

# EL LIBERALISMO CATÓLICO

*José Miguel Gamba*

## 1. Introducción

Por liberalismo católico, o catolicismo liberal, se entiende la mixtura de la doctrina católica con las teorías del liberalismo vistas en el capítulo anterior. Esta corriente, que llega triunfante hasta nuestros días, empezó a principios del siglo XIX y fue constantemente condenada por el magisterio eclesiástico. En la segunda parte del pasado siglo logró impregnar la mente de una gran cantidad de eclesiásticos y vino a adquirir, en apariencia, el carácter de doctrina oficial de la Iglesia. La corriente en cuestión engloba una serie de movimientos que tienen un importante fondo de afinidad teórica, pero que, aprovechando sus indudables diferencias, trataron de distanciarse en la práctica unos de otros, sin reconocer su filiación común, con el fin de sortear las condenas de que fueron sucesivamente objeto (1). Suele atribuirse a Lamennais, en su segunda etapa, la paternidad de toda esta corriente que, tomando la expresión en un sentido muy amplio, he llamado «liberalismo católico». Condenado Lamennais, sus doctrinas pervivieron, de manera abierta en la práctica pero solapada en lo doctrinal, dentro del grupo llamado «liberalismo católico» en su sentido más estrecho y preciso. Ese movimiento, encabezado por Montalembert y Lacordaire, discípulos ambos de Lamennais, y por el arzobispo Dupanloup, logró mantenerse oficialmente dentro

---

(1) El liberalismo y su versión católica fueron condenados, entre otros documentos pontificios, por la *Mirari vos* de Gregorio XVI, la *Quanta cura* y el *Syllabus* de Pío IX y la *Libertas* de León XIII.

de la Iglesia gracias a la discutible distinción entre tesis e hipótesis (2). Otros movimientos inspirados de lejos o de cerca por Lamennais fueron el americanismo (3), el grupo de Marc Sagnier denominado *Le Sillon* (4), el modernismo (5), el neomodernismo (6) y ya, sin sufrir condenas netas, la triunfante tendencia encabezada por Maritain, próxima al personalismo, y el evolucionismo desmadrado de Theilard de Chardin.

## 2. El liberalismo y la idea de progreso

Empezaré por hacer un repaso del proceso que dio lugar al liberalismo, o, si se quiere, a la modernidad, con toda su secuela de sistemas políticos parcialmente enfrentados, aunque animados por un mismo espíritu. Ese proceso, según vimos, tenía su meollo en la transformación de la libertad racional humana, o libre albedrío, en libertad de espontaneidad, que es lo que mayoritariamente hoy se entiende por libertad. Vimos que se trataba de un camino dedicado a cercenar las normas naturales y sobrenaturales que guían al hombre en su acción. Bajo este punto de vista, el proceso en cuestión recibe, con razón, el nombre de *liberalismo*, cuyos epígonos son los totalitarismos nacionalistas y comunistas.

Este proceso no se presentó como la realización por etapas sucesivas de un proyecto compartido por quienes lo llevaron a cabo. Al contrario, cada momento de su desarrollo se produjo por destrucción de la etapa precedente y supuso la lucha, casi siempre violenta, contra ella. Lo que empezó con la navaja intelectual de Ockham terminó en navaja física de la guillotina. En este sentido, el proceso en cuestión recibe el calificativo de *Revolución*.

Lo que al final de ese camino quedaba era la libertad de espontaneidad concebida como fundamento originario del

---

(2) Que más tarde puso en su adecuado lugar León XIII. Cfr. *Libertas*, §§ 23, 29, 30.

(3) Condenado por León XIII en la encíclica *Testem benevolentiae*

(4) Condenado por Pío X en *Notre Charge apostolique*.

(5) Condenado por Pío X en la *Pascendi*.

(6) Condenado por Pío XII en *Humani generis*.

derecho y como tarea en la que el hombre debe empeñar su obrar en este mundo. El hombre ya no tiene que alcanzar la perfección de sus potencias naturales, porque carece de naturaleza. Tampoco tiene que acomodarse a los dictados de la Revelación tal como la Iglesia los presenta, en un primer momento, porque se entendió que Dios está en contacto con la conciencia de cada individuo y le dicta personalmente el camino de salvación que para él ha trazado según su inescrutable voluntad; y, posteriormente, porque vino a negarse la existencia de un Dios providente y acabó por negarse a Dios mismo. La forma más acabada de este proceso se halla en Feuerbach y en Marx. El primero identifica a Dios con el hombre hipostasiado en los cielos y, el segundo, propone llevar a la práctica esa identificación, eliminando la religión, a los religiosos y a los creyentes. El hombre no tiene, pues, que llegar a ser otra cosa, sino lo que ya es, un ser libre del que emanan, sin más explicación, decisiones de actuación. La filosofía moral de la modernidad es *humanista*, en el sentido de que la única tarea del hombre es llegar a ser lo que es (7).

Liberalismo, revolución, humanismo, desígnese como se quiera, el proceso característico de la modernidad, dentro de su sobresaltada linealidad, necesita complementarse con una idea de la que hasta ahora no he hablado. Me refiero a la idea de *progreso*, tan popular desde tiempos de la Ilustración. Se ha pensado que esa idea, unida de hecho a todas las ideologías nacidas del liberalismo, no tiene especial relación con ellas, sino que es más bien un lugar común cuyo papel es sólo instrumental. Según eso, apelar al progreso, o, como hoy se dice, al cambio, no sería más que un recurso retórico que asocia un sentimiento de esperanza a los proyectos ideológicos y les proporciona fuerza operativa. Sin embargo, la idea de progreso, vista como popularización de esa concepción degenerada del cristianismo que es el gnosticismo, permite entender de manera unificada las tres vertientes mencionadas de la ideología moderna.

---

(7) Cfr. Leopoldo Eulogio PALACIOS, «La persona humana», en AA.VV., *La filosofía en el BUP*, Madrid, Dorcas, 1977, págs. 477 y sigs., y últimamente en *Verbo* (Madrid), núm. 495-496 (2011), págs. 400 y sigs.

La idea de progreso responde a una de las inclinaciones humanas que más fuerza han tenido a lo largo de todos los tiempos. Aristóteles, en un capítulo famoso de su tratado lógico titulado *De interpretatione*, plantea un problema lógico que aquí no viene a cuento, pero es interesante porque parte de unas observaciones evidentes que pueden sernos útiles para comprender esa inclinación. El hombre vive en el instante presente que separa el pasado del porvenir, pero pasado y porvenir tienen, a ojos del hombre que recorre su sendero vital, un sentido muy diferente: el pasado es necesario, no puede en el presente ser de otra manera a como ha sido. En cambio, el futuro en que se inserta la acción humana es contingente y se nos presenta como una incógnita abierta, que a cada momento se va convirtiendo en necesaria y sin vuelta atrás. El hombre y, sobre todo, el hombre débil, siempre ha deseado hallar algún procedimiento que le dé seguridad ante la contingencia de su existencia mundana. Ha creído en la existencia de unos saberes herméticos poseídos por ciertos hombres elegidos –magos, arúspices, adivinos– que se decían capaces de conocer el futuro contingente de la misma manera que el común de los mortales puede prever los acontecimientos necesarios de la naturaleza, como un eclipse (8).

Al examinar las convicciones comunes de nuestra sociedad, hallamos la idea extendidísima de que la historia temporal del mundo está regida por una ley según la cual la humanidad se encamina hacia una época de felicidad y armonía

---

(8) Si miramos en el entorno tradicionalista, hallamos esa misma inclinación so forma de análisis y comparación del Apocalipsis y de profecías de toda clase que, unidas a las diversas apariciones, se emplean con la imposible esperanza de descubrir el futuro y librarnos de la incertidumbre vital. ¡Qué cantidad de esfuerzos echados a perder y qué cantidades de creyentes reducidos a la inoperancia por estar convencidos de que saben lo que necesariamente va a venir y de que, por tanto, nada hay que hacer! Hace falta recordar, una y otra vez, que no se sabe ni el día ni la hora; que, el día de su venida, Nuestro Señor nos ha de encontrar despiertos como a las vírgenes prudentes y que hemos de emplear hasta nuestras últimas fuerzas en el cumplimiento del deber para con el prójimo, la patria y Dios, de manera que podamos decir con la serenidad de Domingo Savio que, si supiéramos que vamos a morir esta noche, seguiríamos haciendo lo que estamos haciendo.

completas (9). No tenemos más que pensar en el escándalo que producen las atrocidades cometidas en nuestro mundo porque «se cometen en pleno siglo XXI». O la repetida argumentación según la cual no cabe sostener hoy tal o cual doctrina por pertenecer a etapas anteriores de la historia. Hay, pues, una creencia generalizada en el progreso de la humanidad hacia cotas superiores de «humanidad» y civilización, como ley indiscutible que rige el acontecer humano. Esta creencia que, en franca oposición a Aristóteles, pretende haber descubierto la ley necesaria de lo que puede ser de otra manera, carece por completo de fundamento en la experiencia, única fuente de conocimiento sobre los hechos contingentes. Algunos la justifican recurriendo al inmenso desarrollo de la técnica en los últimos siglos, el cual, aunque indudable, es, por una parte, igualmente contingente, y, por otra, no tiene nada que ver con el progreso moral y político del hombre, ni augura nada en favor de una humanidad feliz o infeliz. Los cachivaches inventados por el hombre son siempre instrumentos neutros en lo que a su buena o mala utilización se refiere. En realidad, la fe generalizada en el progreso de la humanidad no tiene nada que ver con la observación del reciente desarrollo tecnológico, sino que hunde sus raíces en creencias muy anteriores, parcialmente inspiradas ideas procedentes de un cristianismo degenerado.

La Revelación cristiana introdujo la idea de un desarrollo lineal y no cíclico en la concepción de la temporalidad. Hubo un principio y habrá un final en la historia del mundo creado por Dios y distinto de Él. También nos enseña que hay tres edades articuladas en torno a la primera venida de Nuestro Señor y su segunda venida triunfante que dará fin a la historia. La primera edad es la que precede a la caída, la segunda, la edad de la ley mosaica y, la tercera y última, la de la ley evangélica, o época final del mundo. Pero esas edades son divisiones de la Historia Sagrada, de la cual Dios nos ha revelado sólo lo necesario para nuestra salvación (10). Se

---

(9) Cfr. Marcel DE CORTE, *L'homme contre lui-même*, París, NEL, 1962, cap. VII.

(10) Julio MEINVILLE, *De la cábala al progresismo*, Buenos Aires, Epheta, 1994, pág. 363.

refieren, conforme a la interpretación agustiniana (11), a la dimensión trascendente de las cosas que atañen a Cristo y la Iglesia y no a la dimensión temporal, u orden de las cosas profanas no directamente unidas a la salvación, como son los reinos que nacen y desaparecen a lo largo de la historia intramundana (12). La Revelación no habla para nada de las etapas de la sociedad temporal. Sólo sabemos que atendiendo a la Historia Sagrada, o de la salvación, la historia temporal del mundo está en su etapa final. Fuera de eso, el acontecer del día de mañana sigue siendo para nosotros tan imprevisible como lo era para los paganos.

Suele atribuirse a Joaquín de Fiore (siglo XII) la interpretación de las etapas de la Historia Sagrada como etapas de la historia temporal, inmanente a este mundo, y la renovación de la idea de un milenio (13) de felicidad terrena dentro de la tercera edad de la historia. Según su versión de las profecías cristianas, cuyos antecedentes gnósticos ya fueron ridiculizados por San Agustín, la historia temporal del hombre consta de tres etapas: la de Dios Padre, la de Dios hijo, que incluye la historia posterior a la Encarnación, y la de Dios Espíritu Santo, edad futura, que se identifica con el milenio feliz de que parece hablar el Apocalipsis (14). Esta interpretación, que supone una asimilación de la historia de la salvación con la historia temporal humana, divide en dos etapas lo que para la concepción clásica son los últimos tiempos (desde la primera hasta la segunda venida de Nuestro Señor). En su versión secularizada, que prescinde de lo que originariamente tenía de cristiana, la división joaquinista de la historia humana en tres etapas adquirió, desde el Renacimiento, una gran popularidad que se deja ver, por ejemplo, en la división de la historia en la edad antigua, media y moderna; en la teoría de Comte de los tres estadios de la humanidad; en la concepción dialéctica de la historia, mantenida

---

(11) *La ciudad de Dios*, XX, 7, 8 y 9.

(12) Eric VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, vers. castellana, Madrid, Rialp, 1968, pág. 171 y sigs.

(13) Idea mantenida por algunos de los gnósticos y por algunos Padres de la Iglesia.

(14) 20, 1-15.

por Hegel y Marx, que también consta tres momentos, e incluso en la idea nazi del tercer Reich.

Esta noción de progreso, nacida de una degeneración del cristianismo, permite entender de manera unificada las distintas vertientes de la ideología común de los tiempos modernos de que hablaba arriba. La idea que preside la inmanentización de la historia de la salvación es que el mundo tiende ineluctablemente hacia una edad dichosa en la que el hombre, recuperará su dignidad primitiva (humanismo); dignidad que se identifica con la libertad absoluta, o libertad de espontaneidad, por cuya virtud el hombre, sin necesidad alguna de ley externa a sí mismo (liberalismo), vivirá en paz y armonía con sus semejantes (milenio), aunque para ello tendrá antes que derribar las trabas que la civilización ha ido superponiendo a su bondadosa naturaleza (revolución). Esta visión sintética de las diversas facetas del liberalismo permite entender cómo sus doctrinas lograron penetrar en la mente de muchos católicos.

### 3. Lamennais y Maritain

Lammenais (15), clérigo francés que vivió entre 1782-1854, fue, en una primera etapa de su desarrollo intelectual, el adalid del ultramontanismo, que defendía la independencia de la Iglesia y el primado absoluto del Sumo Pontífice. Se oponía al liberalismo, causante de la Revolución francesa, pero también al galicanismo, o tendencia de los monarcas absolutos a atribuirse funciones propias del gobierno de la Iglesia, como la designación de autoridades eclesiásticas o el *pase regio*. En uno de los escritos de esa etapa se empeñó en haber descubierto un método nuevo para defender la sociedad tradicional y la Iglesia. Dicho método, contrario al racionalismo cartesiano, propone como criterio último de verdad lo que llamaba «la razón general» que el hombre posee naturalmente y que, tomada en conjunto, es infalible. Ese criterio, que no era tan nuevo como él pretendía, atribuía

---

(15) Cfr. Andrés GAMBRA, «Los católicos y la democracia», en AA. VV., *Los católicos y la acción política*, Madrid, Speiro, 1982, págs. 124-166.

a todo hombre, sin necesidad de la gracia, una especie de iluminación divina inerrante que, en su conjunto, responde a los dictados de la Providencia sobre la historia de la humanidad. Semejante idea fue duramente criticada por los eclesiásticos franceses de inclinación galicana y partidarios de la restauración. Las descalificaciones produjeron en Lamennais, de natural intransigente y soberbio, un vuelco radical en su postura política. De defensor de la vuelta al régimen tradicional previo a la Revolución se convirtió en el valedor, desde el cristianismo, de las libertades mantenidas por la Revolución. En realidad, para dar esa pirueta aparentemente contradictoria, sólo tuvo que decidir que la razón general no estaba del lado de la tradición o, mejor, del llamado «Antiguo Régimen» que, a ojos de Lamennais, se había vuelto definitivamente corrupto, sino en el movimiento universal representado por las revoluciones de 1789 y de 1830. En ellas, a pesar de su aparente oposición a la Iglesia, creyó ver reflejados los designios de la Providencia. En la libertad revolucionaria veía una defensa de la completa independencia espiritual de la Iglesia, contraria a las transacciones con el Estado y a la consiguiente subordinación a sus intereses políticos. A su juicio, esa libertad conduciría hacia una época de plenitud de la Iglesia, donde todos los hombres vendrían a someterse a la suave y pacífica autoridad del Sumo Pontífice, sin necesidad de emplear violencia o coacción alguna (16). De ahí su lucha a favor de la completa separación de la Iglesia y el Estado, su apasionada defensa de la república y del régimen democrático con sufragio universal, de la libertad religiosa, de asociación, de educación y de prensa.

En otras palabras, Lamennais pensaba haber descubierto la ley que rige la historia de los hombres. Entendía que la humanidad, bajo el influjo de la divina Providencia, se encaminaba hacia una emancipación del hombre que se lograría

---

(16) «Creemos firmemente que el desarrollo de las luces modernas traerá no sólo a Francia sino a Europa entera a la unidad católica que, más adelante, y por un progreso sucesivo, atrayendo a ella al resto del género humano, lo unirá en una sola fe y en una misma sociedad espiritual: y se hará un solo rebaño y un solo pastor. Pero [...] creemos al mismo tiempo que la religión debe estar hoy completamente separada del Estado» (Félicité DE LA MENNAIS, *Oeuvres complètes*, Fráncfort, Minerva, 1967, t. X, pág. 151).



por medio de las mismas libertades propugnadas por el laicismo liberal. En ese sentido, decía que la innumerable sucesión de transformaciones políticas sufridas por Francia en los últimos tiempos no había dejado más que dos cosas: Dios y la libertad. Vino, pues, a poner en la libertad de autonomía las mismas esperanzas que el liberalismo, pero dio la vuelta al sentido de la libertad moderna: la voluntad individual y la voluntad popular, en vez de concebirse de manera secularizada y nihilista, es decir como emancipación respecto de toda norma y autoridad externa, se convirtió en libertad entendida como presencia natural de la divinidad en el interior de todo hombre, sin necesidad de la gracia sacramental (17). Así entendida, la esperanza puesta en la emancipación de la libertad también era inversa a la del laicismo, pues a su juicio, una vez eliminada la tutela estatal, se cumpliría la supuesta promesa de una sociedad cristiana en este mundo: «No hemos hecho –decía– sino entrar en el periodo en que se cumplirán las últimas promesas que el Redentor ha hecho al hombre» (18).

Las ideas de Lamennais, expresadas con una franqueza sin reticencias, fueron condenadas, sin nombrarle, en la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI y, luego, nombrando su obra en la encíclica *Singulari nos*. El liberalismo católico seguirá obrando, sin embargo, y constituirá en Francia un partido cuyos más destacados miembros fueron discípulos de Lamennais unidos a religiosos como Mons. Dupanloup. Éstos aprendieron la lección y se tornaron mucho más cautos. Evitaron declaraciones doctrinales y procuraron favorecer en la práctica las ideas de su maestro. Pero dejaré de lado la multitud de los epígonos de Lamennais (19) para ver cómo, gracias a Maritain, estas ideas triunfaron un siglo después.

---

(17) «La Iglesia separada de las cosas del tiempo, ajena a la política, sin más armas que la persuasión [...], los pueblos la saludarán con transportes de amor y de esperanza. Pues, cualquiera que sea la debilidad del hombre y su corrupción nativa, lo que le llama a su origen, a su naturaleza primera, jamás pierde su imperio sobre él: hay en su corazón una fibra inmortal, la que hace vibrar la religión» (*Ibid.*, pág. 224).

(18) *Ibid.*, pág. 346.

(19) Cfr. Robert HARVARD DE LA MONTAGNE, *Historia de la democracia cristiana*, vers. castellana, Madrid, Editorial Tradicionalista, 1950.

Como Lamennais, Maritain (1882-1973) fue un converso. Él también adquirió gran fama en las filas del catolicismo como defensor del pensamiento clásico y cristiano, como tomista y como paladín de la Acción Francesa que tenía una ideología relativamente tradicionalista. Ya lo hemos visto: la condena de esta formación política le hizo cambiar el rumbo en sus concepciones políticas que se reformaron hasta dar a luz su doctrina del humanismo integral. Su sistema (20) vendrá a extraer conclusiones muy próximas a las de Lamennais, pero el bagaje intelectual de Maritain y su formación escolástica, mucho más sólida que la de Lamennais, le permitirán dar una fundamentación aparentemente tomista a unas concepciones políticas, en realidad completamente ajenas a Santo Tomás y al pensamiento político tradicional.

El sistema maritainiano se funda, como tantos otros, en una concepción del hombre. De ella he hablado anteriormente, cuando expuse que el hombre, según Maritain, tiene como dos partes, principios o polos: el individuo y la persona. Esta distinción no parece tener más finalidad que la de justificar la manera especial en que Maritain concibe la perfección de la sociedad civil. La teoría maritainiana de la ciudad se caracteriza por ser a la vez comunitaria y personalista, atendiendo a su relación con los dos polos humanos que acabamos de ver. El fin de la sociedad se halla en el bien común, y como ese bien es superior al bien de cada individuo, la ciudad ha de ser comunitaria. De otra parte, ese bien común inmanente se ha de subordinar, como bien infravalente, al bien superior de la persona, que se identifica con el desarrollo de su libertad de autonomía, de modo que la ciudad, además de comunitaria ha de ser personalista. En otras palabras, la finalidad de la ciudad temporal no debe apuntar directamente al orden del universo querido por Dios, sino al enaltecimiento de la dignidad humana o, si se quiere, a la adquisición plena por parte de toda persona de la libertad de espontaneidad y, sólo a través de esa plena realización, al establecimiento del orden político cristiano.

---

(20) Cfr. Leopoldo Eulogio PALACIOS, *El mito de la Nueva Cristiandad*, Madrid, Rialp, 1951.

A esta construcción, que se presenta como si se apoyara en Santo Tomás (aunque para ello tiene que forzar numerosos pasajes de su obra), parece faltarle una pieza. En la teoría de Maritain, la colaboración de la ciudad temporal ha de apuntar, no a favorecer la propagación de la fe católica y a facilitar la obra redentora de Nuestro Señor a través de su Iglesia, como mantenía la doctrina tradicional, sino a que el hombre, todo hombre, adquiera la plena libertad de espontaneidad, lo cual evidentemente supone la libertad religiosa y no dar prerrogativas especiales a la Iglesia católica. ¿Cómo entonces cabe sensatamente esperar que de esa colaboración venga a resultar una forma nueva de ciudad cristiana? Para entenderlo hay que presentar la filosofía de la historia que Maritain sostiene y ver cómo, a su juicio, el ideal intemporal de la ciudad personalista y comunitaria se ha realizado a lo largo del tiempo.

Para decirlo en pocas palabras y sin matices: el ideal cristiano de la ciudad comunitaria y personalista se realizó imperfectamente en la Edad Media, durante la cual la organización política se puso ingenuamente bajo el poder eclesiástico, dando lugar a lo que Maritain llama «el ideal del Sacro Imperio». La época moderna, por el contrario, se caracteriza porque el hombre adquiere tal conciencia de su propia dignidad que se vuelve antropocéntrico, o humanista, y llega a ver en la Iglesia un poder opresor. Ahora bien, Maritain entiende que la historia no permite reproducir situaciones anteriores y que cualquiera de las etapas por las que atraviesa bajo la providente mirada de Dios, tiene alguna ventaja o superioridad sobre las situaciones precedentes. De ahí que proponga y augure el advenimiento de una Nueva Cristiandad que realizará de manera completa el ideal comunitario y personalista. Esta Cristiandad futura tendrá, según él, las ventajas de las edades precedentes: será teocéntrica, como el Medievo, y mantendrá la toma de conciencia de la libertad de autonomía, como el humanismo moderno, pero no tendrá ni la desventaja de la inconsciencia medieval ni del antropocentrismo moderno. En esa Nueva Cristiandad, el Estado deberá ser laico: se ocupará del bien común material, pero no se inmiscuirá en lo espiritual ni en la «sagrada» conciencia

del individuo y, al mismo tiempo, será cristiano, en cuanto favorecerá la sagrada libertad de autonomía, sin ofrecer resistencia a la acción personal de los católicos dentro del orden político. Es decir, será cristiana, pero no por intervención de los poderes políticos, sino por una especie de animación desde abajo, desde las personas, que dejarán sentir en la ciudad su influjo individual de cristianos. En otras palabras, será un Estado laico, pero vitalmente cristiano (21).

En Maritain encontramos los mismos puntos esenciales que resaltábamos en Lamennais, aunque expuestos con mayor precaución y con un estilo filosófico muy diferente. Maritain creyó haber dado con la ley providencial de la historia humana que, a través del humanismo ateo, empuja al hombre a adquirir una conciencia de su libertad y de su dignidad. Creyó que, una vez reducido el régimen político temporal a la consecución del bien común material y, una vez apartada toda pretensión de influencia sobre los asuntos espirituales, la libertad de autonomía, es decir la libertad del liberalismo, se confundiría con la libertad de los santos. En fin, creyó que, por ese medio, la humanidad se encaminaría hacia una nueva cristiandad que evitaría los inconvenientes del teocentrismo medieval y del antropocentrismo moderno, para enderezar sus pasos hacia una edad dichosa colmada de bienes, sin mezcla de mal alguno.

Tanto Lamennais, que en las primeras décadas del XIX fue condenado por la Iglesia y acabó sus días fuera de ella, como Maritain, que desde mediados del XX adquirió una influencia cada vez mayor en los ambientes eclesiales y acabó sus días encumbrado dentro de la estructura eclesial, coinciden en lo esencial. Ambos creen en una ley histórica regida por la Providencia que favoreciendo la completa libertad de conciencia, o de autonomía, culminará en una época futura de florecimiento cristiano.

A su vez, estas ideas coinciden con las del liberalismo, condenado por la Iglesia, en las ideas de libertad, humanismo, revolución y progreso. Pero aún podemos llevar más adelante nuestro análisis y mostrar de manera más profunda

---

(21) Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, París, Aubier, 1936, págs. 194-5.

lo que tienen de común y lo que distingue al liberalismo católico del liberalismo laicista.

#### 4. La gnosis

Arriba hemos visto cómo el enaltecimiento de la libertad de espontaneidad, así como el carácter humanista y revolucionario del liberalismo se conjugan entre sí gracias a la idea de progreso; y he sugerido que esa idea está inspirada en el gnosticismo. Pero no he señalado en qué consiste esa herejía. Creo que es hora de hacer brevemente su presentación, pues eso permitirá ver lo que une y lo que diferencia ambas formas de liberalismo.

El principio fundamental de la corriente gnóstica se halla en la idea de una divinidad inmanente al mundo. El cristianismo es creacionista, es decir, entiende que Dios creó el mundo que es, en su conjunto, una cosa distinta de Dios. En cambio, el inmanentismo gnóstico es emanatista. El mundo es una irradiación, difusión o expansión emanativa, de un dios bondadoso. Por una especie de degeneración, su ser se prolonga en el mundo a lo largo de una historia, donde, por decirlo así, se produce una lucha con otro dios maligno (22), o principio material, que culminará con la victoria del bien. Los hombres, según predomine en ellos uno u otro principio, se dividen en dos clases fundamentales que los primeros gnósticos llamaban respectivamente los hombres *espirituales* y los *materiales*. A estas dos clases ha de añadirse una tercera: la de los hombres comunes, o *psíquicos*, que viven a caballo entre las dos clases anteriores. La victoria final vendrá gracias al obrar de los espirituales, o puros, cuyas potencias intelectuales y volitivas, en contacto con la divinidad, les proporcionan un conocimiento infalible y una voluntad recta en todo lo que a la salvación se refiere. Gracias a ellos los innumerables psíquicos, seguidores de mil

---

(22) Que es el creador del mundo material, según las versiones del gnosticismo influidas por el maniqueísmo. Sobre la historia y las múltiples doctrinas fantásticas de los gnósticos puede consultarse Albert EHRHARD, *La Iglesia primitiva*, tomo I de *Historia de la Iglesia*, trad. de J. M. Caballero, Madrid, Rialp, 1962, pág. 146 y sigs.

doctrinas parcialmente verdaderas pero mezcladas con enseñanzas de índole perversa o material (las religiones y credos de cualquier tipo) irán derribando los obstáculos procedentes del mal y limpiando su nebulosa mente hasta que todos los hombres vivan en armonía durante un milenio final.

En esta somera descripción, que no pretende ser histórica ni responde a ninguna forma determinada de gnosticismo, se ve con claridad que contiene elementos completamente ajenos al cristianismo, como el dios malvado. Pero también se ve que debe mucho al cristianismo, aunque todo cuanto coge de él lo transfiere, como si dijéramos, del cielo a la tierra. La creación se convierte en emanación de un dios presente en el mundo; la historia se hace lineal con un principio y un fin que termina en un paraíso, pero un paraíso terrestre. La acción divina salvará finalmente al hombre, pero no porque el Dios que está en los cielos nos haya revelado lo que necesitamos para la salvación, ni porque se haya encarnado, haya vivido entre nosotros y nos haya concedido, a través de su Iglesia, la gracia sobrenatural que nos permite beneficiarnos de su acción redentora. Al contrario, el dios gnóstico obra sobre el hombre desde el interior del mundo y, al que ha alcanzado la libertad de espontaneidad, le da a conocer los secretos de su voluntad y le empuja suavemente a trabajar por el reino de paz y amor futuro.

El liberalismo político, como vimos en el capítulo anterior, se funda sobre la transformación de la idea cristiana de libre albedrío en libertad absoluta de espontaneidad. Aunque nacido del cristianismo, desde el calvinismo inició un proceso de politización y de secularización cada vez más pronunciado. Con el absolutismo la Iglesia se subordinó al Estado; con Locke, la religión se redujo al terreno de la conciencia personal y la Iglesia al de sociedad privada; con Rousseau la religión se transformó en instrumento de la voluntad popular. Después, pasó a no verse en la religión sino una fuente de males que debía ser cercenada para el buen funcionamiento de la sociedad civil, lo cual llegó a su colmo con Marx, que se propuso la reducción práctica de la alienación religiosa. Según el marxismo, el decurso histórico, cuyos secretos, como para todo gnosticismo, son accesibles al hombre, se concibe como una

progresiva emancipación respecto de la religión, de modo que el paraíso final será estrictamente natural y humano, sin sombra de los perniciosos intereses ocultos tras la religión.

Por su parte, el liberalismo católico, con su exaltación de la libertad de autonomía, con su visión progresiva de la historia, con su esperanza en una sociedad feliz, se puede decir que tiene las mismas raíces que el liberalismo laicista. Ambos pertenecen al mismo género ideológico de inspiración gnóstica. Sin embargo, se contraponen como el derecho y el envés, o como el positivo y el negativo de una misma fotografía. Allí donde el liberalismo pone la libertad absoluta como puro poder humano, el liberalismo católico pone la libertad como condición para recibir desde dentro la inspiración divina. Allí donde el liberalismo pone la emancipación respecto de la tutela eclesiástica, el liberalismo católico pone la liberación de las intromisiones políticas; allí donde el liberalismo y sus epígonos ponen la humanidad sin Dios, el liberalismo católico pone una humanidad divinizada; en fin, allí donde el liberalismo pone la acción del Estado, el liberalismo católico pone la acción de la Iglesia.

Alguno pensará que todo lo dicho está muy bien como análisis histórico de la corriente liberal-católica, pero no verá con claridad que nada de todo ello refleje el pensamiento de la moderna clerecía, en la cual se reconocen algunos ingredientes de lo expuesto, pero no llegan a constituir un sistema ni medio parecido al que aquí se ha descrito. Probablemente en la mente de numerosos eclesiásticos se dé una mezcla incoherente de tradición católica y liberalismo, pero también es indudable que en la mente de muchos predomina un fondo muy sistemático de la gnosis liberal en su versión católica, aunque no sean conscientes de ello.

Pero no voy a tratar de demostrar esto. Desde luego no me meteré en el proceloso terreno de los recientes textos oficiales de la jerarquía eclesial, donde una cierta ambigüedad metódicamente cultivada (23) impide hacer juicios claros. Me

---

(23) Cfr. Julio ALVEAR, «El eje principal. Aproximación política a la declaración *Dignitatis humanae*», en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO, *Iglesia y Política: cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, págs. 53 y sigs.

conformaré con señalar que en una estructura eclesial donde se ha hablado de un nuevo pentecostés, donde las más altas jerarquías parecen más preocupadas de pastorear al común de los mortales que a las ovejas de Nuestro Señor, donde el ecumenismo de las religiones constituye una preocupación de primer orden, hay un cierto aire de gnosis católico-liberal bastante evidente. Pero no insisto en esos temas de índole teológica, pues nuestra preocupación es de orden político.

Uno de los resultados que más nos interesa para ese propósito es la desaparición, tanto en el liberalismo político como en el católico, de la enseñanza tradicional sobre la relación armónica que debe existir entre el poder civil y la Iglesia. Es claro que el liberalismo laicista es el no va más del cesaropapismo, en cuanto pretende eliminar todo poder eclesiástico. Pero no es menos verdad que el liberalismo católico entraña una forma radical de hierocracia, o de clericalismo, que transfiere a las jerarquías eclesiásticas la dirección de la acción política propia de los laicos.

Esto puede resultar chocante, pero basta con pensar en la clase de influencia que los eclesiásticos ejercen sobre la política de los católicos. Podría traer a colación cómo han aceptado y promovido la democracia actual, cómo se han metido a aconsejar el voto a tal o cual partido, cómo impiden las formaciones políticas de católicos y otras muchas cosas; pero prefiero resaltar cómo los eclesiásticos han adoptado gozosamente lo que para Voegelin era una actitud característica del gnosticismo político laico. Ese gnosticismo, común a muchas corrientes modernas, rechaza la realidad existencial presente y demoniza la actitud clásica que consistía en ejercer la virtud de la prudencia, a la luz de la justicia y del bien común, para resolver las situaciones contingentes de la mejor manera posible. En vez de tomar las medidas adecuadas a las circunstancias, el gnosticismo político se olvida de los peligros reales contra la existencia de la sociedad para «combatirlos con operaciones mágicas pertenecientes al mundo del ensueño, tales como la desaprobación, la condena moral, las declaraciones de propósitos, las resoluciones y llamamientos a la opinión mundial, la calificación de los enemigos como agresores,



la proscripción de la guerra, la propaganda por la paz mundial y el gobierno universal, etc.» (24).

Esta actitud «mágica», propia de la política laica de hace unos decenios, parece hoy confinada a los ambientes eclesiales. Se caracteriza por contentarse con lamentaciones y declaraciones inspiradas en un ideal utópico, ajeno a la cruda realidad, y por desautorizar cualquier operación efectiva para resolver los problemas concretos del presente. Tras ellas se oculta la creencia gnóstica en el gobierno intramundano de la Providencia divina que, a través de los avatares contingentes, por lamentables que sean, conduce a la humanidad hacia la inexorable realización de una perfección futura dentro de este mundo. Esa creencia, adaptación eclesial de presupuestos liberales, ha producido, desde las alturas de la jerarquía eclesiástica, la actual parálisis de la actividad política del catolicismo (25); lo cual, además de una tergiversación profundísima de la concepción cristiana de la ciudad, constituye la forma más radical de clericalismo hasta ahora conocida.

Como ya dijo Pío IX en 1871:

«Debo decir la verdad a Francia. Hay en ella un mal más temible que la revolución de la *Commune*, con sus hombres escapados del infierno, que han paseado el fuego por París. Este mal es el liberalismo católico» (26).

---

(24) Eric VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, cit., pág. 263.

(25) Cfr. Bernard DUMONT, «Préjugés paralyants», *Catholica* (París), núm. 136, pág. 5 y sigs.

(26) Citado por Vicente MANTEROLA, «Don Carlos o el petróleo (fragmentos)», en Vicente MARRERO, *El tradicionalismo español del siglo XIX*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1955, pág. 314.