

## LA CUESTIÓN ROMANA

*John Rao*

### 1. Historia de dos *Syllabus*

Si me obligasen a escoger un único documento papal que encarnase todo lo que los amigos de la «modernidad» –tanto quienes se autodenominan católicos como quienes profesan convicciones puramente naturalistas– han denigrado sistemáticamente como lo más lamentablemente oscurantista, no puedo imaginar que me criticasen si coloco encabezando la lista el *Syllabus* de errores del Papa Pío IX, promulgado el 8 de diciembre de 1864. Ridiculizado hasta nuestros días por su lamentable contenido reaccionario, la mayor parte de los críticos del *Syllabus* en su tiempo también estaban convencidos de que el *Syllabus* no era sino una nueva respuesta pontificia, con intencionalidad política, a los últimos intentos de los adversarios de Pío IX de resolver el dilema del poder temporal: gestionar «la cuestión romana» (1).

La cuestión romana había ido ganando importancia desde la década de 1790 debido a tres factores: la repetida violación de los Estados Pontificios como resultado de las invasiones de la península que acompañaron a la Revolución Francesa y a las guerras napoleónicas; los debates de la Era de la Restauración sobre la unidad de Italia y lo que eso significaría para el Papado; y, finalmente, los disturbios en los territorios de la Iglesia provocados por la violencia del denominado *Risorgimento*. Tales disturbios, empezando por la

---

(1) De ahí la respuesta de monseñor DUPANLOUP, *The Convention of 15 September and the Encyclical of 8 December (1865)*; vid. John RAO, *Removing the Blindfold*, Angelus Press, 2013.

huida del Papa de la Ciudad Eterna y el establecimiento de la República Romana en 1848, concluyeron temporalmente con la intervención militar francesa al año siguiente. La amenaza creció cuando Napoleón III adoptó inopinadamente una política exterior pro-*Risorgimento*, y cuando el Reino de Cerdeña interpretó su alianza con él contra Austria en 1859-1860 como un permiso para invadir territorios pontificios más allá del antiguo Patrimonio de San Pedro. Fue –o al menos eso alegaron los críticos– la Convención de Septiembre de 1864 entre el Emperador Napoleón y el nuevo Reino de Italia (que justificó la salida de las últimas tropas francesas de la Ciudad Eterna como un intercambio por la bastante dudosa promesa del gobierno italiano de fijar su capital permanentemente en Florencia y no en lo que se suponía que seguiría siendo una Roma gobernada por el Papa) lo que provocó que un suspicaz Pío IX vengara sus frustraciones, claramente políticas, mediante la promulgación del *Syllabus*.

Afortunadamente –insisten los católicos amigos de la «modernidad» y sus aliados naturalistas moderados–, esta triste historia decimonónica ha tenido en nuestros tiempos un final feliz. En la era actual, el catolicismo está guiado por el magisterio del Concilio Vaticano II, cuyo «espíritu» alaban por haber creado un tipo de *Syllabus* nuevo y completamente distinto: un «contra-*Syllabus*». Gracias a este «contra-*Syllabus*», el negativo oscurantismo del documento de Pío IX ha sido sustituido por una disposición a aceptar positivamente lo bueno que pueda hallarse en la concepción moderna del mundo. Una consecuencia fundamental de este cambio de espíritu –impulsado por católicos proféticos trágicamente doblegados por el reaccionario magisterio pontificio del siglo XIX– ha sido la elevación de los corazones y las mentes desde asuntos exageradamente terrenales a inquietudes verdaderamente sobrenaturales. De ahí la afirmación del cardenal Angelo dell’Acqua, enviado del Papa Pablo VI para el centenario de la conquista de la Ciudad Eterna el 20 de septiembre de 1970, de que el fin del Poder Temporal –la conclusión de la cuestión romana– fue un acontecimiento de significación positiva y providencial para la vida de la Iglesia católica (2).

---

(2) *Avvenire* (Milán), 20 de septiembre de 2000.

La moderna cuestión romana, desde 1798 y no solo hasta 1870 o 1970, sino también hasta 2020, es realmente una cuestión espiritual. Sin embargo, una valoración de su complejidad y un juicio atinado sobre el carácter «providencial» de su resolución, supuestamente más espiritual, no puede alcanzarse con los argumentos que aportan los ideólogos de la modernidad. En efecto, la defensa del poder temporal por el *Syllabus* de 1864, supuestamente con intención política, en realidad estaba inspirada por ese profundo renacimiento religioso del siglo XIX que veía todas las realidades naturales a la luz de la gracia sobrenatural y transformadora de la Encarnación. Al contrario, el contra-*Syllabus* de los años 60 lo que ha hecho ha sido sellar la tumba del ámbito sobrenatural bajo el peso de los poderes temporales materialistas, dando lugar a una torcida unión entre la Iglesia y el Estado más firme que nada que haya existido antes ni a lo largo del proceso. Es más, el compromiso con ese contra-*Syllabus* ha colocado una venda sobre los ojos del católico contemporáneo, que le impide entregarse a conocer la verdad sobre la cuestión romana: una venda que a ahora procederemos a quitar.

## **2. El primer *Syllabus* y el renacimiento católico: transformación de todas las cosas en Cristo**

Lejos de ser un documento vinculado a las inquietudes muy concretas suscitadas por la Convención de Septiembre de 1864, el *Syllabus* de Errores de Pío IX tenía una intención espiritual universal y había estado preparándose desde 1851. Entre los pensadores y activistas más significativos en su génesis, terminación e interpretación estaban los editores de la revista jesuita *La Civiltà Cattolica*. Una comprensión realmente sólida del *Syllabus* y de lo que significó para la cuestión romana exige una investigación sobre la influencia y el carácter de este periódico multidisciplinar fundado en 1850 con la finalidad expresa de ofrecer una crítica católica amplia de la mentalidad revolucionaria basándose en la plenitud de la Fe. Aparecía en forma de imponente quincenal

lleno de artículos teológicos, filosóficos, históricos, sociológicos y literarios (3).

Al igual que muchos otros críticos contemporáneos del cambio revolucionario, los editores de *La Civiltà Cattolica* comprendieron que esa plenitud de la Fe se había perdido a causa del gran éxito de las ideas de la Ilustración del siglo XVIII, que habían arrastrado al pensamiento y la actividad religiosos hasta rebajarlos a un nivel tristemente naturalista; un éxito que la mayoría de los católicos actuales ignoran. Esta secularización del espíritu había alejado a la Iglesia de su propia realidad, rica y arraigada en lo sobrenatural, la cual que constituye su única fuente de justificación y de auténtica eficacia, tanto intelectualmente como a nivel práctico.

Ese alejamiento impedía a los católicos comprender la consecuencia central de la Encarnación: que ofrece una participación eterna de la persona individual en la vida de Dios, solo posible mediante la Unión Hipostática. Esta «divinización» –término con el que la describen los Padres Griegos de la Iglesia– debía lograrse mediante un empeño personal durante toda la vida por medio de la compleja red de sociedades humanas naturales y bajo sus diversas autoridades visibles, todas ellas firmemente enraizadas en la enseñanza y la gracia del Cuerpo Místico sobrenatural de Cristo. Es más, el mensaje obviamente corporal de la Encarnación mostraba que cada una de esas sociedades con sus respectivas autoridades, incluida la Iglesia, debían emplear todas las herramientas que le había dado el mundo físico creado por su Creador amante y redentor. El individuo y la sociedad, lo espiritual y lo físico: todos firmemente unidos en el plan de la Encarnación para el asalto del hombre al Cielo.

---

(3) Luigi TAPARELLI, «Dell'elemento divino nella società», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 9 (1855), pág. 390. Alavaro DIOSCORDI, «La rivoluzione italiana e La Civiltà Cattolica», en *Atti del XXXII Congresso del Risorgimento italiano*, Roma, 1956, pág. 94; Giuseppe CALVETTI, «Congruenze sociali di una definizione dogmatica sull'Immacolato Concepimento della B.V.M.», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 8 (1851), págs. 377-396. Ver también Egidio PAPA, *Il sillabo di Pio IX e la stampa francese, inglese, e italiana*, Roma, 1968, y Emiliano AVOGADRO DELLA MOTTA, *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, Turín, 1851. *Memorie della Civiltà Cattolica*, pág. xlvii. Giacomo MARTINA, «Osservazione sulle varie relazioni del Sillabo», en *Chiesa e stato nell'ottocento*, Padua, 1962, iv, tomo II, pág. 437.

No comprender esta verdad habría frustrado la misión del Dios-Hombre en cualquier momento de la historia, pero tenía unas consecuencias particularmente desastrosas en un mundo perturbado por las ideas de la Ilustración naturalista: el mundo del *Risorgimento* italiano. En efecto, este mundo se había apropiado ilegítimamente de buena parte del lenguaje cristiano sobre la libertad individual, la dignidad y la perfección para sus propósitos intrínsecamente anti-encarnacionales, asegurando no la «divinización» del individuo en Cristo, sino el triunfo en ese proceso de las voluntades humanas más fuertes, sumidas en la caída, depravadas y auto-destructivas.

Todos estos temas reflejan el cristocentrismo del movimiento europeo de renacimiento católico de la primera mitad del siglo XIX, tanto en el pensamiento como en la piedad, siendo fundamentales el estudio de la doctrina patrística del Cuerpo Místico de Cristo y la devoción al Sagrado Corazón (4). Uno de los ejemplos más impresionantes de esta tendencia fue la obra de Johann Adam Möhler (1796-1838), profesor en Tubinga. En *Symbolik* (1832), evitaba hablar de la Iglesia al modo naturalista, como una estructura puramente jurídica, y la trataba más bien «desde el punto de vista celestial», como la continuación de la Encarnación, una manifestación perpetua del Dios hecho hombre (5). Su influencia se extendió a Italia, donde hombres como Giovanni Perrone (1794-1876), influyente teólogo jesuita romano, le alabó y defendió. Perrone fue también un impulsor del culto al Sagrado Corazón, que hacía que la realidad de la influencia de Dios sobre el conjunto del orden natural resultase patente para el creyente piadoso medio. En sus escritos teológicos sobre esta devoción, Perrone insistía en que la sociedad y los individuos que la componen debían ser elevados en unión con Cristo y con la Iglesia de Cristo, de forma análoga a como la naturaleza

---

(4) Roger AUBERT, «Le pontificat de Pie IX», *Histoire de l'Église*, vol. XXI, París, 1952, pág. 43.

(5) Georges GOYAU, *L'Allemagne religieuse: le Catholicisme*, vol. II, París, 1905, págs. 38-39. La sutileza del argumento de Möhler a este respecto contribuyó a convertirle en precursor de todo tipo de escuelas, desde la más ortodoxa a la más herética.

humana de Cristo, representada por su Corazón, se había sacralizado al unirse con la Palabra, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad (6).

Los amigos y compañeros jesuitas editores de *La Civiltà Cattolica* desarrollaron estas ideas con un impresionante detalle y de formas muy variadas (7). Deben mencionarse especialmente tres de ellos, dada su importancia para mi planteamiento: Carlo Maria Curci (1809-1891), Matteo Liberatore (1810-1892) y Luigi Prospero Taparelli d'Azeglio (1793-1862). Tanto Curci como Liberatore habían sido alumnos de Taparelli cuando enseñaba en Nápoles. Ya muy conocido por su *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, publicado a partir de 1840, su profesor ejerció «una especie de dictadura moral» sobre todo el campo católico italiano por medio de *La Civiltà Cattolica* (8). Un abordaje paso a paso del argumento central que unificaba todas las preocupaciones de sus editores nos conduce directamente desde la persona humana individual, atravesando la compleja red de sociedades en las que se perfecciona a sí mismo, hasta la cuestión del poder temporal y a la cuestión romana. Una vez más, ese argumento unificador es la insistencia en que la Encarnación

---

(6) AUBERT, *op. cit.*, págs. 464-466; Giovanni PERRONE, *Tractatus de cultu sanctorum. De devotione in erga sacratissimum cor Jesu, Theologiae. Cursus Completus*, ed. de J.P.M., 9ª ed., París, 1841, vol. VIII, págs. 1478-1491.

(7) Ver, por ejemplo, Luigi TAPARELLI, *Carteggi*, págs. 142-144, 161-162, 393-395.

(8) Paul DROULERS, *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, iii, i, pág. 146. AUBERT, *op. cit.*, pág. 226; Arturo JEMOLO, *op. cit.*, págs. 188, 199. CURCI, *Memorie*, págs. 38-50, 88-205; *Memorie della Civiltà Cattolica*, págs. XIX-XXIV; Tommaso MIRABELLA, *Il pensiero politico di P. Matteo Liberatore ed il suo contributo ai rapporti tra Chiesa e Stato*, Milán, 1956, págs. 39, 70-73; C. PICCIRILLO, «Le "idee nuove" del Padre Curci», en *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, iv, ii, pág. 608-611. MIRABELLA, *op. cit.*, págs. 3, 5 n., 39-42, 45, 84-89, 223, 328, 350; Paul DROULERS, «Question sociale, état, église dans la Civiltà Cattolica a ses debuts», en *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, iii, i, págs. 123, 123n. Ver JACQUIN, *op. cit.*, págs. 1-66. Taparelli d'Azeglio nació en una aristocrática familia piamontesa, otro de cuyos hijos, Massimo (1796-1866) es bien conocido para los italianos como un importante líder liberal del movimiento de independencia, el llamado *Risorgimento*. La fama de aquél descansó sobre todo sobre su obra como educador en Nápoles, Palermo y como Rector del Colegio Romano (1824-1829), junto con su ampliamente utilizado *Ensayo teórico de derecho natural* (1840), publicado durante su estancia en Sicilia.

había tenido el efecto de «sacudir» la Creación hasta lo más profundo, revelando a la naturaleza que su misión es cooperar con la gracia para unirlo todo en el Cuerpo Místico de Cristo en adoración al Dios Creador: «Dios... ha establecido un único orden compuesto por dos partes: la naturaleza elevada por la gracia, y la gracia que vivifica la naturaleza. No ha confundido estos dos órdenes, sino que los ha coordinado. Una única fuerza es el modelo y una única cosa es el motivo principal y fin último de la divina Creación: Cristo... Todo lo demás está subordinado a Él. La finalidad de la existencia humana es formar el Cuerpo Místico de este Cristo, de esta Cabeza de los elegidos, de este Sacerdote eterno, de este Rey del Reino inmortal y de la sociedad de quienes Le glorificarán eternamente» (9).

### 3. La Encarnación y el poder temporal

La Encarnación confirmaba la importancia de lo natural mostrando que Dios amó tanto al mundo que estuvo dispuesto a enviar a Su Hijo Unigénito para morir por él. Transmitía la verdad de que nada hay superfluo para Dios; de que los mensajes de la naturaleza tienen todos algo valioso que decir y que debe ser escuchado si queremos conocer y cumplir el objeto pleno de la vida. El hombre debe preservar y apreciar todos esos mensajes naturales si quiere vivir plenamente y alcanzar la perfección.

El más elevado de los mensajes de la naturaleza es la realidad de que los seres humanos existen como criaturas individuales compuestas de carne y hueso y alma, y no como «naturalezas humanas» abstractas. ¿Cómo afecta la Unión Hipostática a los seres humanos, que tienen solo una naturaleza humana y una personalidad humana? Como Möhler y Perrone, los editores de *La Civiltà Cattolica* insistían en que la participación en la vida de Cristo otorgaba al creyente un valor que «una persona apenas podría ni imaginar en abstracto»: alcanzar «una perfección que sobrepasa

---

(9) Matteo LIBERATORE, «L'enciclica dell'8 dicembre», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie VI, vol. 1 (1865), págs. 287-288.

todo lo que es innato en él» (10), convirtiéndose en «partícipe en Cristo» (11), «en cierto sentido insertado en su sustancia» (12), «la viva imagen del Nazareno» (13).

Los hombres «divinizados» así ven toda la Creación desde la posición trascendente de Dios, desde el mismo fundamento de su propio Ser. Por medio del don de la gracia sobrenatural que concede el Dios único, verdadero y trascendente, los hombres hacen algo más que alcanzar la divinidad: también entran en la plena posesión de su humanidad. Las personas «divinizadas» se convierten así en agentes principales para acompañar a los demás en la purgación del pecado, permitiendo a la naturaleza «descansar en Cristo» en su integridad. Según comentó, irónica pero acertadamente, Bertrando Spaventa (1817-1883), un hegeliano italiano enemigo de *La Civiltà Cattolica*, «en una teocracia es Dios quien domina; en el sistema de los jesuitas, es el hombre considerado como Dios quien domina» (14). El mundo sólo mejoraría realmente si fuese «transfigurado vitalmente por medio de los individuos», «por medio del obrar individual de cada uno de los fieles», «ya no directamente por el dedo

---

(10) Paolo BALLERINI, «Il progresso», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie III, vol. 12 (1858), pág. 432; Ver también Matteo LIBERATORE, «Il restauro della personalità», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 2 (1850), págs. 369, 536; Giuseppe BERARDI, «La passione di Gesù Cristo», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie VI, vol. 2 (1865), pág. 42; también, Matteo LIBERATORE, «Se la personalità abbia da temere dalla chiesa», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 2 (1850), pág. 533; Luigi TAPARELLI, *Carteggi*, pág. 115; «Dell'elemento divino», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 9 (1855), pág. 134; «La stampa libera», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 4 (1850), págs. 256-257.

(11) Paolo BALLERINI, «Il vero ed il falso nel progresso», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie IV, vol. 3 (1850), pág. 176.

(12) Liberatore, mostrándose de acuerdo con un libro reseñado en el periódico, «Della differenza e della somiglianza tra Dio e l'uomo. Cenni bilico-cattolici di Don Placidio Talia», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie III, vol. 3 (1856), pág. 688.

(13) Luigi TAPARELLI, «Un raggio di luce», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie IV, vol. 10 (1861), págs. 315, 315-325; Also, «Il pedagogo supremo della chiesa e del mondo», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie V, vol. 2 (1862), pág. 449; Paolo BALLERINI, «Il vero ed il falso nel progresso», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie IV, vol. 3 (1859), pág. 176; *Ibid.*, pág. 548.

(14) Bertrando SPAVENTA, «La teocrazia», en Giovanni GENTILE (ed.), *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX*, Milán, 1911, pág. 96.



de Dios sino [indirectamente] por el del hombre divinizado por la gracia» (15). Pero esta obra continúa sin cesar hasta el final de los tiempos a causa del peligro, siempre presente, del pecado, y por la realidad del libre albedrío del hombre.

Los demás mensajes de la naturaleza, alegaba *La Civiltà Cattolica*, se disponen jerárquicamente para servir a la persona individual en su búsqueda del sentido de la vida, para vivirla así con mayor abundancia. Pero los mensajes naturales destinados a las criaturas naturales, que están hechas de carne y hueso además de alma, exigen cuerpos o sociedades con una autoridad natural visible y eficaz que los encarnen. Toda sociedad natural rinde, con su autoridad, un inmenso servicio al hombre al sugerir de forma nítida y físicamente concreta el significado de la virtud. Cada una de ellas hace posible «ver» los deberes morales con mayor claridad; cada una de ellas expresa la ayuda material y emocional exacta que ofrece al individuo que se afana en buscar la perfección. Cuanto más plenamente encarne dicha sociedad la verdad natural en cuestión, mayor será la probabilidad de que esa verdad sea comprendida, y más perfecta la imitación de Dios, quien enseñó «como quien tiene autoridad» para que «quienes tengan ojos vean y quienes tengan oídos oigan» (16).

La pertenencia a la «sociedad» de Cristo y la sujeción a Su autoridad figura en la cima de esta jerarquía de cuerpos

---

(15) Luigi TAPARELLI, «Dell'elemento divino nella società», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 9 (1855), págs. 135, 134; Paolo BALLERINI, «Il vero ed il falso», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie IV, vol. 3 (1859), págs. 414-426.

(16) Ver, entre muchos otros: Luigi TAPARELLI, «Teorie sociali sull'insegnamento», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 1 (1850), págs. 26-51, 129-157, 257-274, 369-380; «La società», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 3 (1853), págs. 225-242; Matteo LIBERATORE, «Valore del razionalismo intorno alla civiltà», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 1 (1850), págs. 159-182; Luigi TAPARELLI, «Il superiore», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 10 (1855), págs. 5-20, 241-256, 369-383; Luigi TAPARELLI, «L'autorità sociale», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 4 (1853), págs. 19-37, 175-189, 291-304; «Trasmissione dell'autorità», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie III, vol. 3 (1856), págs. 369-378; «Il superiore», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 10 (1855), págs. 5-20, 241-256, 369-383; «Ordini rappresentativi», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 6 (1851), págs. 497-518, 641-652.

sociales dotados de autoridad. Los primeros discípulos de Cristo le conocieron directamente. Nosotros, sus descendientes, le conocemos a través de la sumisión a lo que San Agustín llama el «Cristo entero», que abarca al Dios-Hombre glorificado en el Cielo y a su Cuerpo visible en la tierra: la Iglesia. Ella es, literalmente, Cristo-vivo-en-la-tierra, actuando por nosotros aquí abajo, a través de personas humanas y con herramientas a la vez divinas y humanas. La Iglesia «es Jesucristo, pero Jesucristo difundido y comunicado por medio de la caridad y de la fe en la totalidad de los Hijos de Dios»; «un sacrificio perpetuo y universal ofrecido a Dios por el gran Sacerdote que se ofreció a Sí mismo»; «una segunda Encarnación del Hijo de Dios». Hipostáticamente unida a Dios, la Iglesia, en su humanidad y divinidad simultáneas, confunde y enfurece al mundo de la misma forma que Cristo confundió y enfureció a los judíos: «Cristo, pues, vive en la Iglesia como el principio de vida de esta Iglesia, y como un principio tan unido a ella que brinda una imagen de la Unión Hipostática, produciendo en consecuencia una vida humano-divina, a imitación de la vida que Cristo mismo llevó en la tierra, a pesar de la existencia continua de elementos humanos que las integran... [La Encarnación] es un milagro que se repite, también de forma inefable aunque diversa, en el gran cuerpo de la Iglesia, divinizada por la vida que Jesucristo vive en ella, y que sin embargo aún conserva todas las características humanas, en cuanto que está compuesta por hombres. Y así, son verdad respecto a ella cosas que parecen contradictorias, pero que son solamente opuestas. En este sentido, puede entenderse que Cristo está unido con Su Iglesia no como cualquier otro fundador con respecto a una sociedad de hombres... sino como la cabeza está unida al cuerpo en un hombre, engarzada así en algo vivo como su principio vital (17)».

Por tanto, no son solo los individuos, sino también los cuerpos sociales que con su autoridad transmiten a los

---

(17) Matteo LIBERATORE, «Se la personalità abbia da temere dalla chiesa», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 2 (1850), pág. 535; Giuseppe BERARDI, «La passione di Gesù Cristo nella sua chiesa», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie VI, vol. 2 (1865), págs. 41, 42, 43 (citas amplias).

individuos los mensajes de la naturaleza, quienes deben someterse a la guía «purificadora» de la Iglesia para su propia perfección (18). Esto incluye al Estado, depurado así de la falsa gloria que le conceden los hombres cuando lo consideran un dios que tiene la clave de todas las verdades, las divinas y las humanas (19). E incluye también esa entidad poderosa y más difícil de definir a la cual llamamos *patria*, con todas las influencias autoritativas familiares, lingüísticas y costumbristas que ejerce sobre nosotros. Es tan terrible su poder cuando se desvía, que quienes están bajo su influencia –y sin duda todo el mundo está bajo la influencia de su patria en cuanto al lenguaje común y a los prejuicios– generalmente ni siquiera sabrán cómo formular sus quejas contra ella. La Iglesia debe mostrarle al patriota que su patria inmediata es buena, pero defectuosa y no infalible; que es solo una patria parcial; que tiene otra patria permanente en el Cuerpo Místico, en Dios, por medio de Cristo, en el Cielo; una patria con su propio lenguaje, sus propias costumbres y sus propios afectos en forma del amor divino que la conduce. Al patriota hay que enseñarle que el amor a la patria y el sacrificio por la gloria de su nación tienen límites morales; que el espíritu y la autoridad de un lugar y un tiempo concretos deben inclinarse ante Cristo.

Y esto también supone reconocer que cada patria integra la unidad de todos los hombres en una fraternidad internacional y mundial, que la Iglesia tiene la misión de solidificar y que puede incluso existir políticamente, como existió, al menos en parte, en la Edad Media bajo la guía de los Romanos Pontífices. La idea de un orden internacional justo –una patria justa para toda la humanidad donde se respeten tanto la naturaleza común como las legítimas diferencias nacionales– fue mucho más que meramente «apoyada» por la Cristiandad. Fue solo en el seno de la Cristiandad católica, encabezada por el Papado, donde se convirtió por primera vez en una fuerza natural eficaz: una fuerza natural eficaz

---

(18) CURCI, «Esclusività», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 3 (1850), pág. 476.

(19) Luigi TAPARELLI, «Trasmissione dell'autorità», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie III, vol. 3 (1865), págs. 177-178.

diseñada en beneficio de los individuos buscando su divinización mediante la sumisión a Cristo (20).

Es esta infraestructura totalmente centrada en la Encarnación la que fundamentaba la defensa del poder temporal por parte de *La Civiltà Cattolica*. El magisterio y la gracia sobrenatural del Cuerpo Místico se dirigían a la divinización de personas sociables de carne y hueso y alma. Su inefable misión sobrenatural no solo justificaba, sino que realmente exigía el uso de todos los medios naturales y materiales a su disposición para el cumplimiento de su fin. De no ser así se vería condenada a gobernar solamente sobre espíritus inhumanos, incorpóreos; y las autoridades sociales naturales, privadas de su guía espiritual, regirían sobre robots sin vida (21). Al encarnar principios espirituales en los cuales ni siquiera la autoridad política suprema –menos aún una patria concreta– podía entrometerse, asestaba a la fuerza ilegítima y degradante «un golpe mortal e irreparable» (22). Confirmaba la importancia de las autoridades sociales dispuestas a levantarse contra cualquier opresor en defensa de las verdades concretas que encarnaban. Le dio a la persona humana tal sentido de su dignidad y del camino que conduce a su perfección, que no estaría dispuesta a aceptar ser esclavizada por ninguna fuerza terrenal. Y respaldaba todo ello con la provisión por parte de la Iglesia de la gracia sobrenatural, principal antídoto contra el precio natural y sobrenatural del pecado (23).

Dado que el desenvolvimiento práctico e histórico de esta obra divinizadora, cuya autoridad física central era el Romano Pontífice, había demostrado necesaria la posesión

---

(20) Ver por ejemplo, Luigi TAPARELLI, «La separazione della chiesa dallo stato», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 1 (1850), págs. 652-654; «La tregua di Dio», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie IV, vol. 2 (1859), págs. 529-541.

(21) Luigi TAPARELLI, «La separazione della chiesa dallo stato», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 1 (1850), págs. 657-669; *id.*, «Le armi spirituali a difesa del temporale», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie IV, vol. 6 (1860), págs. 249-265; *Ibid.*, pág. 255; *id.*, «Lo stato separato dalla chiesa», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 7 (1851), pág. 263.

(22) Matteo LIBERATORE, «Il restauro della personalità», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 2 (1850), pág. 377.

(23) Luigi TAPARELLI, *Carteggi*, pág. 132.

de una pequeña porción de territorio en la Italia central que parecía permitirle una independencia de acción básica, este territorio constituía «un derecho de Cristo, cuyo Cuerpo Místico es la Iglesia, y es a Él a quien en justicia le pertenece toda su propiedad» (24). Entendido el poder temporal en esta perspectiva encarnacional, todo, incluso «los mismos carruajes de los cardenales, cambiarían su apariencia ante vuestros ojos», decía Liberatore (25). La divinización de las autoridades de carne y hueso y alma sobre el individuo cristiano de carne y hueso y alma lo justificaba ampliamente.

#### 4. La cuestión romana y el triunfo de la voluntad irracional

Por justificable que fuese, los editores de *La Civiltà Cattolica* nunca consideraron el mantenimiento de los Estados Papales como un dogma católico. La interpretación de Taparelli sobre las muchas formas en las que se encarna y legitima la autoridad se acomodaba mucho a la realidad del cambio histórico y a la necesidad de aceptar y responder a él de forma adecuada. Liberatore insistía en que incluso sin los Estados papales históricos la Iglesia habría sobrevivido gracias a la fuerza de «la Palabra omnipotente de Dios místicamente incorporada a ella: su principio interno, que es Cristo» (26). Ambos consideraban que lo dogmáticamente

---

(24) Matteo LIBERATORE, «La passione di Cristo e l'epoca presente», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie V, vol. 2 (1862), pág. 5. Giuseppe BERARDI, «La passione di Gesù Cristo», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie VI, vol. 2 (1865), pág. 40; Luigi TAPARELLI, «Un raggio di luce», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie IV, vol. 10 (1861), pág. 293. Matteo LIBERATORE, «Il principato civile dei papi tutela della dignità personale», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 3 (1850), págs. 99, 210.

(25) Matteo LIBERATORE, «Roma e il mondo», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 7 (1851), pág. 533; ver también Luigi TAPARELLI, «Il pedagogo supremo del mondo e della chiesa», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie V, vol. 2 (1862), pág. 449; Matteo LIBERATORE, «Proposta di dimostrazione cattolica per gl'italiani», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie VI, vol. 3 (1865), pág. 523; PICCIRILLO, «Il prete e il sacerdozio cattolico considerato in tutte le sue glorie per l'abate P.A. Turquois», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie III, vol. 8 (1857), pág. 87.

(26) Matteo LIBERATORE, «Il principato civile dei papi tutela della dignità personale», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 3 (1850), págs. 99, 210.

exigible es aceptar que la autoridad espiritual del Papado tiene un impacto físico y temporal que en última instancia autoriza al Papado a reclamar la autoridad sobre un dominio terrenal y a protestar si le es arrebatado. Pero esto no excluye un debate teórico sobre si la posesión de sus antiguos Estados fue en el pasado realmente útil a la Iglesia para su misión central espiritual-temporal, ni tampoco un debate práctico sobre el bien que su conservación supondría en un mundo contemporáneo de mega-estados de gran poder militar y económico.

Pero tanto dogmáticamente como en la práctica, la pérdida del reflejo temporal de la autoridad espiritual de la cabeza de la Iglesia romana sería un desastre sin paliativos, pues «el mundo volverá a caer en la superstición y en las sucias corruptelas de la gentilidad» (27). Fue precisamente este desastre el que amenazó a los súbditos temporales del Papa concretos e históricos: primero a manos del Reino de Cerdeña y luego del nuevo Reino italiano en las décadas de 1850 y 1860. Desastre que les amenazaba por estar ambos reinos guiados por la ideología de la modernidad naturalista, con su rechazo a las verdades sobrenaturales, y más en particular por su nacionalismo naturalista militante y en última instancia contradictorio consigo mismo. Fue esta terrible amenaza la que convirtió la respuesta *inmediata* a la cuestión romana en un deber incuestionable del Pontífice, obligado a hacer cuanto estuviese en su mano para proteger el camino de divinización de las personas que vivían en los Estados papales –por no dogmático que, sin embargo, pueda ser la posesión de un poder temporal– ante los estragos que garantizaba una victoria naturalista.

Porque, ¿qué podía significar para sus súbditos la «libertad» que les traía este agente de la Ilustración naturalista, sino la sustitución de una «participación en Cristo» por un caer sepultados bajo la fallida, irredenta, pasional y decidida perversión de su auténtico carácter natural? El hombre naturalista se mira en el espejo y ve en el reflejo un animal inferior sin sabiduría; y de la imagen distorsionada que ve, extrapola una teoría de la naturaleza y se lanza por la ruta

---

(27) *Ibid.*, pág. 210.

del «progreso». Al hacerlo, debe llamar bien al mal, acrecentar el mal cuando no consigue el perverso fin que busca, y rechazar constantemente todas las medicinas que podrían sanar su enfermedad. Debe moverse incansablemente de ceguera en ceguera y «curar» su falta de vista apretando los lazos que mantienen la venda sobre sus ojos y le impiden ver su auténtico estado: «Con las palabras “soy libre” y un recién hallado espíritu de independencia, los hombres empezaron a creer en la infalibilidad de cualquier cosa que les pareciese natural, y a llamar entonces “naturaleza” a todo lo que es enfermedad y debilidad; a desear que la enfermedad y la debilidad fuesen alentadas en vez de curadas; a suponer que impulsar la debilidad hace al hombre más saludable y feliz; a concluir, finalmente, que la naturaleza humana [concebida como enfermedad y debilidad] posee los medios para que el hombre y la sociedad sean felices en la tierra, y todo ello sin fe, ni gracia, ni autoridad, ni comunidad sobrenatural... puesto que la “naturaleza” nos hace creer que debe ser así» (28).

Solo hubo un breve y muy instructivo momento en el que Pío IX dudó en su determinación de conservar los Estados Papales. Fue justo después de la fundación del Reino de Italia, cuando Cavour, basándose en un memorándum redactado por fuentes católicas conciliadoras, ofreció al Papa una renuncia total a la interferencia en los asuntos eclesiásticos: «Una Iglesia libre en un Estado libre» (27 de marzo de 1861). «Cavour», destaca E.E.Y. Hales, «comprendió que para el Papa era un asunto de principios, una cuestión de conciencia, y que nunca cedería en su posición sobre la inalienabilidad del poder temporal a menos que se le pudiese convencer de las superiores ventajas espirituales que ganaría la Iglesia sacrificándolo» (29).

¿Por qué entonces Pío IX rechazó la oferta? Porque, como dijo el conde de Montalembert, él mismo defensor del principio de «una Iglesia libre en un Estado libre», lo que realmente se le ofrecía al Papa era poco más que «una

---

(28) Luigi TAPARELLI, «Ordini rappresentativi», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 6 (1851), págs. 497-498.

(29) E.E.Y. HALES, *Pio Nono*, Nueva York, 1954, pág. 223.

Iglesia expoliada en un Estado expoliador» (30), lo cual, como hemos visto, levantaría una barrera para la transformación individual en Cristo. En efecto, Cavour y el Reino de Italia, al introducir brutalmente la legislación anticatólica sarda en las provincias recién anexionadas, estaban indicando claramente, en el mismo momento en el que ofrecían libertad, lo que realmente significaba la palabra «libre»: lo que ellos quisieran (31). Arturo Jemolo subraya la locura de las acciones de Cavour incluso vistas desde un planteamiento puramente pragmático, si es que pretendía que su teórica oferta fuese tomada en serio por Pío IX: «Muy bien podría haber retardado la extensión de la legislación eclesiástica piamontesa a la provincia anexionada; en nada le habría perjudicado que los conventos conservasen su personalidad jurídica unos pocos meses más; Pantaleoni [un católico liberal], de quien ciertamente no puede sospecharse ternura hacia la causa de los religiosos, advirtió el 13 de marzo lo difícil que resultaba pretender que Roma aceptase que ninguna institución religiosa tuviese personalidad jurídica. Tampoco puede alegarse que era una simple cuestión de debilidad del Gobierno ante el partido de la acción [la izquierda más revolucionaria]: ¿acaso no fue el mismo Cavour quien, a finales de otoño de 1860, escribió a Pepoli, el comisionado en Umbría: “Ejecute medidas enérgicas contra los frailes. Ha hecho usted bien en ocupar algunos de los conventos para recuperar allí a los emigrantes de Viterbo. Siga así hasta curar la lepra del monasticismo que infecta los territorios bajo la dominación romana”?» (32).

Para los editores de *La Civiltà Cattolica*, esto era lo que inevitablemente debía esperarse de los ideólogos naturalistas y nacionalistas liberales que dominaban el nuevo Reino de Italia. Ofrecían discursos maravillosos sobre la libertad, el progreso y la obediencia a la voluntad del pueblo. Pero lo que todo esto significaba en la práctica era cualquier cosa que su «Partido-Estado» naturalista y nacionalista liberal dijese que significaba. Antonio Gallenga, en un artículo de

---

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*, pág. 224.

(32) Arturo JEMOLO, págs. 230, 231, en E.E.Y. HALES, pág. 224.



1855 en *Il Cimento*, ya lo había dejado cristalinamente claro, insistiendo en que todo el mundo debía sujetarse al tipo de educación decidido por los poderes bajo control del Estado, aprobasen o no esa educación. ¿Por qué? Porque a los hombres aún no se les había dado «el discernimiento del bien y del mal». La población seguía esclavizada al catolicismo. Mientras no se completase la regeneración nacional, continuaba Gallenga, era imprescindible, «digámoslo francamente», «una tiranía en la educación». Cerdeña tenía que «unir en una persona las atribuciones de la magistratura suprema y del sumo pontificado». En un país todavía sujeto a las «perversas influencias católicas», la libertad tenía que incluir restricciones. ¿Restricciones a la libertad, podría preguntarse? ¡Dios nos libre! Solamente restricciones a la esclavitud católica. En nombre de «ayudar» a la gente a ser libre, el Partido-Estado concibió la necesidad de convertirse en maestro absoluto: «Entre nosotros, el ciudadano es propiedad del Estado. La ley de la conscripción le ata al suelo de la patria durante el periodo más florido de su vida. Por tanto, el Estado tiene el derecho y el deber de ejercer sobre él una tutela casi parental. Apenas podría mantenerse ni garantizar las leyes del país si las violase o permitiese que su educación moral o política fuese pervertida por otros. Sería una concepción truncada del oficio de legislador no reclamar para sí mismo el dominio de la educación» (33).

De la Inquisición de la Iglesia, basada en la firme creencia en la verdad, nos movemos a la pseudo-Inquisición del Partido-Estado, que elimina a sus enemigos en nombre de pseudo-verdades que, según él mismo admite, nunca podría ni comprender realmente ni definir para todos y cada uno de los individuos. La facción dominante aplasta cualquier supuesta oposición de la verdadera voluntad del pueblo a sus deseos en nombre de ese mismo pueblo. El Partido alega que una expresión de la voluntad popular contraria a las actuaciones del Estado es un absurdo manifiesto. Por definición, la maquinaria del Estado ya garantiza la perfecta representación de la voluntad del pueblo. Cualquier «aparente»

---

(33) Antonio GALLENGA, «Sviluppo di uno statuto morale in Piemonte», *Il Cimento*, vol. 12 (1855), págs. 1079, 1080.

expresión de voluntad popular contraria a los deseos del Partido-Estado se explica entonces fácilmente como un signo de que continúa bajo la influencia de fuerzas irracionales y supersticiosas que asustan al Pueblo haciéndole actuar contra sus auténticos y reales deseos. No hay que ceder a esta voluntad popular aún no depurada, sino castigar de nuevo a las fuerzas que la manipulan: con toda probabilidad, la Iglesia y las instituciones corporativas. En nombre de la futura población educada, hay que oponerse a una masa considerada vulgar e ignorante. Dentro de una generación, la masa ilustrada agradecerá al Partido-Estado lo que ha hecho: «“Todo pueblo tiene derecho a gobernarse a sí mismo. El pueblo se define como la minoría que piensa como yo; todos los que quieran disfrutar de los frutos de la paz deben ser iluminados, como nosotros. Mientras no sean iluminados, su voto no vale nada”. ¿Puede [Gallenga] expresar con un candor más espléndido la teoría del despotismo de una pequeña facción sobre todo un pueblo? Si los “oscurantistas” hicieran este discurso, autodesignándose ellos solos como la población activa e inteligente, Dios sabe con qué invectivas serían descalificados» (34).

En los años que transcurren entre el primer asalto sardo sobre su territorio y 1870, la respuesta a la cuestión romana, tanto en su sentido amplio como en su sentido más específico de defensa de los restos de los Estados papales,

---

(34) «Libera chiesa in libero stato», *Il Mediatore*, serie I (1862), pág. 1278; «Cronaca contemporanea», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 4 (1853), pág. 577. Luigi TAPARELLI, *Un carteggio inedito*, pág. 105; ID., «Teorie sociali», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 1 (1850), págs. 269, 372; «Cronaca contemporanea», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie III, vol. 6 (1857), pág. 246. Carlo CURCI, «I principii dell’ottantanove», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie V, vol. 10 (1864), pág. 687; Luigi TAPARELLI, «Teorie sociali», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 1 (1850), pág. 274n; «Il si ed il no del regno dell’opinione», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie IV, vol. 6 (1860), pág. 666; «Petizioni in Piemonte», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie III, vol. 7 (1857), págs. 19-35; Luigi TAPARELLI, «O Dio Re colla libertà o l’uomo Re colla forza», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 3 (1853), pág. 618; Matteo LIBERATORE, «Se la personalità abbia da temere dalla chiesa», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 2 (1850), págs. 540-541; «Di una nuova filosofia del diritto», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. 9 (1855), págs. 383-384; Luigi TAPARELLI, «Epilogo», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. 11 (1852), pág. 438.

tenía que dejar muy claro lo que estaba en juego en la guerra entre la cosmovisión católica y la cosmovisión de la Ilustración naturalista. De ahí, por un lado, el *Syllabus* de Errores, y la variedad de artículos de *La Civiltà Cattolica* subrayando cómo sus oponentes materialistas destruían deliberadamente la libertad temporal, el progreso y la civilización, incluida la civilización italiana histórica de la que alegaban ser los únicos defensores (35). Y de ahí, por otro, el énfasis anti-nacionalista en el impacto mundial que tendría un cristianismo cuya capital universal fuese la Roma papal, proyecto impulsado con las grandes celebraciones que rodearon la canonización de los mártires japoneses en 1862, la convocatoria del Concilio Vaticano en 1870 y –quizá la forma más «carnal» de todas– el reforzamiento del Ejército Pontificio con una recluta mundial (36).

### **5. Respuesta a la transformación histórica de la cuestión romana: un admirable rigor doctrinal compensado por una praxis problemática**

Los críticos modernistas de toda unión de la Iglesia y el Estado han señalado acertadamente hasta qué punto, a lo largo de buena parte de la Historia, las monarquías católicas abusaron de esa asociación para objetivos puramente políticos. Aparentemente, ignoran que esa fue una de las principales denuncias de casi todos los representantes de la restauración decimonónica, incluidos los editores de *La Civiltà Cattolica*. Para ellos era evidente que un mal uso político de la relación Iglesia-Estado era una amenaza constante contra la independencia espiritual del Cuerpo Místico, capaz de frustrar sus intentos de cambiar ese comportamiento pecaminoso. También era evidente la debilidad histórica del Papado en su resistencia a tales amenazas, incluso cuando

---

(35) Véase, por ejemplo, Luigi TAPARELLI, «Il protestantesimo», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie I, vol. II (1850); «Gli ospiti di Casorate», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie II, vol. I (1853); Carlo CURCI, «L'Italia una nel 1861», *La Civiltà Cattolica* (Roma), serie IV, vol. IX (1861).

(36) Véase, por ejemplo, Jean GUENEL, *La dernière guerre du pape*, PUR, 1998.

estaba en posesión de los Estados de la Iglesia. Pero los peligros que presenta la vida en el mundo tras la Caída no afectaban en absoluto a su reconocimiento como una unión inevitable y auténtica, aunque pudiese ser distorsionada bajo la mando de hombres de carne y hueso.

El padre Carlo Curci, uno de los más importantes editores de *La Civiltà Cattolica*, figuraba entre los prominentes clérigos y prelados que, con el paso del tiempo, y especialmente tras la muerte de Pío IX, se convencieron de que había que reconocer el «hecho», si no la justicia de la creación del Reino de Italia, y en consecuencia modificar la respuesta a la cuestión romana. León XIII (1878-1903), el sucesor de Pío IX, junto con su celeberrimo cardenal secretario de Estado, Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913), rechazaron su argumento. Desde el principio de su pontificado, el nuevo Papa proclamó su determinación de llevar a cabo «grandes políticas» para mantener la influencia temporal de la autoridad espiritual de la Iglesia en mil de formas que seguían suponiendo el compromiso de restablecer los Estados papales robados (37).

Salvo ocasionales sugerencias, rápidamente disipadas, de una posible *détente* entre Italia y el Papa, León XIII buscó reiteradamente la ayuda de alguna de las grandes potencias para conseguir su objetivo en el orden temporal. A pesar de los acusados esfuerzos de influir sobre Bismarck, la esperanza de cuyo apoyo mantuvo viva el Papa durante algún tiempo, el nuevo Imperio Alemán le falló. Fue ese fracaso en Alemania lo que condujo a León XIII a intentar lo que demostró ser otra vía muerta: animar al *ralliement* católico en apoyo de la Tercera República, tentando así a Francia para que ayudase a una restauración papal. Sin embargo, como admitió más tarde el cardenal Merry del Val (1865-1930), secretario de Estado del Papa San Pío X (1903-1914), al embajador austro-húngaro ante la Santa Sede, incluso León XIII había dicho abiertamente que su política sobre la cuestión romana no se basaba sobre un compromiso dogmático con

---

(37) Véase Marcel LAUNÉY, *La papauté à l'aube du xx siècle*, Cerf, 1997. También, Jean Marie MAYEUR, *Histoire du christianisme*, París, Desclée, 1995, vol. XI, págs, 473-481; Hubert JEDIN y John DOLAN, *History of the Church*, vol. IX, Crossroad, 1981, págs. 3-25.

la idea de restablecer los Estados papales, sino simplemente en que era incapaz de encontrar otro camino para que la Santa Sede conservase alguna forma de independencia con la que llevar a cabo su misión espiritual-temporal (38).

Pío X, conocido desde hacía tiempo por el gobierno de Italia como «un hombre con quien se puede colaborar», consideró que no tenía ningún sentido seguir insistiendo en un retorno de los Estados Papales. «Si el Rey enviase a decirme que puedo tomar posesión de Roma de nuevo, porque él se va y me la deja», dijo, «le enviaría esta respuesta: quédese en el Quirinal y ya hablaremos de ello en otra ocasión. ¡No le faltaba más a la Santa Sede!» (39). Incluso un minúsculo poder temporal era horrible a sus ojos. «¿Qué haríamos si dejasen en nuestras manos la administración de la Ciudad leonina?», preguntó Merry del Val: «Nos sentiríamos demasiado incómodos como para gobernarla» (40). Sin embargo, como su predecesor, no podía encontrar la respuesta al dilema, y miró a la Divina Providencia buscando la solución.

A los gobiernos de fuera de la península, aunque no necesariamente interesados en mantener la influencia temporal del Vaticano, les preocupaba que un intento por parte de la Santa Sede de solucionar la cuestión romana negociando solo con el Reino de Italia implicase una mayor italianización del Papado, lo cual querían evitar. En particular, en opinión de Alemania y Austria, solo un amplio consenso europeo podía evitar ese peligro. La Primera Guerra Mundial complicó enormemente la solución a la cuestión romana. Los esfuerzos del Papa Benedicto XV (1914-1922) por ejercer la influencia papal para la terminación del conflicto le enfrentaron a católicos de todos los países beligerantes, convencidos de que la postura de su nación era incuestionablemente la única espiritualmente «justa» (41). Es más, tuvo

---

(38) Friedrich ENGEL-JANOSI, «The Roman Question in the First Years of Benedict XV», *The Catholic Historical Review*, vol. 40, núm. 3 (1954), págs. 269-285, p. 274.

(39) Gianparolo ROMANATO, *Pio X*, pág. 269.

(40) ENGEL-JANOSI, «The Roman Question in the First Years of Benedict XV», *loc. cit.*, pág. 274

(41) Una importante excepción fue Charles Maurras, quien defendió abiertamente a Benedicto.

que intentar hacer valer su autoridad sobrenatural sobre los asuntos temporales para apoyar desde dentro a una Italia parte de cuyo precio por unirse a la Entente en el Tratado de Londres de 1915 fue el acuerdo de sus socios en impedir a la Santa Sede cualquier participación en cualquier acuerdo de paz (42).

La experiencia de Benedicto XV en la Guerra ayudó enormemente a convencerle de que la futura influencia temporal de la Santa Sede, y de la Iglesia en general, residía en cultivar una nueva Cristiandad fuera de una Europa entregada a su autodestrucción. Sin embargo, sus últimas palabras incluían la esperanza en que su sucesor pudiese finalmente poner término a la inmediata cuestión romana sobre la posición política del Papa en Italia. Pío XI (1922-1939), quien al ser elegido en 1922 hizo un gesto para mostrar su deseo de alcanzar este objetivo e impartió la primera bendición pública sobre la Ciudad de Roma desde 1870, pareció colmar los deseos de Benedicto XV con los Pactos Lateranenses de 1929, confirmados, al desaparecer el Reino de Italia, por la Constitución republicana de 1947. Estos acuerdos, como todo el mundo sabe, restablecieron el poder temporal en la Ciudad del Vaticano y sus propiedades extraterritoriales, y le dieron al Papado compensaciones económicas y –lo más importante desde el punto de vista de la argumentación de los editores de *La Civiltà Cattolica*– una importante influencia temporal en la vida diaria al reconocer el catolicismo como la religión de la nación.

Tanto a nivel doctrinal como a nivel práctico, uno podría haber considerado así resuelta la cuestión romana, al menos a primera vista. Podría argüirse que la reducción de los Estados papales a la Ciudad del Vaticano salvaba el principio de la validez moral de un cierto poder temporal como base independiente de acción práctica para la autoridad espiritual, y en una forma que dejaba claro que la Iglesia no ponía esperanzas perdidas en jugar la política de las grandes potencias. Un historiador podría alegar asimismo que la soberanía de la Santa Sede fue quizá mejor respetada en la

---

(42) ENGEL-JANOSI, «The Roman Question in the First Years of Benedict XV», *loc. cit.*

Segunda Guerra Mundial que en las guerras del siglo XVIII por el equilibrio de poder, cuando el Romano Pontífice estaba en posesión de la plenitud de los Estados papales. Y en ese ámbito donde los antiguos editores de *La Civiltà Cattolica* consideraban que la cuestión romana real se ajustaba a la doctrina, el Papado parecía enseñar justo lo contrario de lo esperado: Pío XI pedía el reconocimiento de la soberanía de Cristo Rey sobre todo el universo, y tanto él como su sucesor, Pío XII (1939-1958), animaban a un esfuerzo tipo Gramsci para dominar todas las esferas culturales ganando influencia espiritual sobre el conjunto de la naturaleza física.

Sin embargo, a nivel de la praxis clerical real, la respuesta a la cuestión romana suscita una preocupación seriamente fundamentada. Aun admitiendo los matices que exige un abordaje caso por caso de la interacción local entre los asuntos temporales y la política eclesiástica, no me alarma demasiado que el Vaticano marginase teóricamente a los partidos y movimientos católicos que, abierta o indirectamente, alegaban ser el instrumento «católico» para proteger el bien común espiritual y temporal. Era enteramente comprensible el temor de Roma a que se identificase la Fe con las exigencias –inevitablemente complejas y potencialmente anticatólicas– de las fuerzas políticas modernas en su búsqueda del apoyo popular y en la utilización de la autoridad del Estado, especialmente cuando había clérigos involucrados en su gobierno y en su orientación. Ese temor podía considerarse simplemente una muestra de la mayor conciencia sobre los peligros de esta naturaleza que apuntó la restauración del siglo XIX, con partidos católicos secularizadores sirviendo como el equivalente moderno de los reyes secularizadores del pasado.

Lo alarmante, sin embargo, es lo que parece haber sido una «opción preferencial por el compromiso con las autoridades existentes», fueran cuales fuesen. En el siglo XX, esto ha resultado en innumerables acuerdos con partidos políticos abiertamente no católicos y con gobiernos que habían prometido proteger el clero, el culto y la enseñanza privada del catecismo a cambio de un abandono eclesiástico, en la práctica, de la búsqueda del Reinado Social del Cristo. Pero

lo que vengo argumentando aquí es que precisamente en la abierta insistencia en el impacto temporal de la Iglesia de Cristo guiada por la Santa Sede se revela la esencia real de la misma cuestión romana.

Creo que hay una enorme diferencia entre, por un lado, el palmario rechazo del Papa San Pío X a las condiciones que acompañaban a la denuncia por la Tercera República del concordato en 1905 y, por otro, su apoyo activo a los liberales italianos con el Pacto Gentiloni de 1913. En esta segunda categoría también encajan los Arreglos de Pío XI con el gobierno mexicano que pusieron fin a la revuelta de los cristeros en 1929, e incluso lo más sustancial de la respuesta del Vaticano a las violaciones por Mussolini de los Pactos de Letrán en la década de los 30. El primer tipo de actuación, aunque aceptaba las consecuencias de la separación unilateral de la Iglesia y el Estado por parte del Gobierno francés, en la práctica dejaba a la Santa Sede libre de perseguir su misión a su antojo. El segundo conjunto de ejemplos parecen compartir una buena disposición a aceptar la idea de que la cuestión romana consiste solo en mantener en orden la sacristía, la construcción de iglesias y las clases de catecismo, mientras se deja que el mundo exterior agrave su sometimiento a una continua secularización. Desgraciadamente, quedó en evidencia que no hacía falta demasiado tiempo para que los hombres de Iglesia demostrasen que el paso que convierte un sacrificio prudencial de la búsqueda del Reinado Social de Cristo en su abandono teórico era muy fácil de dar.

## **6. El contra-*Syllabus* y la cuestión romana: la palingenesia y la deformación de la transformación en Cristo**

Los promotores del Contra *Syllabus* que domina la Iglesia desde tiempos del Concilio Vaticano II han dado una respuesta a la cuestión romana que los defensores del *Syllabus* de Pío IX habrían considerado tan teóricamente inaceptable como desastrosa en la práctica. Lo han hecho transformando un planteamiento oficialmente «pragmático» para abordar las circunstancias contemporáneas, en un arma



dogmáticamente rígida que impide efectivamente al Romano Pontífice y a cualquier obispo, sacerdote o laico que crea en el Magisterio tradicional de la Iglesia ejercer una influencia espiritual real sobre el orden temporal. El resultado ha sido exactamente el que los editores de *La Civiltà Cattolica* habrían predicho: una nueva rendición a las tentaciones naturalistas y secularizantes del siglo XVIII que los hombres del renacimiento católico del siglo XIX lucharon tan duramente por vencer.

La colaboración con el secularismo de la Ilustración naturalista ha garantizado –y de forma mucho más cobarde– la sustitución de la búsqueda de una auténtica *transformación* en Cristo por un compromiso en la *deformación* de la persona, privándola del faro espiritual que supone la autoridad de las instituciones sociales necesarias para su santificación. Al abandonar la misión romana de consagrar la naturaleza a mayor gloria de Dios, los católicos son llamados a rebajar las cosas espirituales al nivel del mundo temporal caído que el Salvador vino a redimir; a declinar la invitación a un banquete que alimenta una divinización sobrenatural, para cenar, en cambio, un mundano «plato de lentejas».

Muchos críticos del Contra *Syllabus* revolucionario han señalado la radical traducción en la liturgia que ha tenido este cambio de énfasis. Se trata del traslado de la Fiesta de Cristo Rey, instituida por Pío XI para ser celebrada a finales de octubre, antes de Todos los Santos –recordando así la labor en el ámbito temporal que se le exige a todo cristiano espiritualmente sano como vía para su premio eterno–, al último domingo del año eclesiástico, identificándola así con un Reino de Cristo que sólo puede venir al final de los tiempos, en el mundo sobrenatural. Y, sin embargo, esta «espiritualización» de Roma y de la Iglesia romana ha tenido el efecto opuesto: unir al Papado con el ámbito temporal sometido a la Caída bajo los propios términos de este último; y ello, más fuertemente y más perversamente que lo que la Iglesia y Estado habían estado jamás unidas en el pasado.

No es éste lugar de esbozar en detalle todas las diversas influencias que lograron la victoria de esta respuesta transformada y deformada a la cuestión romana. Limitémonos

aquí a indicar brevemente el papel central desempeñado en este enorme cambio no por el ateísmo de la Ilustración de Spinoza y Diderot, sino por la Ilustración, mucho más eficaz y en apariencia mejor religiosamente dispuesta, aportada por dos medios –en otros aspectos contrapuestos– con los que enterrar la gracia redentora bajo el estiércol de la naturaleza caída: la voluntad general «democrática» de Juan Jacobo Rousseau y el pluralismo «individualista» del mundo anglo-americano.

Aunque totalmente pegado a la tierra en su planteamiento, el énfasis de Rousseau en la importancia fundamental del sentimiento y de la pasión no racional en la vida humana aporta a su «mundo natural» un cierto brillo misterioso e intangible. Por ello, desde sus mismos inicios algunos católicos lo entendieron como abierto a unas influencias sagradas que la aproximación positivista, matemática, científica y experimental a la comprensión del universo no puede permitirse. Los seducidos por su postura han ido tan lejos como para limitar la auténtica esencia de lo espiritual a esa clase de «estremecimiento» propio de la perspectiva rousseauiana, equiparando la presencia y bendiciones de Dios a la existencia de unos sentimientos internos potentes y al tipo de acción vital enérgica y conquistadora que suscitan. Este era, en última instancia, el punto crucial del formativo *Ensayo sobre la indiferencia* (1817) del padre Felicité de Lamennais (1782-1854), que no era una llamada a la devoción al depósito de la fe católica como algo externo al hombre, sino más bien una condena del compromiso a medias o tibio que impedía el «sentimiento» interno que da testimonio de la única verdad que puede realizar verdaderamente la obra de Dios.

Lamennais trasladó esta enseñanza, en última instancia impregnada de Rousseau, a sus discípulos católicos junto con el popular concepto decimonónico de *palingenesia*. Formado por las palabras griegas «otra vez» y «nacimientto», la palingenesia era la idea de que una nueva era para la humanidad estaba emergiendo de tradiciones antiguas y cristianas que el hombre moderno pensaba erróneamente que habían muerto. La palingenesia resultaba atractiva

para los defensores de las ideas modernas que, como los seguidores de Henri de Saint Simon (1760-1825), todavía poseían un sentido espiritual, no querían lanzar por la borda todo el bagaje cristiano de la civilización europea y habían quedado horrorizados por la violencia de la Revolución francesa.

Compartiendo este planteamiento, y muy crítico con lo que consideraba moribundo catolicismo de su tiempo –aplastado por una cortoplacista unión de la Iglesia con el Estado que resultaba mortal para el entusiasmo espiritual interior que exigía la santidad–, Lamennais lamentaba: «¡Qué lejos que estamos de la religión de la devoción, del olvido de uno mismo en bien de todos; en suma, de esa fraternidad de la que se habla tanto!» (43). Pero esta muerte del espíritu no podía durar. Un catolicismo moribundo renacería en una forma nueva y mejor que situaría a todos ante una elección existencial entre la creencia y el nihilismo. «Dejará de existir una vía media entre la fe y la nada», escribió Lamennais a Joseph de Maistre con respecto a la decisión que habría que tomar en el mundo que estaba naciendo: «Hoy todo es extremo. No hay asiento entre medias» (44). Sin embargo, era necesaria una élite que guiase hasta esa Tierra Prometida. El reconocimiento por parte de Rousseau de que a la voluntad democrática de todos los «hombres naturales, apasionados, de profundos sentimientos» que deben conducir a la sociedad se le impedía ejercer su benéfico influjo porque continuaban en el poder fuerzas que oprimían a la gente normal le llevó a la conclusión de que los deseos reales de las personas tenían que ser interpretados según su propia visión, infalible y profética. Lamennais, siguiendo su camino, pensó que el episcopado y el papado católicos de su tiempo, espiritualmente «lerdos», totalmente dependientes de una unión con el Estado temporalmente fuerte, debían ser despertados al mensaje verdaderamente espiritual del Evangelio por medio de la imposición de su personal y profético magisterio.

---

(43) Jean Marie MAYEUR, *op. cit.*, vol. X, París, Declée, 1997, pág. 866.

(44) James H. BILLINGTON, *Fire in the Minds of Men*, Nueva York, Basic Books, 1980, pág. 123.

Por desgracia, la «separación» de Iglesia y Estado de Lamennais, basada en los enrevesados razonamientos de un naturalismo de tipo Rousseau, garantiza que se perpetre el monstruoso fraude que los editores de *La Civiltà Cattolica* habían identificado con tanta precisión. En realidad, lo que asegura es que la autoridad de ambas instituciones esté exactamente en las mismas manos: las del profeta. El individuo profético –o, más generalmente, el partido de discípulos al que da nacimiento su visión– entiende a Dios y entiende el verdadero carácter y los deseos del Pueblo creyente. Puede entonces responder adecuadamente a la cuestión romana. Si se siguiese el consejo de Lamennais, la Iglesia ya no tendría que preocuparse de los choques con el Estado en materias donde su jurisdicción sobre las criaturas de cuerpo y alma pudiera entrecruzarse, porque posiblemente en su sistema una colisión semejante no podría suceder. ¿Cómo iba a haber tensión con las autoridades si se ha investido con todo el poder al Dios-Pueblo-Profeta, cuyos juicios solo un enemigo de lo espiritual y de lo temporal pensaría en apelar? En última instancia, lo que esta unión representa es la voluntad profética, vigorosa, pasional y vital que reina en una tierra perfilada por la nueva Cristiandad. Es más, esa voluntad es verdaderamente absoluta: a diferencia de la voluntad individual de un Romano Pontífice concreto, no está ligada a una Tradición incluida en la Escritura y en las decisiones del Magisterio a lo largo de la historia.

Pese a ser condenado por Gregorio XVI, la influencia de Lamennais se mantuvo clandestinamente, regresando una y otra vez para amenazar el mundo católico. Su última reaparición, a partir de los años 20 y 30 del siglo XX, fue en las diversas formas de personalismo, con su mística e intangible adulación de la libertad, o del individuo apasionado y sentimental, o de la comunidad apasionada y sentimentalmente fraterna, instruida como siempre por una élite espiritual profética sobre el verdadero significado de ese sentimiento.

Esta influencia intelectual, con el apoyo «científico» evolucionista de Teilhard de Chardin (1881-1955) y difundida por los escritos de teólogos moralmente relativistas y teólogos de la Liberación y del Tercer Mundo, «esbozó» el

contra-*Syllabus* palingenésico de los años 60: el denominado «espíritu del Vaticano II». Cada vez que esta visión regresa, se anuncia a sí misma como sorprendentemente nueva, sorprendentemente vigorosa, invencible y, sin embargo, predeciblemente, humilde víctima de las poderosas fuerzas persecutorias del mundo. Siempre que aparece, levanta la bandera de la primacía del Espíritu Santo sobre las preocupaciones desviadas, tradicionales y mundanas de la Iglesia romana, y luego, en la práctica, procede a reducir la misión cristiana a un conjunto de urgentes imperativos terrenales. Una y otra vez, insiste en anunciar una era de victoria cristiana y de libertad cristiana. Sin embargo, cuanto mayor es su éxito, menos hay en ella algo característicamente cristiano, más tienden a desaparecer de su vocabulario las palabras auténticamente católicas y más se ve reducido el creyente a un instrumento impotente del profeta ideológico.

Pero esta influencia intelectual no habría podido aportar su respuesta a la cuestión romana sin la ayuda de la dominación individualista-pluralista angloamericana gracias al poder y la influencia conseguidos por Estados Unidos como resultado de su victoria en la Segunda Guerra Mundial. En 1945, la Europa católica, cansada de las sangrientas guerras espirituales e ideológicas, aparentemente interminables, que habían caracterizado los últimos doscientos años, estaba dispuesta a escuchar una respuesta a la Cuestión Romana que abandonase la ardua búsqueda de la verdad y de la grandeza humana real que ofrece la transformación de todas las cosas en Cristo. A colmar el vacío de la desmoralización de postguerra vino el individualismo de la Ilustración moderada, creado por John Locke, alimentado por los *whigs* británicos y por la religión civil americana y bautizado al final de la Segunda Guerra Mundial por democristianos como Jacques Maritain (1882-1973), y predicado ahora al mundo por medio del denominado *pluralismo*, esa doctrina de la praxis elevada a dogma (45).

---

(45) Luigi STURZO y Angeline Helen LOGRASSO, «The Roman Question before and after Fascism», *The Review of Politics* (Cambridge), vol. 5, núm. 4 (1943), págs. 488-508; Pietro PAVAN, *Le metamorfosi della dottrina sociale della Chiesa durante il pontificato di Pio XII*, Bolonia, il Mulino, 2012, collana «Santa Sede e politica nel '900».

Según el magisterio pluralista, la gente debe aceptar la realidad práctica de la diversidad, y tolerar pragmáticamente creencias y formas de vida incompatibles entre sí, facilitando a todas ellas la libertad para poner fin a un odio y un derramamiento de sangre que en modo alguno pueden agrandar al Dios encarnado. *E pluribus unum* es el lema del «sentido común» del pluralismo: la libertad y la paz temporal, la prosperidad y la unidad, todas ellas aparecen en cuanto la sociedad abraza en la práctica la diversidad. Con este planteamiento, eminentemente pacífico y se supone que puramente pragmático, el Papa tendría también al fin para cumplir su misión una libertad de la que nunca había gozado realmente mediante la anterior unión de la Iglesia y el Estado.

¿Qué podría objetarse a esta promesa de una Edad de Oro por parte del pluralismo?

La objeción es que lo que realmente promete es un orden político y social y una realización de la dignidad humana individual mediante una rendición completa al pecado original. Más que apremiar a los hombres a aceptar pragmáticamente la realidad de la diversidad humana, les presiona positivamente para multiplicar las diferencias en las creencias y en los comportamientos morales y demostrar así la validez de sus credenciales pluralistas. Convierte a la naturaleza caída en la maestra del hombre y de la sociedad y proclama como innecesaria e indeseable la transformación redentora de todas las cosas en Cristo; las declara, de hecho, causa del mal social y de la esclavitud individual. Mediante su sutil influencia transformadora sobre los católicos y la Iglesia, la *Blitzkrieg* pluralista inspiró el llamamiento a un concilio «pastoral» y «puramente pragmático» que, en la práctica, fue utilizado por las élites palingenésicas, proféticas y dictatoriales –las que le dieron forma y lo interpretaron– como el único Concilio verdaderamente dogmático en la historia de la Iglesia; el único Concilio aceptable para el nuevo hombre católico. Pero dado que esta élite profética no está realmente unida en lo que más valor merece en la vida, y dado que la multiplicación de facciones está garantizada por la mentalidad individualista pluralista, lo que el Contra *Syllabus* ha dejado claro es que el «Espíritu Santo»

amolda el catolicismo a los deseos temporales de lo que el partido más fuerte quiera que enseñe el «Paráclito» en un lugar determinado.

Lo que el contra-*Syllabus* ha hecho, sin cambiar oficialmente la doctrina, es deformar radicalmente la vida de los católicos (el ritmo de sus semanas y años, la naturaleza de sus fiestas y fastos, sus devociones privadas, su culto público y la apariencia de sus iglesias), y al hacerlo les ha enseñado, con la mayor sutileza y eficacia posibles, la nueva doctrina de la rendición al mundo natural sometido a la Caída. Lo ha cambiado todo alegando no haber cambiado nada. Todas las ideas mundanas se han convertido en aceptables, y al fiel católico se le ha entrenado a adquirir el hábito de estar abierto a ellas. Lo único inaceptable es el antiguo modo de vida, el modo católico, que ha sido desmantelado, y sus partidarios condenados, en el mejor de los casos, como semi-fascistas. Esta moderna respuesta a la cuestión romana me parece que tiene su final simbólico en el trágico vídeo que todos nosotros vimos en medio de esta terrible pandemia mundial: el que mostraba al Romano Pontífice, tan afín al contra-*Syllabus*, predicando a una Plaza de San Pedro vacía.