceso de sacralización de la política, ella misma una religión, esto es, una religión cívica o una religión laica de salvación, adquiriendo los caracteres de un verdadero mesianismo secular.

Correspondió al papa Pío XI enfrentar con sendos documentos el surgimiento de los autoritarismos y totalitarismos que ensombrecieron gran parte del siglo pasado como el fascismo, el nacionalsocialismo y el socialismo marxista o comunismo.

Durante el pontificado del papa Ratti se produjo la publicación de *Humanismo Integral*, una obra fundamental del filósofo católico neotomista, también francés, que representa un factor de primer orden en el cambio de la actitud de los fieles cristianos en la vida política a favor de la democracia: Jacques Maritain²³.

Aunque sufrió duros cuestionamientos por parte de los ambientes más conservadores de la Iglesia y del catolicismo integrista²⁴, su pensamiento terminó por hacerse en cierto modo doctrina de la Iglesia. Su amigo el papa Pablo VI llegó a citarlo dos veces en *Populorum Progressio*, en un caso infrecuente en el estilo de la doctrina social de la iglesia.

²¹ Cfr. LEON XIII, *Libertas Praestantissimum*, 1.

²² Cfr. José María MARTI, *Democracia y religión: la aportación del cristianismo*, en “Ius Canonicum”, Vol.50, 2010, 547-591.

²³ Cfr. Jacques MARITAIN, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Carlos Lohle, Bs.As., 1966.

²⁴ En la Argentina Maritain sería severamente cuestionado en particular por el teólogo Julio Meinvielle en numerosos artículos y especialmente en *De Lamennais a Maritain*, un clásico de la materia. Sobre las polémicas acerca de Maritain en el país, existe una cierta bibliografía y hay una referencia en José ZANCA, *La hora de los benditos. Religión, eclesiología y debates estéticos en los años peronistas*, en “Nuevo Mundo Mundos Nuevos”, Debates, 2008 (en línea el 16-IV-08).

URL: <http://nuevomundo.revues.org/index30535.html>. Consultado 18-IX-11.



Se reconoce un influjo mariteniano incluso en documentos liminares como el radiomensaje de navidad de 1944 y sobre todo en la doctrina conciliar en materia de moral política, y es conocido que él participó del proceso redaccional de la declaración de los derechos humanos de las Naciones Unidas en el año 1948.

El papa Pío XII daría un paso muy importante en la valoración de la democracia por parte de la Iglesia católica en el citado emblemático radiomensaje navideño que lleva por nombre *Benignitas et Humanitas*, en el que no sólo reitera la doctrina leoniana sobre la licitud de la democracia como régimen político, conforme a la tesis de la indiferencia sobre las formas de gobierno, sino que formula una valoración de su racionalidad al tiempo que traza unos criterios que atienden a su autenticidad²⁵.

El texto piano expone una criteriología básica sobre una democracia genuina, cuyo cotejo con la realidad deja ver una distancia más que considerable. Ciertamente, una mirada a las democracias existentes transmite un cierto escepticismo debido a los vicios que ellas exhiben, cuando la vida política se halla aquejada de una profunda corrupción pero también aparecen nuevas formas autoritarias bajo los mismos ropajes formalmente democráticos. Esa diferencia tan notable entre los enunciados y las realizaciones es la que ha llevado a periódicas expresiones en los más diversos países de una más que justificada, aunque a veces insuficiente, protesta social²⁶.

Con Juan XXIII se produce una novedad significativa en esta historia por ser él el primer papa que formula un catálogo completo de derechos humanos en la encíclica *Pacem in Terris*, aunque sobre la democracia sólo existe un pasaje en el documento, donde reitera que ella es perfectamente compatible con la doctrina social de la Iglesia católica, adelantándose así a los actuales corrientes del humanismo secular que cuestionan la posibilidad de que los cristianos puedan participar en plenitud en un régimen democrático.

Es con el papa Roncalli que la doctrina de la Iglesia inicia una actitud distinta y preferencial sobre la democracia que se hará explícita casi treinta años más tarde con Juan Pablo II²⁷. Esta valoración ya puede advertirse con claridad aunque de una manera implícita en el Concilio Vaticano II. En la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que es un resumen de la doctrina social de la Iglesia, y más nítidamente en la declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, se percibe un nuevo clima conceptual donde la libertad política y los derechos fundamentales de la persona constituyen un elemento articulador de la vida social.

Aunque no hay una referencia al liberalismo como tal, resulta muy expresiva la valoración de las estructuras políticas de la democracia constitucional que constituyó el legado histórico de la ideología liberal. Hay que decir sin embargo que este dato ya se encuentra presente no obstante en el cuerpo político leoniano.

Pablo VI, por su parte, critica fuertemente el liberalismo económico en *Populorum Progressio*, pero traza un nuevo punto de inflexión muy clarificador cuando distingue en una carta al cardenal Maurice Roy entre la ideología liberal y los movimientos históricos que la han encarnado²⁸.

El punto es importante porque aun con sus explicables prevenciones este discernimiento legitima plenamente la actitud de los fieles cristianos que hicieron una opción política liberal, algo que los católicos integristas no terminan de digerir, aun cuando con ello contradicen su

²⁵ Dos años después del célebre radiomensaje, Gustavo Franceschi, una de las figuras más representativas de la Iglesia católica en la Argentina del siglo pasado, se permitía anotar que la Revolución Francesa había abierto las compuertas populares y desde entonces ellas luchan por intervenir en el gobierno. Cfr. Gustavo FRANCESCHI, *Conciencia social y democracia cristiana*, en "Criterio", 933, 31 de enero de 1946, 95. Según la opinión del mismo Franceschi en este editorial de "Criterio", Lamennais fue un hombre de impulsos generosos pero ignaro en teología y demasiado confiado en sí mismo.

²⁶ Los "indignados" parecen constituir la última actitud fuertemente crítica de esta saga contestataria de los vicios democráticos.

²⁷ Sobre el concepto de democracia en Juan XXIII y Pablo VI, cfr. Angel HERRERA ORIA, *El magisterio político de la encíclica "Pacem in Terris"*, en AAVV, "Comentarios a la *Pacem in Terris*", Bac, Madrid, 1963, 659 y ss.

²⁸ Cfr. PABLO VI, *Octogesima Adveniens*, 26 y ss y 35.



proclamada obediencia al magisterio. Las ideas liberales, según como ellas sean enunciadas y comprendidas, pueden ser perfectamente funcionales a una antropología cristiana.

Es verdad que el criterio de actuación en este campo no puede prescindir, como en otros, de un juicio prudencial. El papa toma nota de una renovación ideológica en el liberalismo, pero al mismo tiempo advierte a los fieles cristianos sobre las ambigüedades de la ideología y consecuentemente les pide prudencia sobre su compromiso político, instándolos a realizar un atento discernimiento.

Pablo VI se pregunta si los cristianos que se comprometen en esta línea no tienden a idealizar el liberalismo, que se convierte entonces en una proclamación (y agregó: en ocasiones, irrestricta) de la libertad, olvidando la raíz inmanentista de la ideología, que supone una afirmación errónea de la autonomía del individuo.

De otra parte, en la encíclica *Centesimus Annus*, Juan Pablo II introduce un matiz en la teoría de la indiferencia de formas de gobierno al afirmar que la Iglesia aprecia (utiliza este concreto verbo valorativo) el sistema de la democracia, en la medida que asegura la participación de los ciudadanos y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar o sustituirlos. Afirma el papa que la democracia sólo es posible sobre la base de una recta concepción de la naturaleza humana²⁹.

De este modo, y recogiendo un principio conciliar, el de la autonomía relativa de lo temporal, el papa vuelve a confirmar la autonomía del orden democrático expresando que la Iglesia no posee preferencias por una u otra solución.

El criterio se refiere a la libertad de los fieles cristianos en la cuestiones temporales, lo cual equivale al principio de la libertad política de los ciudadanos en la ciudad secular. En la doctrina social de la Iglesia el concepto de democracia está vinculado siempre a la participación y a lo que Juan Pablo II denomina “la subjetividad de la sociedad”.

El papa Benedicto XVI no ha tratado sobre la democracia política ni sobre el liberalismo en ninguna de sus dos encíclicas, ni siquiera en la segunda, *Caritas in Veritate*, que constituye un verdadero compendio de la doctrina social.

Sin embargo, resulta imprescindible decir que él ha impreso un nuevo giro a esta cuestión, mediante varias de sus intervenciones a través de diálogos académicos y discursos donde ha tenido la ocasión de trazar algunos criterios morales en materia política en relación a la ideología liberal, si es que puede hablarse de ese modo, según lo dicho. Esta tarea ya había sido comenzada por Juan Pablo II, aparentemente inspirado en la tesis chestertoniana de las verdades cristianas que se habían vuelto locas.

CONCLUSION

Esta línea argumental desarrollada por Benedicto XVI resulta sorprendente sobre todo a quienes le han adjudicado livianamente la categoría de un teólogo conservador y casi integrista, pero no a quienes conocen su pensamiento teológico ni la sensibilidad del papa Ratzinger en materia de teología moral. La fuerte tradición antiliberal que ha sido muy importante en general en los ambientes cristianos se encuentra considerablemente alejada de la mentalidad del papa. Benedicto ha reiterado en más de una ocasión, incluso en su primer encíclica, *Deus Caritas Est*, el principio fundamental en materia de religión y política, enunciado en el mismo Evangelio y conocido como el “dualismo cristiano”: la autonomía de ambas instancias política y religiosa.

En un diálogo entre el historiador Galli della Loggia y el cardenal Ratzinger se advierte por ejemplo esta misma sensibilidad, así como en una carta que siendo ya papa escribió a Marcello Pera sobre las bases del liberalismo³⁰. Allí el papa le expresa al historiador: “Usted muestra que el liberalismo, sin dejar de ser liberalismo, más bien, para ser fiel a sí mismo, puede referirse a una doctrina del bien, en particular a la cristiana, que le es familiar, ofreciendo así verdaderamente una

²⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 46.

³⁰ Cfr. Marcello PERA, *Por qué tenemos que decirnos cristianos. El liberalismo, Europa, la ética* (“Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica”, Mondadori, Milano, 2008).



contribución para superar la crisis”³¹. Estas palabras son un indicio de que las relaciones entre liberalismo y doctrina social de la Iglesia van como miel sobre hojuelas y han de haber sonado como música celestial en cualquier oído liberal y cristiano.

Como una muestra de este mismo pensamiento, en Lourdes el Santo Padre expresó durante la ceremonia de bienvenida en el aeropuerto de Tarbes, con motivo de un viaje a la nación que se precia ser una hija dilecta de la Revolución (francesa): “La Iglesia católica, respetando las responsabilidades y las competencias de cada uno, desea aportar su contribución específica con vistas a la construcción de un mundo en el que los grandes ideales de libertad, igualdad y fraternidad pueden constituir la base de la vida social, en la búsqueda y la promoción incesante del bien común”.

Ciertamente, en los años cuarenta Gustavo Franceschi, en la misma clave de análisis de Maritain, había trazado una caracterización del liberalismo según la nueva sensibilidad ya advertida en ese entonces por el papa Pacelli y donde se pronuncia por un humanismo personalista: “Liberalismo es un término equívoco que fue considerado durante el siglo pasado como el mayor enemigo de dogmas y jerarquías y raíz de todos los males modernos. Apaciguadas hoy las disputas en torno a la palabra, debemos estudiar el exacto sentido del término y su aplicación a las obras sociales para llegar a un acuerdo. Hay que reconocer ahora que el liberalismo humanista implica la responsabilidad moral y la libertad de pensamiento y de conciencia que son atributos esenciales de la persona humana, y que también implica la realización de obras sociales-cristianas”³².

En el mismo viaje a Lourdes, con motivo de un encuentro con las autoridades, el Santo Padre expresaría: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mc 12,17). La Iglesia en Francia goza actualmente de un régimen de libertad”, para rematar en su saludo final: “Cuenten con mi plegaria ferviente por su hermosa Nación, para que Dios le conceda paz y prosperidad, libertad y unidad, igualdad y fraternidad”.

No puede decirse sin exagerar que el Papa ha canonizado el emblemático trilema revolucionario, pero sí cabe afirmar que él ha percibido la íntima común sensibilidad existente entre aquéllos grandes ideales ilustrados y un auténtico y radical sentir cristiano.

La antropología liberal aparece así en múltiples ocasiones perfectamente identificada con la naturaleza que el magisterio adjudica a la persona humana. Dicho de otro modo, las ideas y sensibilidades que forman parte del ideario liberal, en primer lugar el amor a la libertad y el respeto de la conciencia individual, no representan ningún *obstat* para la fe si son comprendidas en el marco de una antropología cristiana.

Finalmente, no cabe concebir los valores revolucionarios sin el *humus* cultural que es un legítimo patrimonio del cristianismo, y la prueba de ello es que en culturas diversas a la cristiana no ha habido un proceso semejante. La libertad no es cristiana sino un valor humano universal, pero ella plenifica verdaderamente al hombre y a la mujer, a todo ser humano, cuando se pone en diálogo con el bien y la verdad. Si la libertad ha sido una luz que ha permitido iluminar los derechos fundamentales de todos los ciudadanos del mundo, ella pudo cumplir su cometido histórico a partir del concepto de dignidad de la persona que se encuentra en el corazón mismo del mensaje moral y religioso del cristianismo³³.

³¹ Un comentario al libro de Pera puede leerse en Xavier REYES MATHEUS, *El liberalismo como tradición ética*, en “Aceprensa”, 38/09, 10-VI-09.

³² Cfr. Carlos CUCCHETTI, *Vida e ideas paralelas de dos grandes sacerdotes argentinos*, en “Rumbo Social”, 1982, 22. Muy distinta y aun opuesta sensibilidad se advierte, por ejemplo en el pensamiento de su contemporáneo el citado teólogo integrista Julio MEINVIELLE, para quien la “sagrada trilogía” constituye una secularización o una carnalización de lo sobrenatural, atribuida al “monstruoso” totalitarismo judaico y a sus agentes los masones. Cfr. Julio MEINVIELLE, *De Lamennais a Maritain*, Theoría, Bs.As., 1967, 322 y ss.

³³ Cfr. David SCHINDLER, *La naturaleza dramática de la vida: las sociedades liberales y los fundamentos de la dignidad humana*, en José Francisco SERRANO OCEJA (ed.), “Católicos y vida pública”, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010, 312-331.