

«TODA ARMADURA PRESTADA
NOS AHOGA». AMERICANISMO
Y DEMOCRACIA CRISTIANA*

«ALL BORROWED ARMOR WE DROWN».
AMERICANISM AND CHRISTIAN
DEMOCRACY

JOHN RAO

Universidad San Juan de Nueva York

RESUMEN. El americanismo, que operaba desde el s. XIX, encontró en el liberalismo católico del XX el modo de instaurar el pluralismo religioso como método de promoción del catolicismo y superar los errores de la política católica europea decimonónica. Aquí resulta vital tanto la tesis del P. John Courtney Murray sobre la libertad religiosa, y la defensa de la dignidad humana de Jacques Maritain, ambas

* Traducción del inglés de Pablo Cervera Barranco.

reinterpretadas como lectura de la voluntad del pueblo americano e instrumento de cristianización de la sociedad. Pero lo que ha resultado es la capitulación del catolicismo a las libres conciencias individuales y el rechazo de todo poder coercitivo como contrario a la dignidad humana. Todo intento de restablecer un orden cristiano ha sido devastado por la teología de la liberación norteamericana.

PALABRAS CLAVE. Americanismo. Liberalismo católico. John Courtney Murray. Jacques Maritain. Teología de la liberación norteamericana.

ABSTRACT. The Americanism, which operated from the s. XIX, found in the Catholic liberalism of the 20th the way to establish religious pluralism as a method of promotion of Catholicism and overcome the mistakes of nineteenth-century European Catholic politics. Here are vital the theses of the F. John Courtney Murray on religious freedom and the defense of human dignity by Jacques Maritain, both reinterpreted as a reading of the will of the American people and an instrument of Christianization of society. But what have resulted are the capitulation of Catholicism to free individual consciences and the rejection of all coercive power as contrary to human dignity. Any attempt to restore a Christian order has been ravaged by the American liberation theology.

KEY WORDS. Americanism. Catholic liberalism. John Courtney Murray. Jacques Maritain. American liberation theology.

«La táctica adecuada para nosotros es la de ser visibles y ser siempre lo que somos, ni más ni menos. Defendemos una ciudadela que sólo puede ser tomada cuando la misma guarnición introduce al enemigo. Al combatir con nuestras propias armas, sólo recibimos heridas leves. Toda armadura prestada nos preocupa y a menudo nos ahoga [...]» (L. Veuillot, *Oeuvres complètes*, serie III, «Mélanges», V, 1933, 276).

1. Introducción

El «americanismo» –en su manifestación católica– puede ser definido como la creencia de que el método para la coexistencia pacífica de las diversas poblaciones modernas que se desarrolló en los Estados Unidos a partir de la Ilustración liberal y la herencia protestante, también es la *única* herramienta eficaz para defender y promover la verdadera religión. Mientras que los pensadores que formularon por primera vez los principios de lo que equivale a una forma de Teología de la liberación ya estaban activos a finales del siglo XIX, fue el P. John Courtney Murray, S. J. (1904-1967) quien resultó ser el estadounidense más influyente que los dio a conocer en la Iglesia en general, momento en el que eran mejor conocidos bajo el nombre más cosmopolita de pluralismo. La influencia de los jesuitas se hizo mayor a través del prestigioso apoyo dado al americanismo-pluralismo por un laico europeo, Jacques Maritain (1882-1973), que se hizo familiar con él mientras era profesor de filosofía en la Universidad de Princeton, en los años 1948-1952.

2. La tesis de John C. Murray

La tesis de Murray reza así¹. La Tradición católica reconoce claramente que la misión de la Iglesia es la salvación de las personas

1. El trabajo de Murray se encuentra en su mayor parte en forma de artículo, incluyendo *We Hold These Truths*. Para Murray y para el Concilio, cfr. J. Bryan HEHR,

humanas como individuos que poseen razón y voluntad libre. Enseña que esas personas hacen su camino hacia su fin sobrenatural por medio de un mundo natural cuyas grandes riquezas son canalizadas para el consumo humano a través de un complejo orden social, un orden social compuesto de muchas sociedades diferentes, una de las cuales es el Estado. Debido a las limitaciones intrínsecas de la naturaleza, así como al pecado original y sus consecuencias, las sociedades en las que los individuos se desarrollan y perfeccionan necesitan la enseñanza y la gracia ofrecidas por la Iglesia, Cuerpo de Cristo, para entender y completar su propósito con eficacia.

Por desgracia, la Iglesia, en la práctica, ha conformado su acercamiento a la compleja sociedad de sociedades formando el conjunto del orden social individual cercano a la persona a través de su relación sólo con el Estado. Ha hecho esto buscando lazos espirituales y jurídicos con autoridades políticas públicas que determinan cómo y en qué condiciones puede comprometer al resto de la sociedad. Esto ha provocado con frecuencia su opción por fuerzas políticas autorizadas en el servicio de sus propios objetivos limitados, distorsionados y a veces abiertamente anti-católicos. Incluso cuando ha tratado de abordar los problemas del resto de la sociedad –como a través de las encomiables encíclicas de León XIII–, en la práctica, sin embargo, la restauración de todas las cosas en Cristo terminó siendo tratada como una especie de actividad de «segunda clase»; una mera «prolongación» de su trabajo sacramental en lugar de un orden de prioridades proveniente lógicamente del significado de la Encarnación sancionado para todos los creyentes, clérigos y laicos por igual.

Históricamente, por lo tanto, la Iglesia se ha encontrado en la curiosa posición de estar al mismo tiempo politizada –como el aliado de los Estados que a menudo los usa como una cobertura para sus proyectos terrenales– y no suficientemente política –por su negación

«Church-State and Church-world: the ecclesiological implications», en *Proceedings of the 41st Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* (1986), págs. 54-74; <http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/ctsa/issue/view/278>; Francis CANAVAN, S.J., «Religious freedom: John Courtney Murray, S.J. and Vatican II», en *Faith & Reason* (1986), <https://www.ewtn.com/library/HUMANITY/FR87203.TXT>.

de la innata necesidad de cada uno de los miembros de toda la comunidad cristiana, de estar completamente libre para servir al Verbo encarnado y transformar toda la creación rica socialmente en imagen de Cristo. Murray estaba convencido de que este acuerdo *sacralizaba al Estado* inaceptablemente a expensas de la *desacralización de la Iglesia y el resto de la sociedad*. Podríamos decir que estaba convencido de que producía un cardenal Richelieu detrás de otro, listo para trabajar principalmente por la gloria de su nación, cualquiera que fueran las consecuencias nefastas para la causa católica en general, y sin suficientes hombres como san Vicente de Paul y sus *devotos* seguidores en Francia, ardiendo en celo por utilizar herramientas espirituales para luchar contra el mal en todos los ámbitos de la vida².

Todo esto se complicó bastante cuando el poder estaba en manos de autoridades que gobernaban tradicionalmente ligadas a la idea de un orden cristiano internacional. Creció aún más problemáticamente cuando las múltiples ramificaciones de la ilustración naturalista buscaron el control de los henchidos poderes del Estado secular y nacional. Precisamente porque todas estas ramificaciones podrían hacer un llamamiento a uno u otro aspecto distorsionado de ese pasado europeo católico del que habían surgido confusamente, cualquier facción liberal, demócrata, nacionalista, socialista, o bonapartista que quisiera buscar ayuda católica podría encontrar *algún aspecto* del mensaje de la Iglesia que su partido pareciera promover y que sus enemigos ignoraran. Al igual que los monarcas del pasado, las facciones partidistas de tiempos más recientes podrían presionar para el reconocimiento católico público de su «divina» misión. E igual que en el pasado, el clero se unió a ellos en lo que realmente era una empresa impía.

Murray sostuvo —al menos en un comienzo—, que su juicio se basaba en una simple observación histórica y sociológica. Estados Unidos, debido a las cada vez más diversificadas oleadas de inmigrantes que alcanzaban sus costas, se había convertido en una tierra de muchos credos y culturas: una «sociedad pluralista». La aplicación de la evolu-

2. Cfr. John RAO, «Can anything good come from France?», en *The Remnant* (31 de diciembre de 2004), <http://jcrao.freeshell.org/GoodFromFrance.html>.

ción política heredada de la Inglaterra de la Revolución Gloriosa a sus peculiares circunstancias pluralistas ha llevado a América a darse cuenta de que el deber primario del Estado que ha recibido de Dios, de preservar la paz y la tranquilidad social, exigía una retirada gubernamental de la alianza o interferencia positiva con las numerosas confesiones religiosas que competían por la fe de la población. Las dejó libres a todas para que persiguieran su desarrollo y realización independientes. A través de este repliegue gubernamental se le ha dado a la Iglesia Católica la oportunidad de participar y cristianizar potencialmente todo el orden social, al que por fin, ahora tenía acceso directo.

Sí, lo mismo podría decirse también de confesiones contrarias; pero el catolicismo era lo suficientemente fuerte como para afrontarlas y derrotarlas a sus propios pies. Al dejar el limitadísimo Estado anglo-americano su secularismo en su propia estrecha esfera —donde no podía hacer nada a la religión, a la sociedad y al desarrollo de la persona humana—, salió ahora a conquistar el mundo bajo la bandera de la dignidad del hombre. Ella [la Iglesia católica] no tenía nada que temer al hacerlo, porque había dado a luz ese concepto en el primer lugar. La elaboración papal de su significado en el pasado reciente demostró su convicción de que entendió lo que se necesitaba para desarrollarlo y perfeccionarlo mejor que cualquier otro. Y aparejada con una mejor eclesiología que subordina a las responsabilidades de todos y cada uno de sus hijos en la empresa evangélica, estaba segura de que lo que tenía que ofrecer al mundo le daba una superioridad histórica, racional, respaldada por la gracia, en un diálogo libre con otros que no tienen el papel de la Iglesia establecida, y que ningún Concordato podía esperar igualar en consecuencias fructíferas.

Además, insistió Murray, cualquiera que tuviera ojos para ver podría juzgar los resultados por sí mismo. No sólo había prosperado y crecido la Iglesia en el contexto americano, sino que lo hizo sin las divisiones y el derramamiento de sangre que había caracterizado su lucha por la supervivencia en el pasado, tanto cuando estaba en alianza con el Estado, como cuando se oponía abiertamente a él. La conclusión fue que los católicos estaban moralmente vinculados para mantener un sistema que permitía muy claramente al Estado, a la Igle-

sia y al resto de la compleja sociedad empresarial, llevar a cabo todas sus misiones diversas y específicas, de manera pacífica y muy bien.

3. El movimiento católico europeo de fines del siglo XIX

Tenemos un buen ejemplo con el argumento de que las preocupaciones de Murray eran también los de muchos fundadores del movimiento del renacimiento católico europeo del siglo XIX: el movimiento que también llevó a la creación de esas diversas fuerzas que denominamos como democracia cristiana³. Semejantes personas estaban convencidas de que los defensores incondicionales de la tradicional unión de Trono y Altar estaban poniendo demasiada fe en lo que se había demostrado repetidamente que era un «falso amigo». Además, las partes también alegaban que las sagradas monarquías habían *controlado* más que protegido el catolicismo, subordinando las preocupaciones espirituales y seculares de una manera que llevó a una secularización práctica tanto del clero como de la misión de la Iglesia en su conjunto.

La indignación por las consecuencias de esta triste verdad provocó que dichos pensadores prestaran mayor atención a la definición del carácter distinto y las responsabilidades primarias de las autoridades políticas y religiosas. No lo hicieron por el bien de la *separación* de la Iglesia y el Estado que, dada la conjunta naturaleza espiritual y física de los seres gobernada por cada uno, consideraron que era una imposibilidad teórica y práctica. Más bien, deseaban vivamente determinar exactamente que una *necesaria* influencia católica no puede ejercerse sin menoscabo de las justas prerrogativas del Estado o de las tareas sobrenaturales de la propia Iglesia.

Por lo tanto, creció la convicción de que los problemas tradicionales podrían ser resueltos buscando protección para la religión, respecto de la acción política y social, en la masa de los laicos católi-

3. Para el conjunto del siguiente tema, véase John RAO, *Removing the blindfold*, Angelus Press, 2014; también «All borrowed armor chokes us», en *Seattle Catholic* (July 2005), <http://www.seattlecatholic.com/a050709.html>.

cos. El laicado, por definición, tenía intereses propios diferentes a los del clero. Precisamente porque es tan grande en número, nunca podría ser una parte integral del gobierno, ni movido directamente por los objetivos personales más dudosos de sus gobernantes. Con la acción política y social puesta en manos de los grupos laicales de presión, el clero podría dedicarse a mejorar su función dogmática y espiritual de guía a los fieles. Si las asociaciones de clérigos y laicos actuaban tal como estaba planeado, la verdadera doctrina y moral católicas tendrían un impacto en la sociedad de una forma más adecuada. Al menos, los escándalos perpetrados por los políticos clericales a lo largo de épocas serían reprimidos, y los activistas laicos tentados de participar en dudosas batallas con el gobierno, por corrompidas razones de interés propio, no pondrían en peligro el prestigio y la misión de la Iglesia docente como tal.

La irritación con los gobiernos legitimistas provocó rápidos seguidores de este nuevo enfoque para contemplar la cooperación con los opositores del sistema actual en el campo liberal. Por desgracia, sin embargo, los partidarios de los regímenes constitucionales liberales de Europa continental también resultaron ser falsos amigos. La «libertad» que estaban dispuestos a conceder a los católicos para defender sus «derechos» resultó ser una definición forjada en la ilustración, implicando ciertas condiciones que eran imposibles para los fieles laicos, tanto para aceptarlas como para llevarlas a cabo. Los activistas comenzaron a darse cuenta de que el constitucionalismo liberal continental estaba diseñado para asegurar la victoria de un bando anticatólico, usando la palabra «libertad» para encubrir y justificar la continuación de la represión por el Estado, incluso más eficaz en modalidades nuevas e hipócritas. Las crisis ya eran visibles en los gobiernos liberales que funcionaban en Francia y Bélgica, en las décadas de 1830 y 1840. Como los creyentes íntegros, bajo la influencia del movimiento general del renacimiento católico, tomaron conciencia y resistieron a la opresión, estas crisis se extendieron en «guerras culturales» a gran escala.

Las asociaciones de laicos católicos que buscaban no sólo revocar la legislación anticlerical, sino también reemplazarla con leyes favorecedoras de la Iglesia, a menudo se acercaron primero a «par-

tidos conservadores» para servirles como agentes. Dichos partidos ofrecerían lo que en esencia eran contratos. La red de asociaciones católicas activas haría gran parte de la propaganda y trabajo sucio para la elección de diputados conservadores a los parlamentos, con la salvedad de que estos, al ganar el cargo, siguieran el orden católico en los asuntos de Estado que tocan la religión. Los resultados rara vez coincidían con las expectativas. Los conservadores estaban demasiado inclinados a negociar con enemigos inamovibles de la causa católica. Gradualmente, los activistas católicos –y también los protestantes– llegaron a detestar a los conservadores como si fuera otro grupo de «dudosos amigos», personas que estaban felices de tener el apoyo de un electorado religioso, pero sólo para torcer ese respaldo que sirviera a sus estrechos fines propios. Aunque en muchos lugares se llamaban a sí mismos derechistas, se comprendió pronto que los conservadores eran meramente «liberales que habían sido asaltados». Los conservadores eran hombres que, en realidad, compartían con los liberales los mismos principios básicos de la Ilustración –especialmente en relación con el concepto de libertad económica–, pero que simplemente se habían hecho más cautelosos a la hora de su aplicación en la mayoría de las demás áreas.

Así pues, se puso de manifiesto, tal como dijo el activista italiano Ruggiero Bonghi en 1879, que este «intercambio entre católicos y conservadores es un gran error y es muy sospechoso»; que el «sentimiento católico no es necesariamente conservador y el sentimiento conservador no es necesariamente católico»⁴. De igual manera, el líder calvinista holandés Kuyper insistió en que la batalla que libraban todas las personas religiosas era también «contra el conservadurismo; no el conservadurismo de una determinada marca, sino contra el conservadurismo de cualquier descripción»⁵. Por lo tanto, se encuentra entonces la tentación activista de pasar de los acuerdos contractuales a la creación de partidos propios de conciencia católica (o protestantes)⁶.

4. Stathis N. KALYVAS, *The rise of Christian democracy in Europe*, Ithaca, Cornell U. P., 1966, pág. 225.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, págs. 258-259.

Pero los partidos «católicos» también mostraron una propensión a la fácil aceptación de nuevos «falsos amigos». Una vez que encontraron camino a través de sus dificultades iniciales y comenzaron a funcionar de manera más fluida en una determinada nación, todos ellos, muy a menudo, valoraron su supervivencia institucional más que los objetivos para los cuales fueron creados. A pesar de las muy recientes lecciones sobre los peligros de trabajar con un sistema constitucional liberal, también tendieron a tratar las normas de dicho sistema como dadas, sin cambio posible, asumiendo limitaciones y la modificación de las expectativas católicas. Por otra parte, al trabajar en un entorno más democrático, comenzaron a alabar los deseos de «el pueblo» —sin importar lo rabiosamente nacionalista, racista, marxista, libertino, o manipulado fraudulentamente que pudiera estar realmente esta «voluntad». Las críticas comenzaron a encontrarse al insistir en el hecho de que todo lo que aceptara y promoviera el «partido religioso» era, *ipso facto*, católico; como si su pretensión de ser el «partido católico» lo protegiera del error en su defensa política del cristianismo; como si una idea o política que era notoriamente profana y mala pudiera llegar a ser sagrada y buena por la sola agitación de la varita mágica del partido. Victorias posteriores de partidos opositores podrían acarrear sobre los católicos una persecución por apoyar posiciones que no tenían realmente nada que ver con su fe, sino simplemente con el interés partidista⁷.

Las quejas por parte de la jerarquía respecto a los peligros del activismo laico —así como la realidad de una participación constante y muy destacada del clero *inferior* en ello— fueron rechazadas por muchos en el Movimiento Católico como signo de la *alta* tradición del clero, como signo de pusilanimidad, cobardía absoluta o protección hipócrita de su propio conformismo político inaceptable. De hecho, hay un número de casos en que todas estas acusaciones fueron todas muy válidas, ¡pero esto no debería impedirnos ver el hecho de que la crítica general del Movimiento Católico a finales del siglo XIX fue la misma que la que sus mismos fundadores habían hecho

7. *Ibid.*, págs. 232-248.

de la anterior posición política católica! Las sagradas monarquías del pasado habían considerado las preocupaciones religiosas como consideraciones parroquiales seculares. El clero había desempeñado un papel demasiado importante en ellas, mancillando su misión espiritual en el camino. Ahora, a partir de un deseo de luchar precisamente contra esa secularización, el «partido político sagrado» había surgido, distorsionando los objetivos católicos con los requisitos divinizados de las constituciones liberales anticlericales, los pueblos voluntariosos y los líderes carismáticos del partido y los periodistas interpretando el «verdadero significado» de sus deseos, reclamando a veces ser la voz del Espíritu Santo mientras lo hacían. El derecho divino del pasado no sólo reapareció; salió a flote aumentado, con laicos y clérigos secularizados afirmando su derecho a proteger la interpretación torcida de la libertad humana y del progreso, y su propia ventaja política bajo el paraguas de una (corrompida) fe católica. Y la teología de la liberación, segura de sí misma, que llega desde los Estados Unidos al final de la Segunda Guerra Mundial estaba destinada a ofrecer no otra cosa que la justificación para abandonar el reinado de Cristo a los poderes que guían la ciudad del hombre.

4. El pluralismo americano después de 1945

Muchos factores contribuyeron a la difusión del prestigio del sistema pluralista americano en el mundo posterior al año 1945: el agotamiento europeo y el cuestionamiento de los peligros de todo rigor ideológico después de dos guerras mundiales y la matanza genocida, incluida la de la Ilustración anti-religiosa; admiración de la contrastante estabilidad, poder y riqueza de los Estados Unidos; e, inevitablemente, la comparación de Murray de los fracasos eclesiásticos del Viejo Mundo con el éxito de la Iglesia en la otra orilla del Atlántico.

Una vez más, Jacques Maritain trazó abiertamente las consecuencias de la «enseñanza» de América para la instrucción del mundo católico en su conjunto. Haciendo referencia a esos «signos de los tiempos» que indicaban tanto el debilitamiento de la hostilidad

a la Iglesia, por parte de un mundo previamente antagónico pero liberal, como el reconocimiento de la necesidad de un frente anti-totalitario común compuesto por todos los alimentados por un sentido de la «dignidad humana» que se basaba, históricamente, en la enseñanza cristiana, hombres como Maritain trabajaban por la efectiva creación de un entorno pluralista universal. Promovían la impresión de que el mundo exterior estaba esperando ansiosamente a Cristo sin saberlo realmente; que bajo un régimen pluralista, los hombres podrían finalmente abrir sus brazos totalmente a la Iglesia, sabiendo que se estaban abriendo a la fe en contraposición a la conveniencia política; a Jesús, en lugar de a Constantino. Por lo tanto, la llamada a un nuevo *gaudium* y una nueva *spem*⁸.

El pronóstico de Murray puede haber sonado a mucha gente como lleno de esperanza y amigo de la tradición; meramente ofreció esclavitud a otro «falso amigo». Tristemente enmascaraba dos grandes peligros que van a desembocar en el predominio postconciliar de enseñanzas y acciones totalmente destructivas para cualquier sentido sustantivo del orden social en absoluto: tanto no cristiano como cristiano. Lo primero fue el hecho de que el abrazo del sistema pluralista americano cargaba a la Iglesia con un nuevo conjunto de equipaje político y social provisto con una «bomba de relojería» anticatólica y anti-racional. En segundo lugar, el compromiso con el pluralismo facilitaba el progreso de ese movimiento personalista europeo pluriforme que fue aún más influyente en el Concilio que cualquier cosa proveniente de la experiencia americana, y, por si fuera poco, presentaba una visión alternativa mucho más claramente subversiva del futuro católico. Veamos estos dos peligros en su actuación común para el destierro de la fe, de la Iglesia, y de la razón de todo debate de Estado y sociedad⁹.

8. Cfr. Julio MEINVIELLE (1949), *De Lamennais a Maritain*, París, La Cité Catholique, 1956.

9. Cfr. John RAO, *Black legends and the Light of the world*, Forest Lake, Remnant Press, 2012, págs. 491-643.

El mismo Murray sabía que el éxito del sistema pluralista dependía de no ser todo ese pluralismo en realidad pluralista, ya que requiere un consenso moral «con respecto a las verdades racionales y a los preceptos morales que rigen la estructura del estado de derecho, especifican el contenido del bien común, y determinan los extremos de las políticas públicas»¹⁰. América mantuvo este consenso, al menos durante un tiempo, debido a varios factores, como la poderosa influencia de la inercia humana ordinaria y la presencia de instituciones tradicionales como la Iglesia Católica que sirvieron como contrapunto militante a ideologías y comportamientos prácticos que trabajaban para romper toda unidad racional y moral.

La evolución destructiva que brota de estas ideas y de este comportamiento tiene sus raíces en el protestantismo, desarrollado en colaboración con los llamados ilustrados «moderados» y su respuesta a nocivos conflictos religiosos, y enseñados más completa y seguramente desde tiempos de la Revolución Gloriosa en adelante por hombres como John Locke y sus discípulos americanos. Basados en una consideración de la persona humana como un ser atomístico aislado, definido por sus muchos deseos materiales, trabajaron principalmente en la construcción de una sociedad que era amiga de la libertad individual de los dueños de la propiedad, así como de los teóricos que defendían sus intereses. Construir una sociedad respetuosa de la propiedad exige un debilitamiento del peligro de las autoridades coercitivas para los dos intereses en cuestión.

En el siglo XVII, estas autoridades nocivas económicamente eran las fuerzas religiosas anglicanas y puritanas, así como la monarquía estuarda con su exigencia de impuestos para apoyar un ejército y marina permanentes cada vez mayores. Dobleándolos de modo que no favorecieran un temible ateísmo como el de Spinoza ni pusieran en peligro la paz social básica y la tranquilidad, hicieron la llamada en favor de la «tolerancia religiosa» y el «mal necesario» de un gobierno de «controles y balances». La tolerancia religiosa per-

10. John Courtney MURRAY, S. J., *We hold these truths*, Nueva York, Sheed & Ward, 1960, págs. 72-73.

mitió la libertad de que muchas confesiones religiosas diferentes florecieran de modo que ninguna de ellas pudiera tener éxito para dominar la vida social. Mientras que parecía ser amistosa con la religión y mantenía el compromiso con una visión moral común, hasta ahora todavía no impugnada por nadie, sin embargo convertía la fe religiosa en un aspecto de la vida puramente «decorativo»; un consuelo personal sin significado público¹¹. La tendencia era también a hacer al gobierno tan «decorativo» como fuera posible. Los poderes reales en la tierra mostraron las limitaciones de ambas fuerzas –los propietarios y sus aliados intelectuales ilustrados moderados– que forjaron el orden social de acuerdo con *su* voluntad.

Todos estos desarrollos, especialmente cuando se traducen en el entorno del Nuevo Mundo, en un primer momento, podría parecer que ofrecen una oportunidad para que prosperaran la Iglesia Católica y los cuerpos intermedios de un orden corporativo. Después de todo, el ataque sobre la influencia de la autoridad en la vida fue dirigido principalmente hacia dos entidades protestantes y hacia el poder del Estado. Pero la enseñanza más profunda de la experiencia anglo-americana era su definición de la necesidad del individuo, definido por Locke como un conjunto de pasiones que había que «liberar». Y con este principio como guía, cualquier autoridad social que se encontrara en el camino de la realización de la «libertad» material tenía que ser atacada: lo católico y lo subsidiario así como lo entusiasta de carácter protestante y gubernamental. El uso de la autoridad coercitiva –que muchos filósofos, a lo largo de los siglos, habían visto que era un requisito *racional* absolutamente esencial para cualquier actividad social eficaz– tenía que ser presentado como algo *antinatural*. Lo que ocupó su lugar fue la fuerza bruta del individuo fuerte, cuya voluntad, consecuentemente, dio rienda suelta para tiranizar a los débiles.

11. Cfr. Blanford PARKER, *The triumph of Augustan poetics*, Cambridge, Cambridge U. P., 1998, para el esfuerzo concertado para reducir la religión a elemento personal y decorativo en lugar de una fuerza pública forjadora de la sociedad; también, John RAO, *Americanism and the collapse of the Church in the United States*, Charlotte, Tan Books, 1994.

Por otra parte, la «libertad» individual promovida podía ser de cualquier tipo. Sí, los propietarios, y algunos de sus aliados intelectuales, hubieran querido limitar la «libertad» a cuestiones económicas, utilizando conceptos como «sentido común» para tratar de avergonzar a otros a «comportarse bien» para el mantenimiento del orden público. Sin embargo, las ideas en juego simultáneamente tomaron nota de la llamada a la libertad en diferentes direcciones que no eran puramente económicas. Los defensores de otras «libertades» asertivas sostuvieron que el orden público se vio amenazado debido a que no se satisfacían las libertades que ellos querían y cuya aceptación exige, pues, el «sentido común».

A largo plazo, lo que esto quiso decir es que las voluntades individuales más fuertes, en última instancia, serían el árbitro de todo. Y en América, donde el sistema que permitía semejante triunfo de la voluntad fue sostenido por una «religión civil» que «divinizaba» los deseos de sus creadores históricos, los hombres fuertes se vieron obligados a unir su voluntad junto con la de los Padres Fundadores. Por ello, se dio un ultimátum a la fe, a la razón, al sentido común, y a todas las instituciones sociales: la Iglesia, reducida ahora al nivel de una mera «confesión religiosa», el Estado castrado y otras autoridades corporativas. O públicamente se comprometían en apoyar la voluntad de poder de los más firmes defensores de la «libertad» particular, o tenían que ser paralizados y relegados a un papel impotente y «decorativo» en la vida.

Gaudium et spes afirma que «La ruptura entre la fe que profesan y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época [...]. No hay que crear, por consiguiente, oposiciones infundadas entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra»¹². Los católicos americanos, al introducirse en el escenario social para «cristianizar» el mundo, entendieron, desde su bagaje histórico pluralista y desde su ambiente, cómo esa «falsa oposición» pudo ser borrada. Ciertamente, no fue doblegando la sociedad a la visión católica tal

12. *Gaudium et Spes*, 43.

como era entendida tradicionalmente. Para que triunfara el «verdadero mensaje» de Cristo, los responsables de enseñarlo tendrían que leer los «signos de los tiempos» americanos que les enseñaron el juego de «seguir la voluntad» discutida más arriba. Y esto mostró que un nuevo orden católico de los siglos, sólo se logrará mediante el reconocimiento de la catolicidad de la voluntad de los Fundadores, definidos con autoridad por los más fuertes «luchadores por la libertad» del momento, y obedeciendo sus órdenes.

Por lo tanto, si algo –en la pre-existente teología católica y la filosofía racional tradicionalmente utilizada en unión con ella– estaba en oposición a la voluntad de los «hombres fuertes-padres fundadores», entonces eran estos elementos teológicos y filosóficos discordantes los que tenían que desaparecer. Para empeorar las cosas, se recurrió también a la «más clara comprensión de la eclesiología» del Concilio para justificar dicha capitulación. Se dijo que la concesión del Concilio de «ciudadanía plena» a los laicos era una señal de que la Iglesia, finalmente, «se estaba poniendo al día» con el espíritu democrático y pluralista americano que había demostrado ser tan beneficioso para los católicos de los Estados Unidos. Lo que ahora se necesitaba era llevar a cabo un proceso de enseñanza de la «Iglesia peregrina» hasta sus conclusiones obvias, tal como, poco a poco, el espíritu más profundo de la experiencia americana enseñó lo que Cristo realmente espera de ella: una democratización estructural favorable a bautizar como católicos los dictados de las «libres conciencias» individuales; y la condena de la utilización de la autoridad coercitiva social de cualquier tipo –incluso de la del impacto puramente interno y carente de castigos físicos– como ofensiva para la dignidad humana y para la dignidad de hijos de Dios. Tanto la Iglesia Católica como su cristianización del mundo en general, por lo tanto, serían guiados por supuestamente semejantes a Cristo, pero en realidad era John Locke quien forjaba las conciencias individuales; las conciencias individuales cuya «liberación» quedó de manifiesto en la repetición servil de las exigencias de la deliberada interpretación última de los Padres Fundadores.

¿Esperaba o deseaba Murray este resultado? Dada la insistencia de John F. Kennedy durante la campaña de 1960, de que su Iglesia, tan respetuosa con la fe y con la razón, no tendría ninguna influencia en la forja de su conciencia y comportamiento individual como presidente (¿Qué sería entonces? ¿Leer presagios? ¿Investigar las hojas de té? O simplemente ¿jugar el juego de ir detrás de la voluntad?), difícilmente parece que semejante evolución le habría sorprendido. Una serie de colegas de Murray de la Universidad de Fordham conocidos personalmente por mí (como el P. Francis Canavan y el último Dr. William Marra) insistían en que él era consciente de la exagerada insistencia en la libertad individual que embargaba la experiencia americana y estaba perturbado por su aplicación post-conciliar a las enseñanzas y estructura de la Iglesia, tanto de orden doctrinal como moral. Pero otros crean una imagen diferente, la de un Murray argumentando en favor de una evolución de la conciencia humana libre de coerción¹³:

«Murray constantemente evitó unir el debate sobre la libertad religiosa en la sociedad, con la cuestión de la libertad en la Iglesia. Lo hizo tanto por razones teológicas y tácticas, sosteniendo que el texto conciliar no tenía el fundamento teológico para discutir los temas internos, y que cualquier intento de revisar el texto en este sentido sería un error fatal. Después de que el Concilio Vaticano II señalara la posición de la Iglesia católica sobre la libertad religiosa como un derecho humano y civil, sin embargo, Murray comentó: “Inevitablemente, un segundo gran argumento se pondrá en marcha: ahora sobre el significado teológico de la libertad cristiana. Los hijos de Dios, que reciben esta libertad como un regalo de su Padre a través de Cristo en el Espíritu Santo, lo hacen valer dentro de la Iglesia, así como en el mundo, siempre por el bien del mundo y de la Iglesia. Los temas son muchos: la dignidad del cristiano, los fundamentos de la libertad cristiana,

13. HEHIR, «Church-State and Church-World: The Ecclesiological Implications», *op. cit.*, págs. 72-73, que cita a Murray en Walter ABBOT (ed.), *The documents of Vatican II*, Nueva York, Guild Press, 1966, pág. 673.

su objeto o contenido, sus límites y su criterio, la medida de su uso responsable, su relación con el legítimo campo de acción de la autoridad y con los salvadores consejos de la prudencia, los peligros que la acechan y las formas de corrupción a las que está expuesta. Todas estas cuestiones deben considerarse dentro de un espíritu de reflexión informada y sobria”».

5. Conclusión

Cualquier esperanza de «recapitulación de todas las cosas en Cristo» a través de la democracia cristiana, partidos políticos católicos y Acción Católica en general fue devastada por la influencia de la teología de la liberación americana. La tendencia innata del pluralismo a tratar la autoridad social como peligrosamente sospechosa actuó para destruir la autoridad y la moral de la vieja guardia en la Curia Romana. Se constituyó un verdadero poder para poner en práctica que los decretos conciliares fueran dirigidos a las comisiones, grupos de estudio y periódicos dominados por la camarilla que subvirtió el Concilio en primer lugar. La adulación pluralista de la diversidad también ayudó a inspirar la *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI, que sostenía que las Iglesias locales podrían entender mejor que el papado las semillas del *Logos* que brindaban sus propias tierras, a través de sus peculiares instituciones sociales corporativas. Pero la autoridad de estas instituciones fue igualmente socavada. La eliminación de las autoridades tradicionales permitió luego la fuerte voluntad de «evangelizar» todo el orden social, tal como entendían el término. «Evangelizar el orden social» se forjó de forma diferente, dependiendo de lo que fuese la mayor fuerza de voluntad en definir «el catolicismo» en un país determinado. Bajo la guía fuerte e intencionada de las fuerzas naturalistas activas (y, en general personalistas) en el Concilio y en el postconcilio, se dijo a los movimientos católicos de Europa y América Latina que continuaran sus trabajos sólo sobre la base de «valores naturales vitales» que pudieran ser compartidos igualmente por creyentes y no creyentes. Todo lo que era marcadamente católico en su mentalidad tenía que ser descartado como fuente de división y peligro.

La «evangelización», en estas circunstancias, se convirtió en una palabra clave para el entierro consciente y determinado de los deseos y las percepciones naturales fracasados, que *podrían haber sido* elevados a Dios. Tenía las herramientas para lograr que ese objetivo no fuera rechazado, y no se diera una apertura en su lugar a todas las fantasías vulgares, banales y frecuentemente absurdas con las que los seres humanos siempre sienten su atracción más profunda. El resultado, en la práctica, es que una concepción pluralista-personalista de Iglesia y Estado nunca estuvo más unida antes en la historia, en un compromiso común que permitiera que la naturaleza caída tuviera su camino con la sociedad, contra los dictados de la fe y la razón. Y, paradójicamente, como tan a menudo en el pasado, es el clero renegado, que proclama la liberación del laicado y evita que ejerza su fe y razón en sus propios ámbitos de acción política y social, quien ha sido el más culpable en la consolidación de esta nueva unión de Trono y Altar. La Iglesia es todavía un «signo de contradicción», pero, por desgracia, contradicción de su propio carácter y misión divinos, que no ha llegado a ser otra cosa que estar subordinada a la voz de la «codicia prometeica del poder material que sirve como impulsor común más profundo detrás de todas las culturas occidentales modernas»¹⁴.

En resumen, los sueños del pujante movimiento de renacimiento católico situado en la base de la democracia cristiana han sido irremediablemente desbaratados. Es el enemigo quien define lo que puede y no puede significar «recapitulación en Cristo». Muchos católicos de buenas intenciones siguen aún tomando esta definición seriamente como la única base para cualquier acción política y social en el mundo en general. Están cabalgando en la parte posterior del monstruo cuando hacen eso. Una vez más, como nos dice Louis Veillot, «toda armadura prestada» no puede hacer más que «estrangularnos».

14. Richard L. GAWTHROP, *Pietism and the making of eighteenth century Prussia*, Cambridge, 1993, pág. 284.