Paul Valadier

La Iglesia en proceso

Catolicismo y sociedad moderna

Sal Terrae

Presencia

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»
58

Paul Valadier

La Iglesia en proceso

Catolicismo y sociedad moderna

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original francés:
L'Église en procés
© 1987 by Éd. Calmann-Lévy
Paris
Traducción: Diorki
© 1990 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-0865-2
Dep. Legal: BI-1019-90

Fotocomposición: Diorki, S. A.
Madrid

Impresión y encuadernación:
Grafo, S. A.
Bilbao

Índice

Prólogo. Cristianismo y mundo en proceso 9

1. Proceso a la secularización 19
Secularización y sociedad moderna 19
Una trayectoria de diferenciación 19
Crítica de un concepto 23
El sí, pero... de la Iglesia 27
¿Aprobación conciliar? 27
El rechazo de la palabra «secularización» 28
Secularización y riesgos para la fe 31
Sociedad moderna, sociedad de deliberación 35
Una inestabilidad permanente 35
Consecuencias antropológicas 37
¿Viabilidad o lenta desagregación? 42
Argumentos tradicionalistas 42
¿Refuerza la modernidad las tesis tradicionalistas? 44
La modernidad, en proceso consigo misma 47
El debate, y no la pacificación social 49
Ciencia y moral 50
Crisis de las legitimidades políticas 51
Crisis de las legitimidades morales 52
Historicismo y modernidad: ¿es inevitable el relativismo? 53
Genealogía de la modernidad 54
Recurso a la naturaleza e historicidad 56

2. La religión en la modernidad ... 63
¿Extinción de la religión o indiferencia? ... 64
Drama del humanismo ateo ... 65
Indiferencia religiosa ... 68
Régimen moderno de lo religioso ... 72
Efervescencia en torno a lo religioso ... 75
Desconfianza hacia las religiones establecidas ... 77
Búsqueda de la salvación ... 78
Interpretaciones ... 79
Una relación poco transparente con lo religioso ... 85
Instancias de sentido ... 88
La tentación católica sectaria ... 88
Lo simbólico y lo razonable ... 89
Lo simbólico, lo religioso y lo eclesial ... 92

3. ¿Crepúsculo o aurora del cristianismo? ... 99
Fuentes bíblicas de la modernidad ... 100
El Génesis y la creación ... 101
Teología del pecado ... 103
Jesús, una triple ruptura ... 106
Fecundidad de un cruce ... 108
Una misión histórica acabada ... 112
¿Ocaso del cristianismo o aurora de una nueva figura? ... 116
La parte demasiado bella ... 117
¿Es el cristianismo una religión? ... 119
Acosmismo y ausencia de ética ... 120
La historia, como la religión, aún no ha concluido ... 122
Condiciones de una presencia ... 126
Calamidad del presente y esplendor del pasado ... 127
Una presencia pública ... 130
Dios y el fundamento de lo social ... 133
Mal de la época, nihilismo y gratuidad ... 137
Mantener la propia función en el debate ... 141
Interlocutora y compañera ... 143
Dar razón ... 145
Fuerzas de vida y fuerzas de muerte ... 148

4. Una Iglesia en proceso ... 151
Las razones de un concilio ... 152
Un concilio ... 158
La letra y la interpretación ... 160
Los tres documentos básicos ... 162
Proceso a un concilio ... 166
Una crítica precoz ... 167
Tráfico de las fuentes ... 169
Adoración de lo efímero ... 170

Preguntas sin respuesta sobre la Iglesia ... 172
¿Evolución superficial e intransigencia fundamental? ... 174
El proceso abierto ... 180

5. Problemas futuros ... 189
Una presencia significada ... 191
Dificultad y necesidad de una tarea ... 191
Hacia una visibilidad inequívoca ... 193
Una visibilidad creadora de sentido ... 196
Vida intelectual, antiintelectualismo y caminos nuevos ... 200
Retos a la práctica cristiana ... 206
Pluralismo y disensión ... 207
Los pros y los contras ... 209
Tensiones fecundas si... ... 212
Naturaleza e historicidad ... 215
Urgencia del testimonio moral ... 219
La universalidad, ¿un peligro para la unidad? ... 224
Lo universal y la particularidad en eclesiología ... 225
El papa contra sus aduladores ... 227
La Iglesia, sociedad pluricultural ... 235

Conclusión ... 239

Prólogo.

Cristianismo y mundo en proceso

Cuatro textos fundamentales del cristianismo, los evangelios de *Mateo, Marcos, Lucas y Juan,* concluyen con un proceso que es el más célebre de la historia: el que lleva a la condena y ejecución de Jesús. Pero el conjunto de su contenido está organizado en una especie de proceso más amplio, cuyo despliegue comienza mucho antes de la querella judicial que hizo comparecer a Jesús delante de Herodes y Pilato.

El evangelio de *Juan,* y especialmente los relatos de la infancia en *Mateo,* con la visita de los magos, la huida a Egipto y la amenaza a los niños de Belén, sugieren ya la forma de un proceso. Se diría que los evangelistas, al narrar los hechos y gestos de Jesús, adoptaban este marco como el más idóneo para dar a entender que la aparición del Mesías sólo podía suscitar, en la historia y en el corazón de los hombres, conflictos, debates contradictorios y querellas, triunfo aparente de la injusticia y victoria final penosamente lograda a través de la muerte.

Por mucho que se quiera adoptar una actitud irénica, no podemos olvidar estos textos fundantes y su insistencia en un proceso que no es un mero episodio judicial, sino que adquiere,

por la amplitud que se le otorga, una significación fundamental y, en cierto modo, estructural: la relación del cristianismo con el mundo, desde los orígenes, en forma de una controversia jurídica.

Pero decir proceso es decir algo más que simple recusación, rechazo por parte del mundo, ignorancia por desprecio o por falta de interés. La controversia se perfila sobre una comunidad de destino compartida, vivida y más tarde, en un momento u otro, comprometida. Se inicia un proceso porque hay litigio, controversia, debate contradictorio, porque se estima (con razón o sin ella, la sentencia final juzgará) que se han lesionado unos intereses, que ha habido acusaciones injustas o se ha violado un derecho. Por eso un proceso remite también a sucesos o palabras que, al decir de los adversarios, han violado o comprometido un orden de cosas que seguía su curso sin problemas y con el cual se vivía pacíficamente en una especie de acuerdo espontáneo: este orden de cosas se ha alterado y se trata en suma de recuperar la estabilidad perdida. Sucedió algo que no debía haber acontecido. Se ha producido, en algún punto, una fisura que es preciso reparar.

Un proceso supone la llamada de testigos; y éstos, al tener que aducir pruebas, quizá contradictorias, inscriben el debate en el orden de la palabra: no basta con que se remitan a hechos «evidentes» o a convicciones íntimas; es preciso situarse en el plano de la deliberación, de la argumentación, de la refutación. Y por consiguiente, aunque el proceso implica una violencia pasada por el objeto mismo del litigio y una violencia actual por la necesidad de defender el derecho y descubrir la injusticia, tiene lugar sin embargo en el plano de la razón, de una razón ritualizada, ordenada, que sienta las instancias jurídicas indispensables para el correcto desarrollo y conclusión de la causa. Por lo mismo, la inscripción en el plano de la palabra excluye la pura exterioridad de quien rechaza «sin proceso»: es preciso, por el contrario, hacer compartir ciertas convicciones, intercambiar argumentos, referirse a un derecho vigente, lo cual significa que, por muy distanciadas que estén las partes en litigio, se apoyarán en determinadas referencias comunes. El proceso tiene lugar sobre la base de una historia, de un derecho,

de toda clase de referencias que hacen posible incluso el intercambio áspero y descortés de las palabras.

Dado este desgarro íntimo en la trama de la historia y la necesidad de las palabras para poner de manifiesto la causa o causas de la lesión, es el proceso mismo el que abre una historia. Ante todo, en un sentido trivial: se precisa tiempo para recoger las pruebas, establecer los hechos, componer los informes, reunir y oír a los testigos, deliberar, dictar la sentencia y ejecutarla. Todo este procedimiento puede degenerar, por otra parte, en nuevas injusticias, bien por su misma duración o porque permite la desaparición de las pruebas. El hecho de instruir en un proceso implica, por lo general, que este inconveniente es menor que el derivado de no celebrarlo. Si se apela a un tribunal para que dicte sentencia, es basándose en la convicción de que sin tal juicio tal derecho quedaría escarnecido, alterado el curso de las cosas y la vida común comprometida; en suma, que el futuro sería imposible o, en el peor de los casos, estaría gravemente hipotecado de no abrirse un nuevo derrotero; la injusticia cierra el futuro; se supone que el proceso, del que se espera el restablecimiento del derecho, inaugura un «proceso» nuevo de la historia en el cual lo que se creía imposible resulta posible. Hay que aceptar el riesgo de que la acción de la justicia perturbe la faz tranquila del curso del mundo, para poner en pie a la historia o ayudar al verdadero proceso del mundo.

Estos rasgos aparecen en los actos fundantes del cristianismo. Los evangelistas adoptan el género literario del proceso, porque de este modo dan a entender que en la trama de la historia se ha producido un acontecimiento que la afecta y cuestiona las bases y los intereses de su trayectoria: Jesús fue repudiado porque puso en entredicho, con su palabra y sus gestos, todo un complejo idolátrico o injusto alrededor del cual se instauraba el orden (el desorden) del mundo. Pero como el debate toca la fibras mismas de la existencia humana, genera a la vez la extrema violencia del rechazo y la necesaria palabra de justificación: este rechazo utiliza los recursos de la razón agresiva o desenfrenada, pero no puede hacerlo sin el uso de la palabra. Con todo, el proceso no acaba en la confusión o el aplastamiento de los adversarios, y es significativo que Jesús se

niegue a cualquier acto o palabra de aniquilación de sus «enemigos»: el proceso no tiene por objeto clausurar la historia, separar de una vez por todas el trigo de la cizaña. Se trata de abrir el verdadero curso de la historia, de sentar las bases de un reconocimiento de las condiciones que hagan posible un mejor devenir del hombre y de su relación con Dios. En esta perspectiva, nada tiene de extraño que el texto de *Lucas* no finalice con la crucifixión; se despliega en una segunda parte (los *Hechos de los Apóstoles)* que constituye, más que el relato de los comienzos de la expansión cristiana, la continuación del proceso de Jesús como proceso que permite una historia humana. Y si al evangelio de *Juan* añadimos el libro del *Apocalipsis,* veremos de nuevo en este texto, no ya una visión escatológica del final de la historia, sino la continuación del proceso como dinámica que alumbra la historia según Dios. El proceso permanente en virtud del cual Dios ofrece, por medio de la Iglesia, la entrada en la Jerusalén celestial a todo ser humano.

Esta forma de comprender la relación del mundo con Dios y de Dios con el hombre es tan rigurosa que nada tiene de extraño que aparezca aplicada en el Antiguo Testamento. Que Yahvé «acuse» a su pueblo y tome a la naturaleza por testigo de su ingratitud, que los profetas aparezcan como los encargados de proclamar el derecho y denunciar la injusticia de aquellos que «olvidan» la ley, que los *Salmos* recojan el grito del justo perseguido que apela a Dios, son algunos de los muchos rasgos que permiten considerar el libro completo de la antigua alianza como un inmenso proceso. Proceso que no intenta cerrar la historia ni encerrar al hombre en su ciega idolatría, sino que, provocando el intercambio de la palabra, pretende abrir el verdadero proceso mediante el cual y en el cual el hombre es liberado por obra de la justicia de Dios. De este modo, la sentencia decisoria que debería convencer al acusado de su culpabilidad queda aplazada en todos los casos. Anunciada como inminente, todavía deja espacio para que opere un cambio de actitud. Asimismo, cuando el proceso parece coincidir con el final de la historia, o de una historia, dramatiza los términos de una relación para revelar el alcance definitivo de las acciones, pero salvaguardando la posibilidad

de que las relaciones pasen, de conflictivas, a ser de nuevo pacíficas.

El tema del proceso, con todas sus variantes en cuanto a los actores, los actos incriminados, los tipos de sentencia y las formas de su desarrollo, es tan fundamental en la relación establecida entre religión cristiana e historia humana que debe poder servir de guía y de referencia en el presente ensayo dedicado al catolicismo contemporáneo. Sería un gran error, sin duda, pretender fijar de antemano los papeles que deben ser representados. Acusados y acusadores pueden intercambiar sus papeles, porque la verdad, la justicia o el derecho no están siempre del mismo lado (por ejemplo, del lado del catolicismo). Pero partimos de la convicción o del postulado de que el género literario del proceso es uno de los más idóneos para facilitar la comprensión de los acontecimientos que tienen lugar en la relación entre catolicismo e historia humana. Los matices irán apareciendo a su debido tiempo, y quizá también la conclusión de que este mismo género literario presenta más defectos o inconvenientes de lo que a primera vista pudiera parecer. En todo caso, cualquiera que sea el considerable tiempo que media entre el acontecimiento del proceso a Jesús y las peripecias conflictivas en las que se encuentra inmersa la Iglesia católica en su convivencia con las sociedades donde está representada, vamos a abordar dicha relación al menos a modo de hipótesis. De entrada indica, como hemos sugerido, que no puede tratarse simplemente de una armonía preestablecida o apacible, pero tampoco de ignorancia, de desprecio o de condena *a priori.* Entrar en proceso es entrar en una relación de crítica, pero encaminada a exhibir un derecho y a abrir una historia fecunda y más rica. Es aceptar participar en los retos considerados esenciales y, por lo tanto, jugar la carta de un enfrentamiento jamás resuelto, pero tampoco rehusado por desprecio o pereza. Es admitir también que la historia puede y debe conocer una serie de procesos en constante reinicio y cuya salida nunca está definitivamente cerrada; es, pues, desechar la idea de una historia lineal, acumulativa, ya sea la de una ascensión progresiva y una lenta penetración de los valores cristianos o la de una eficacia demostrada del cristianismo, que habría liberado a la

humanidad, por ejemplo, de la influencia de la religión o de los mitos, para hacerla entrar en el espacio de la democracia y en el reino del individualismo. No se puede identificar al cristianismo con los valores y las conquistas humanas que supuestamente ha producido, ni se puede reducir su energía a una determinada figura de la historia. Si hay un proceso y un desarrollo, es que la historia no está concluida. Y una de las virtudes que tiene esta aproximación mediante el género literario del proceso es sin duda la de sugerir que, en otras circunstancias históricas o frente a otras apuestas, el cristianismo utilizaría otros instrumentos de persuasión y manifestaría otras aptitudes para abrir una historia distinta a la conocida por Occidente en un periodo, después de todo, irrisoriamente breve.

El presente ensayo versa sobre la actualidad: no abrirá, pues, informes históricos que hubieran podido ilustrar muy bien los tipos de relación que el catolicismo tuvo ya en el pasado con su época. Se limita a abordar unas relaciones complejas, contradictorias y a menudo polémicas que la Iglesia católica mantiene actualmente con su tiempo y, por tanto, con nuestro «mundo». No ignoramos la carga negativa y sugerente que este término adquiere en la pluma del evangelista Juan; con él llama la atención y agudiza el juicio sobre el lado tentador o engañoso que pueden tener las sirenas del presente. El mundo no es una realidad material, empírica, fácilmente perceptible y analizable, descomponible como un compuesto químico para que nos revele su secreto; esconde enigmas no sólo por su complejidad, sino porque la ilusión de creer que conocemos su substancia encuentra el castigo inmediato, como nos lo han demostrado innumerables veces recientes y dolorosas experiencias: el analista que se siente seguro de su autocalificado método científico y lo considera capaz de descubrir las apariencias de la ilusión o de la ideología, se encuentra sumido en la oscuridad sobre lo esencial, y quien pensara que podría denunciar las alienaciones seculares de la humanidad (siendo las religiones sus figuras principales) justificaría al mismo tiempo los aparatos de poder más implacables.

Por eso el proceso al mundo es inacabable, y en este sentido el juicio final no nos incumbe. Feliz circunstancia basada

en una perspectiva de fe. Pero se remite tanto al Señor como a la Historia para que pronuncien la última palabra, actitud que por lo tanto no es muda. Aunque no posee la última palabra, la fe cristiana se puede apoyar en la primera Palabra o en el primer Nombre gracias al cual no queda sin contenido ante el mundo. Firme en su convicciones, o abierta a Aquel en quien se cree, está segura de que la historia no es una *no God's land* (tierra sin Dios), sino que a través de los intercambios del lenguaje humano, a través de vocablos incluso violentos, se dice una Palabra que liga ya a los hombres entre sí y teje estas redes de relaciones que dan sentido a la historia. El «mundo» así percibido es, empleando la definición de la constitución sobre *La Iglesia en el mundo actual,* del Concilio Vaticano II, «la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive» (2, §2): es el mundo cósmico (historicidad natural) y el de la historicidad humana, hecha de múltiples relaciones gracias a las cuales nace la historia; pero es también el de la historicidad sobrenatural, porque los intercambios de palabras constitutivas de nuestra historia no se producen sin la Palabra que los funda y los estructura.

Ahora bien, la relación que guarda la «familia humana» con el cosmos, o con aquellos que organizan la familia humana, no es idéntica en todos los tiempos. Si se entiende por mundo el conjunto de estas relaciones, que incluyen tanto las ciencias como la organización económica, política y cultural o las ideas filosóficas, está claro que nuestro mundo no es ya el de hace dos o tres siglos. Para hablar de ese mundo habría que hablar de modernidad o de sociedades modernas o de cualquier otro concepto que se estimase más pertinente. Sin entrar de momento en este debate, resulta obvio, a nuestro juicio, que la relación del catolicismo con este mundo pasa por el reconocimiento (en modo alguno compartido por todos) de que es ahí donde se intenta actuar y dar testimonio, sin nostalgia de «otro mundo» pasado o, con frecuencia, imaginario, en el cual el proceso a la fe hubiera sido fácil y ganado de antemano. Nos guste o no, subsiste en nosotros entusiasmo o crítica, éste es nuestro mundo y en él la Iglesia da testimonio, habla, actúa, rebate y es rebatida, y anuncia a Aquel que vendrá. ¿Cuál es, pues, la relación que

debemos mantener con él? ¿Debemos quedarnos a distancia aduciendo como pretexto los peligros o la perversidad de este mundo? ¿Hemos de aceptar, por el contrario, esta época sin escrúpulos ni reservas? Y si se desea guardar las distancias, ¿cómo negar que los propios cristianos (y con ellos la Iglesia entera) están impregnados del espíritu de este tiempo, de sus costumbres, de su lenguaje, de su mentalidad (científica, técnica...) y, aunque mantengan reservas, no viven en un planeta extraño? Entonces, ¿debemos renunciar a guardar las distancias y aceptar sin más las mentalidades corrientes y las prácticas comunes? Pero ¿no sería esto eliminar cualquier idea de proceso e ignorar simplemente una modernidad crítica de sí misma por esencia, nunca segura de sus bases ni de sus conquistas, trabajada por una dinámica siempre en acción, al mismo tiempo fuente de tensiones y secreto de su fuerza conquistadora?

La presente reflexión se desarrolla desde dentro del catolicismo. Por eso equiparamos cristianismo y catolicismo. Dicha equiparación no significa que ignoremos la existencia de otras confesiones cristianas y, menos aún, que no veamos en su dispersión un reto capital para la credibilidad del cristianismo. Simplemente nos ha parecido más honesto y respetuoso hablar por cuenta propia en función de una tradición precisa, ya que es el modo más sencillo de reconocer que otras voces hablan con igual legitimidad en el seno de otras tradiciones y que son todas estas voces, de momento más o menos bien afinadas, las que constituyen y hacen la tradición cristiana.

Dado que nuestro propósito es determinar cuál puede ser la validez del catolicismo en una sociedad moderna, conviene indagar en primer lugar (cap. 1) la naturaleza de tal sociedad: al tildarla de «secular» o «secularizada» ¿estamos resumiendo de forma precisa sus rasgos esenciales? El concepto de secularización ¿no es demasiado trivial o equívoco, quizá incluso demasiado teológico para comprender lo que se está produciendo ante nuestros propios ojos? Pero también es preciso saber si la lógica de la modernidad tiene reservado un lugar, o no, para las religiones (cap. 2) que no sea el de simple elemento folklórico. Ahora bien, determinadas efervescencias recientes en torno a lo religioso indican, según el sentir de algunos, los límites de una modernidad racionalista incapaz de responder a las expectativas más secretas y más profundas de los hombres; ¿no es ése el lugar que le corresponde a la religión? Pero, aun suponiendo que se acoja con alivio y esperanza esta supervivencia de lo religioso, ¿puede el cristianismo aceptar ese lugar así otorgado? Pudiera ser, después de todo, un lugar residual y marginal, pero tanto más honroso, toda vez que el cristianismo dio nacimiento a estas sociedades del desencantamiento del mundo, del debate democrático y del individuo liberado, aunque frágil. Todos somos cristianos —se dice a veces— por ser herederos de una tradición; pero no lo somos ya como creyentes de esa religión: su muerte social constituye nuestro nacimiento como individuos libres (cap. 3). ¿Sólo resta, pues, a la Iglesia, en esta situación zanjada, sublimar su ocaso aceptando una modernidad tan cristiana que no tiene ya que *hacerse* cristiana, o, ante el riesgo de disolución, debe reafirmar su repudio de tales equívocos?

Puesto que, por principio, una sociedad moderna está insegura de sus fines y de sus medios, precisa para su constitución de la participación activa de todos sus miembros. Por esta razón, y con arreglo a su propia originalidad, los creyentes tienen que desempeñar en ella un papel esencial. Pero ello no significa, en modo alguno, que se acepten en la Iglesia todas las condiciones de una presencia activa, sin nostalgia y sin agresividad respecto al tiempo presente. Aunque el Concilio Vaticano II comprometió a la Iglesia en una profunda revisión de su relación con el siglo, esta orientación radicalmente positiva y, por ello, mucho más tradicional de lo que se supone, no deja de provocar fuertes resistencias (cap. 4). Y sin embargo, la fe cristiana sólo se convierte en fermento cuando decide instruir un proceso al mundo, aun aceptando que éste a su vez la interrogue y la discuta. En esta confluencia de tensiones pueden vislumbrarse con lucidez algunos de los problemas (cap. 5) que, para la Iglesia y para nuestras sociedades, constituyen otros tantos desafíos en el camino del futuro.

1

Proceso a la secularización

Secularización y sociedad moderna

Una trayectoria de diferenciación

Historiadores, sociólogos y teólogos hablan de secularización, si bien con ciertas reservas, para referirse a las complejas relaciones que nuestras sociedades modernas mantienen con la religión. Este término puede servir, en efecto, de referencia inicial para designar un conjunto de notas características del papel asignado o impuesto a la religión desde hace varios siglos. Remite, ante todo, a un fenómeno jurídico-político fácilmente observable: la separación de las iglesias y el Estado. Sin duda, el mero enunciado de este hecho histórico permite descubrir la importancia que reviste la diversidad de las tradiciones nacionales y de las peculiaridades históricas. Piénsese, por ejemplo, en las diferencias entre Gran Bretaña (donde el jefe del Estado es a la vez *Supreme Governor* de la Iglesia Anglicana), Estados Unidos (donde la vida social está impregnada por una fuerte religiosidad, pese a una estricta separación de los poderes ratificada por la constitución) y Francia (donde

una larga alianza de la realeza con el catolicismo ha tenido como pago una separación radical e inexorable entre el Estado republicano y las iglesias, separación compensada, por otra parte, con múltiples adaptaciones). No hay que olvidar tales diferencias, pues en este terreno es fácil y engañoso hablar sin más de «la» sociedad moderna, cuando ésta emerge y existe dentro de unas tradiciones culturales que modifican a menudo sus caracteres. Pero es cierto, y tal es la verdad innegable de este primer significado del término, que un Estado moderno, celoso de su soberanía, no tolera el dominio de la instancia religiosa, sino que pretende, o bien regular jurídicamente sus relaciones con ella salvaguardando la propia independencia, o tenerla bajo tutela, o ignorarla alegando la pluralidad de confesiones que el Estado respeta sin reconocer ninguna. Estas afirmaciones, que parecen obvias, no lo son tanto, porque el régimen habitual entre la política y la religión parece ser, más bien, el de mutuo entendimiento e incluso identificación. Comparando nuestra situación con la de los países islámicos, salta a la vista la sorprendente originalidad de nuestra tradición, y sugiere ya que esa separación que se produce en «tierra» cristiana y, a menudo, contra las iglesias, tiene algo que ver, sin duda, con el cristianismo.

Este rasgo jurídico-político estuvo acompañado desde el principio de un segundo rasgo que caracteriza asimismo a la secularización. Esta designa, en efecto, un desplazamiento progresivo de la religión fuera de la esfera pública y su confinamiento en el ámbito privado. La separación de la Iglesia y el Estado es sólo, en definitiva, la cara visible de esta tendencia. La separación está relacionada, evidentemente, con ese desplazamiento que se produjo a medida que la antigua presencia pública de las religiones quedó anulada por las polémicas y las violencias políticas y sociales ocasionadas por las guerras de religión del siglo XVI[1]. Es bien sabido que para Hobbes, el teórico más agudo de la Edad Moderna, las divisiones ideológicas favorecidas por las rivalidades religiosas mantienen a los

1. Erich WEIL, «La Sécularisation de l'action et de la pensée politique à l'époque moderne», *Essais et Conférences,* II, Plon 1971, cap. II, p. 22-24.

individuos en una situación tal que cada uno se siente en todo momento amenazado de muerte por el otro. El esquema agustiniano de la religión cristiana como fuente de paz no funciona ya, porque también el cristianismo siembra la violencia. Le corresponde, pues, al Estado crear un espacio público de paz donde reine un derecho protector contra la amenaza de muerte de unos contra otros. La religión puede subsistir, pero al margen, a título privado y a condición de que sus principios morales no perturben las normas jurídicas dictadas por el soberano ni su proselitismo altere la paz pública.

La privatización de la religión tiene, sin embargo, otra raíz que no es de naturaleza política, y en ella encontramos el tercer rasgo característico del fenómeno de la secularización. El desarrollo de las técnicas y de las ciencias, la elaboración de saberes reglados y la aplicación de métodos de experimentación cada vez más rigurosos en todos los órdenes confirmaron las tesis aristotélicas sobre la complejidad de lo real y la especificidad de los ámbitos que lo constituyen. Las ciencias y las técnicas deben deslindar cuidadosamente el área de su competencia, definir con rigor sus métodos y ponerlos a prueba en el mismo caso y en condiciones análogas, con el postulado de que lo que es válido en un campo (la astronomía) no lo es necesariamente en otro (la biología). En el ánimo general se va imponiendo gradualmente la idea de una realidad diferenciada, pluriforme, sujeta a reglas específicas según los niveles en los que se perciba. Dicha idea substituyó, sin combatirlo propiamente, al supuesto de que se impondría una perspectiva única, capaz de subsumir desde arriba la diversidad de las cosas en sus interrelaciones. Cada ámbito se particulariza en cierto modo, ya que el reconocimiento de esta especificidad condiciona y posibilita la investigación y el progreso científico. La idea de una ciencia de ciencias capaz de regir su evolución e incluso de fijar sus fronteras aparece de pronto desdibujada y sin base real. No es sólo la teología la que se ve desposeída, en cierto modo, de su pretensión de ordenar el conjunto de los saberes, sino que la propia religión se encuentra «relativizada»; como decía Galileo, figura señera en este campo, el Espíritu Santo explica cómo se va al cielo, mas no cómo va el cielo. Toca a la teología prescribir

cómo se gana el cielo, y a la astrofísica explicar los movimientos astrales. Tal es el esquema perfecto de la secularización[2].

Esta exposición de los tres sentidos más corrientes del concepto de secularización pone de manifiesto su nexo intrínseco: la racionalización de los campos de lo real y de las actividades humanas hace aflorar una diversidad de niveles que postula la diferenciación, cada vez más fina y precisa, de lo real. De ahí la separación de las esferas política y religiosa y el desplazamiento de la religión fuera del ámbito de lo público. También se pone de manifiesto que la diferenciación no implica en sí misma el conflicto, a menos que uno de los ámbitos considerados pretenda tener la hegemonía; los conflictos que se produjeron entre las ciencias y las religiones a lo largo del siglo XVI fueron causados, en realidad, por la pretensión de la teología de intervenir en materia «profana»; pero esta pretensión fue suplantada después por otra análoga y aún menos fundada, si cabe: la de la ciencia o, más exactamente, la del cientifismo. Pretensión exorbitante, pues según ella los criterios válidos en una esfera pueden dictar su ley a todas las demás, y concretamente a la religión, cuyo contenido va siendo captado poco a poco por el conocimiento científico. Pretensión que contradice los postulados del enfoque científico, ya que éste se guía en principio por el rigor metodológico de la verificación, frente a las pretensiones de una perspectiva global o totalizadora.

Lo cierto es que el fenómeno de la secularización engendró esas patologías de la racionalidad, cuyo ejemplo más impresionante y patético podría ser Ernest Renan[3]. Y si la patología

2. Galileo añadía: «La teología no tiene que descender, pues, a las especulaciones, más humildes, de las ciencias inferiores. Sus ministros y sus profesores tampoco deben arrogarse el derecho a pronunciar fallos sobre disciplinas que no han estudiado ni ejercitado». Citado por F. RUSSO en *Galilée, aspects de sa vie et de son oeuvre,* P.U.F., 1968, p. 342-3.

3. «Por mi parte —escribía en *L'Avenir de la Science* (1848)— sólo conozco un resultado en la ciencia: el de resolver el enigma, decir definitivamente al hombre la palabra de las cosas, explicársela a él mismo, darle en nombre de la única autoridad legítima, que es la naturaleza humana íntegra, el símbolo que las religiones le daban ya hecho y que él no puede ya aceptar» (p. 23), Calman-Lévy, 1970. Admirable e ingenuo compendio del cientifismo. O también: «la ciencia es válida sólo cuando investiga lo que la revelación pretende enseñar» (p. 39).

degradó el tercer sentido de la secularización, convirtiéndolo en esa caricatura de la ciencia que es el cientifismo, lo mismo hizo con los otros dos: la privatización de la religión puede significar su exclusión de la esfera social (segundo sentido), sobre todo por parte de los Estados (primer sentido) que conciben la separación como una etapa en una estrategia de extinción y de aniquilación de la religión. Si la privatización tiene un sentido aceptable desde el punto de vista laico (reconocimiento pleno de la diversidad de los sistemas de creencias, pero aceptación de una neutralidad pública que favorezca la vida en común), también puede degenerar en laicismo (utilización del espacio público para denigrar o ridiculizar las creencias y adoctrinar a las personas, en el cientifismo por ejemplo). Igualmente, aunque la separación de la Iglesia y el Estado no se opone necesariamente a una perspectiva cristiana, puede degenerar en un *estatalismo* que proclame al Estado como la esfera última y exclusiva de toda instancia legítima de sentido. Cientifismo, laicismo y estatalismo, verdaderos cánceres de la secularización, conforman el secularismo, es decir, un proceso voluntario, dirigido y ordenado de desplazamiento, e incluso destrucción, de las religiones[4].

Crítica de un concepto

Si el concepto de secularización permite, en efecto, designar un fenómeno complejo, pero indudable, de nuestras sociedades en relación con la religión, el concepto mismo es objeto de

4. Se debe evitar la identificación entre secularismo y secularización. Un modo de rechazar la secularización es hablar de ella sólo en términos de secularismo. Es de lamentar que en su informe final el Sínodo Extraordinario de los obispos (1985) pase del primer término al segundo, para hablar exclusivamente de este último, al que define de la siguiente manera: «Visión autonomista del hombre y el mundo que hace abstracción de la dimensión del ministerio, o mejor dicho, no la tiene en cuenta o la niega». Cf. *La Documentation catholique,* n.° 1909, 5 de enero de 1986, col. 37. Esta definición es tan amplia que la actividad científica misma se encuentra de hecho incluida en el secularismo. Al insistir demasiado en el misterio se pierde el sentido de las realidades.

debate. ¿Explica adecuadamente la realidad? ¿No es un concepto falaz, por ejemplo, al evocar la imagen de un desarrollo homogéneo, irresistible, siempre idéntico a sí mismo? Hemos señalado ya, a propósito de las relaciones entre las iglesias y el Estado, que sería un grave error identificar un caso concreto de esta separación con el fenómeno mismo de la secularización. Por otra parte, y bajo una perspectiva más amplia, existen sociedades en las que la tendencia científica y técnica, al igual que el desarrollo que acompaña a la industrialización, armonizan perfectamente con la religión o, en cualquier caso, no mantienen relaciones de mala vecindad o de hostilidad con ella.

Es preciso tener en cuenta, por tanto, el tipo de religión que prevalece en la sociedad. A primera vista, el budismo y el confucianismo no parecen chocar frontalmente con la modernización industrial de un país como Japón. El caso del islamismo ilustra otro caso más: una religión que impregna fuertemente la vida social y parece aceptar que se desarrollen determinadas racionalidades a nivel científico y económico a las que excluye, sin embargo, de su propio ámbito (rechazo de una lectura histórico-crítica del Corán o simplemente de los orígenes del islamismo). Pero advirtamos que el islamismo engendra oscilaciones y reacciones violentas contra la modernización de las sociedades musulmanas (el Irán actual, los fundamentalismos) y que sólo acepta, de los tres sentidos de la secularización, el tercero, y no sin reticencias. En cuanto al budismo, es evidente que se desinteresa demasiado de la vida social y política como para poder mantener una relación conflictiva con una modernización que (como veremos) favorece en gran medida una demanda religiosa poco dogmática, tolerante, orientada hacia las preocupaciones del más allá. Y el confucianismo, por las ideas que difunde sobre la autoridad, puede contribuir grandemente al éxito de la racionalidad económica, como parece demostrar el auge industrial del Japón, Corea del Sur y Taiwan.

En todo caso, ¿no lleva el concepto de secularización a hacer proyecciones, tomando como paradigma nuestra propia situación histórica, sobre otros universos culturales donde la irrupción de las racionalidades científicas no parece producir los mismos efectos? Pero quizá podemos extraer de esta crítica

que la secularización de tipo occidental guarda una relación original con la religión que la vio nacer: el cristianismo. Y en este sentido, el concepto de secularización sería poco o nada inteligible fuera de la tradición que lo sustenta[5].

¿No es, por otra parte, el concepto demasiado vago o demasiado amplio, una especie de sobretodo aplicable a cualquier cosa? Mientras unos encuentran ya el germen del totalitarismo en Platón, otros barruntan en la filosofía del singular concreto de Aristóteles un precedente de la secularización. Al introducir determinados conceptos «paganos» y, por tanto, seculares en la teología, ¿no fue quizá Santo Tomás de Aquino el primero que, o bien emponzoñó el fruto (secularismo) o aceptó el libre juego de la óptica racional (secularización)? ¿Cómo tomar en serio un concepto «insensato», es decir, cuyo uso no está ni puede estar reglado (como demuestran estos ejemplos)? Esta crítica es acertada si va dirigida al abuso del concepto, pero es incorrecta si prohíbe hablar de secularización, salvo en el caso de una convergencia de factores, o para describir el fenómeno social de efectos múltiples. Por tanto, con ello admite que el triple sentido del término es sistemático y que no se puede aislar uno de los términos para hablar de modo razonable de un fenómeno social complejo.

Pero algunos se apoyan precisamente en eso para sostener que el concepto de secularización está superado: describe con mayor o menor acierto —dicen— el tránsito de nuestras sociedades más allá de la influencia religiosa, su emancipación; pero en lo esencial, al menos para Occidente, este fenómeno está acabado: la condena de la ciencia en nombre del dogma, la lucha del cientifismo contra las creencias o el laicismo militante

5. Con una importante reserva. Los países de la Europa del Este sometidos a la dominación soviética conocen formas de secularización diferentes de las nuestras, pero obstaculizadas o contrariadas por el marco burocrático omnipresente del partido comunista, que enmascara sus efectos a los ojos de muchos creyentes. Este caso merecería ya de por sí una larga consideración. Los episcopados de estos países, especialmente el polaco, suelen afirmar que la secularización no les afecta, como si la movilización contra un poder odioso pudiera disimular los efectos, sumamente reales, de la modernidad en las costumbres y las mentalidades.

pertenecen al pasado, al igual que el afán de hegemonía política de las iglesias. Siempre cabe la posibilidad de que surjan dificultades, y de hecho se producen aún conflictos (sobre la escuela o a propósito de la delimitación de las esferas), pero en el fondo nadie puede ni pretende realmente cuestionar esta evolución. Por otra parte —añaden—, el concepto mismo de secularización ¿no procede en gran parte de la esfera teológica? Lo «secular» que trata del siglo se opone a lo religioso, como lo profano a lo sagrado y lo temporal a lo espiritual. Pero esta distinción sólo tiene sentido en relación con lo teológico. Y, concretamente, en función de una teología que pretendía ser «reina» y reguladora de los saberes, figura medieval muy específica. Concebir una sociedad moderna en términos de secularización es, pues, dígase lo que se quiera, concebirla dentro de una semántica religiosa. En efecto, si entendemos por secularización una autonomía, ¿en relación con quién o con quiénes se establece esta autonomía? ¿Qué autoridad la tutela? El «convertirse en siglo» (secular), ¿no supone una referencia social teocrática? Por otra parte, ¿no refleja todo este vocabulario el cuestionamiento tácito de un mundo moderno «emancipado», nacido artificialmente de alguna insubordinación y por disgregación de un universo social tomado como modelo? Pero al hacerlo así, ¿no estamos consagrando negativamente la autoridad de la religión? ¿No mantenemos la nostalgia de un universo homogéneo y reconciliado? Es mucho más sencillo y más justo entender la modernidad en sí misma, en su dinámica interna que no va dirigida contra nadie ni es el resultado de ninguna rebelión emancipadora, sino que obedece a su propia lógica inmanente.

Estas críticas merecen ser escuchadas. La última en particular sugiere que el concepto de secularización se presta a interpretaciones equívocas y que procede, en efecto, de un registro más teológico que sociológico. Y ésta es precisamente la razón por la que no nos parece oportuno dejarlo de lado, pues intenta decir algo sobre la relación de la modernidad con la religión, y como tal, por imperfecto que sea, mantiene abierta una perspectiva que otros conceptos cierran. Tampoco hay ningún inconveniente en admitir que este término no es exclusivo, que es preciso yuxtaponerlo a otros, como «sociedad moderna», «modernidad», «sociedad industrial» o «sociedad tecno-científica». Estos conceptos, tomados aisladamente, presentan otros inconvenientes y otras limitaciones. Sin embargo, sirven para equilibrar el concepto de secularización, que, cuando se utiliza, tiene el mérito de indicar que el vínculo social contemporáneo es en realidad un vínculo religioso. En este sentido no podemos prescindir de él.

El sí, pero... de la Iglesia

¿Aprobación conciliar?

¿Es cierto que el Concilio Vaticano II puso fin al proceso mantenido en la Iglesia contra la secularización? Parece, en efecto, que el Concilio legitimó el uso del término «secularización» en la Iglesia, al menos en el sentido de que reconoce la legitimidad de «una autonomía de las realidades terrenas». El texto de la constitución sobre *La Iglesia en el mundo actual* explica esta expresión, sancionándola: «Las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco: ... no es sólo que la reclamen los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador[6]». Estas frases denotan claramente un reconocimiento de lo que constituye, a nuestro juicio, el principio mismo de la secularización: la diferenciación de los ámbitos; el orden de lo creado y el orden de lo histórico-social, la naturaleza y la historia se estructuran con arreglo a unos principios específicos que deben ser descifrados por el hombre, quien puede así apoyarse en ellos para organizar su existencia. Este reconocimiento halla eco en la constitución sobre *La Iglesia*[7], que declara (36): «Conforme lo exige la misma economía de la salvación, los fieles aprendan a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros

6. *La Iglesia en el mundo actual (=Gaudium et Spes),* n.º 36, §2.
7. *Constitución sobre la Iglesia (=Lumen Gentium),* cap. IV, §36.

de la sociedad humana». Aun limitando este reconocimiento de la diferenciación a las relaciones entre Iglesia y «sociedad humana», la constitución sobre *La Iglesia* se apoya claramente en el mismo sistema de pensamiento.

La argumentación, que implica la aceptación de la «autonomía de las realidades terrenas», descansa en dos postulados teológicos. El primero está tomado del orden de la creación: la distinción y separación de las esferas corresponde a una voluntad del Creador; el Concilio alude probablemente al capítulo primero del *Génesis,* donde el principio de diferenciación (de los días, los elementos del mundo y el hombre mismo) preside el desarrollo del texto. El segundo postulado procede de la tradición eclesial: aunque presente innovaciones, un concilio debe señalar que su enseñanza se inscribe en la continuidad de la enseñanza católica; la constitución sobre *La Iglesia en el mundo actual* apoya su aceptación de la autonomía de las realidades terrenas en el Concilio Vaticano I (lo cual no carece de habilidad, puesto que este concilio, tan centrado en la Iglesia, parecía ser una traba para el reconocimiento de la secularización). En efecto, la constitución sobre *La Fe* de este concilio declara que «hay órdenes de saber» distintos, el de la fe y el de la razón, y que la Iglesia no se opone a que «las artes y las disciplinas humanas posean sus propios principios y su propio método en sus esferas respectivas»; por eso, «reconociendo esta justa libertad», la Iglesia afirma la legítima autonomía de la cultura y, especialmente, la de las ciencias. De un concilio (Vaticano I) que combatía una razón autosuficiente y defendía la idea de una apertura a la afirmación de Dios por la vía racional se extrae la idea de un reconocimiento de los principios fundamentales de la secularización. En el fondo, los Padres del Concilio Vaticano II pueden pretender que, haciendo eso, no innovan, sino que enuncian simplemente las conclusiones de unas tesis ya admitidas en la tradición católica.

El rechazo de la palabra «secularización»

En realidad, ningún texto conciliar utiliza el término «secularización». Se trata sin duda de una reserva habitual por

parte de un concilio ante un término técnico, debatido y ambiguo; pero el rechazo de la palabra es significativo: el Concilio no apoya el fenómeno de la secularización en todas sus dimensiones: se limita a legitimar «la autonomía de las realidades terrenas». A su juicio, el término autonomía no significa en modo alguno independencia, como tampoco el término diferencia significa separación. Los Padres rechazan expresamente la interpretación según la cual la «autonomía de lo temporal» significaría que «la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador[8]». Interpretación ésta doblemente errónea, según los Padres, para «todo el que reconozca a Dios» (lo cual parece significar que para un creyente nada puede escapar a la soberanía de Dios, ni siquiera lo que Dios hace diferenciándolo de sí mismo mediante el acto creador), y también porque «la criatura sin el Creador desaparece (evanescit)», lo cual implica que las cosas creadas, aun siendo autónomas, no poseen su existencia por sí mismas y, desligadas de su fuente, pierden consistencia (metáfora de la extinción); constituye éste un argumento interesante, porque afirma que, a los ojos del creyente, las cosas poseen mayor realidad y son menos evanescentes cuanto más ligadas estén a su fuente divina... Argumento que se corresponde con una de las preocupaciones dominantes de *La Iglesia en el mundo actual:* mostrar que la fe no se aparta del compromiso en la historia, no entraña ninguna desconsideración de la realidad del mundo, sino que, por el contrario, conduce a ella.

El rechazo de la tesis de una autonomía-independencia por parte del Concilio aparece también en el hecho de denunciar como uno de «los más graves errores de nuestra época»[9] el divorcio entre la fe y la vida diaria, o la posición de aquellos que creen poder entregarse libremente a actividades terrenas actuando como si éstas fuesen totalmente ajenas a su vida religiosa. La autonomía no se debe interpretar, pues, como ausencia de vínculo o como separación física. Al contrario, es deber de la conciencia cristiana superar este divorcio, porque a

8. *Gaudium et Spes,* n.º 38, §3.
9. *Gaudium et Spes,* n.º 43, §1.

ella corresponde lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena (§2). En un texto conciliar el llamamiento a la conciencia es de extrema importancia, pues demuestra que el Concilio no cree que la ley divina esté inscrita expresamente en las cosas creadas o en la ciudad terrena. Toca al hombre, como hemos visto, descifrarla y, por tanto, utilizar la razón, tesis que descarta cualquier pretensión, incluso del Magisterio, de tener un acceso privilegiado a esa ley divina; lo cual no elimina su papel, sino que lo desplaza. Corresponde además al hombre inscribir esa ley en la historia, y ello pone en entredicho el ontologismo cosmológico e histórico, base de los tradicionalismos católicos, porque el Concilio invita también a la inventiva y no a la conformidad con un modelo dado. Como el mismo pasaje exige que la conciencia se vaya educando y entre en diálogo para formarse, y también pone en guardia contra la vana esperanza de que los pastores de la Iglesia puedan ofrecer inmediatamente una «solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan», está claro que se debe buscar esa ley divina y que sólo se descubre por la vía de la razón guiada por la fe. Quien pretendiera poseer la verdad, alcanzarla deductivamente partiendo de un cuerpo doctrinal o hablar «directamente» en nombre de esa ley divina, delataría su alejamiento de las perspectivas conciliares, porque éstas acogen expresamente, en un punto esencial, las demandas de la modernidad secularizada[10].

Esta serena aceptación de la autonomía de lo temporal y esta promoción de la conciencia en la búsqueda del orden justo (divino) de las cosas no se hacen en un clima de embotamiento optimista y «teilhardiano», como pretenden los detractores de la constitución sobre *La Iglesia en el mundo actual.* Desde el principio, este documento hace un diagnóstico lúcido de determinados aspectos de la «condición humana en el mundo de hoy» (exposición preliminar) y subraya en particular que «mientras el hombre amplía extraordinariamente su poder, no siempre

10. Y se reconocía explícitamente y sin reparos, por otra parte, que esta posición era «reclamada imperiosamente por los hombres de nuestro tiempo» *(Gaudium et Spes,* n.° 36, §2). Está claro, pues, el repudio de lo extrínseco.

consigue someterlo a su servicio». Quiere conocer con profundidad creciente su intimidad espiritual, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo. Descubre paulatinamente las leyes de la vida social y duda sobre la orientación que a ésta se debe dar[11]. No hay mejor modo de expresar que la aceptación de la autonomía de lo temporal puede ir paralela a un profundo desasosiego si la conciencia que debe guiar su dominio pierde el sentido. Autonomía, por tanto, que no puede asegurar por sí sola la felicidad humana, sino que reclama, para utilizarla debidamente, una sabiduría y un sentido de la existencia que no es obra suya. El Concilio da a entender, de este modo, que la autonomía no conlleva la suficiencia que la misma palabra sugiere (poseer su propia ley), sino que presupone unas conciencias aptas para utilizarla.

En suma, y teniendo en cuenta las reservas ya indicadas (la autonomía no es independencia; la conciencia es necesaria para ordenar las realidades históricas según Dios, y debe poder inspirarse en una fuente de sentido que la conforme), el Concilio acepta los principios de la secularización, sin dar por definitivo el término. En relación con los tres significados que hemos dado al término, pide claramente que la Iglesia pueda ejercer sus actividades respecto al Estado[12] con total libertad, y reconoce la especificidad de los métodos y de los ámbitos de las ciencias y las técnicas. ¿Admite la privatización de la religión? En ningún pasaje reivindica para la Iglesia una posición dominante en la sociedad ni pretende convertirla en la panacea que asegure al orden político su estabilidad, su permanencia o su moralidad; admite, por consiguiente, que la economía, la política, la cultura y el orden internacional deben encontrar en su misma función los principios de su desarrollo; en este sentido no instituye a la Iglesia en guardiana de la sociedad, ni deja de reivindicar para ella un papel central en la buena marcha de la historia, al subrayar hasta qué punto son necesarias en una sociedad moderna las conciencias instruidas y estructuradas por convicciones. De este modo, la Iglesia otorga un puesto esencial no sólo a la

11. *Gaudium et Spes,* cap. IV, §3.
12. *Declaración sobre la libertad religiosa, (=Dignitatis Humanae),* §2.

fe católica, sino a los diversos sistemas de creencias que contribuyen a alimentar la esperanza de los hombres. De ahí el respeto manifestado a las otras religiones, respeto que, como hemos visto, arraiga en una convicción meditada y muy coherente.

Secularización y riesgos para la fe

No se ha sabido calibrar la audacia del Concilio y el paso dado por la Iglesia católica. Puesto que había muchas razones para definir negativamente el fenómeno de la secularización, se le enjuicia entonces desde un ángulo positivo. Muchos miembros de la Iglesia, en efecto, siguen manteniendo una valoración negativa de este fenómeno: aceptar la «autonomía de lo temporal» ¿no supone, en realidad, sancionar una pérdida de influencia irremediable de la Iglesia? ¿No ocurre lo mismo cuando se rehúsa el brazo protector del Estado para apoyar o defender (o financiar) la religión? Sobre todo, y éste es un aspecto nuevo respecto a nuestras consideraciones anteriores, ¿no equivale el fenómeno de la secularización, casi inevitablemente, a una disminución de la fe y una expansión de la incredulidad? Se puede, en rigor, admitir la pérdida de influencia social de la Iglesia; pero ¿no va ésta ligada inexorablemente a una pérdida de la fe? Bien sea porque la Iglesia no esté presente en la vida social (y, en consecuencia, la demanda religiosa no se suscite) o bien porque la fe aparezca como una de tantas opciones y, en definitiva, bastante menos «útil» o más pesada de soportar que muchas otras.

Esta tesis no deriva sólo de determinadas nostalgias o voluntades, bastante desfasadas, de hegemonía clerical. Se une a menudo a una argumentación que pretende apoyarse en un discernimiento espiritual más agudo que las teorías sociológicas de la secularización. Algunos sostienen, en efecto, que la aceptación de la «autonomía de lo temporal» procede de una visión muy superficial de la evolución de nuestras sociedades, visión más o menos sesgada por los enfoques sociológicos e historizantes, prisionera de un inmanentismo que relega por naturaleza las instancias sobrenaturales. Esta aceptación ignora, según

ellos, que tras la pretensión de autonomía se esconde en realidad una rebelión y un orgullo prometeico del hombre; baste recordar simplemente el afán cartesiano de un dominio y posesión plena de la naturaleza, verdadero desafío al Creador, y seguir esta orientación en la mayoría de los defensores de la modernidad, para encontrar siempre la afirmación de un poder humano emancipado de toda transcendencia y seguro de sus conquistas. Bajo esta perspectiva, la secularización no es simplemente el reconocimiento neutro de la diferenciación de los ámbitos de lo real; es un proceso guiado por una voluntad de poder coherente, cuyo objetivo es la construcción de un humanismo ateo. La cuestión es teológica y no sólo filosófico-sociológica. Las mentes superficiales que reconocen la autonomía de lo temporal se ven burladas y ridiculizadas por aquellos que aprovechan este reconocimiento para proclamar el ocaso de toda religión y favorecen la afirmación autónoma del hombre. En otros términos, la secularización no equivale sólo a la increencia (que es, en definitiva, una indecisión sobre lo fundamental), sino al ateísmo (que es un rechazo expreso de Dios).

El debate pone al descubierto un proceso interno a la Iglesia: cuestiona el Concilio o la interpretación que se da de él. Muchos señalan, en efecto, que la lectura del Concilio como una aceptación de la secularización no ha sido bien entendida. Los que llegan al fondo de las cosas pretenden formular un juicio teológico sobre el mundo moderno, a sabiendas de que el Concilio no podía adherirse a una secularización que, de hecho, equivale al humanismo ateo.

Volveremos en seguida sobre estas tesis. Baste de momento reseñar que la recepción del Concilio encuentra resistencias, que la aceptación de un juicio positivo sobre la secularización no es universal, ni mucho menos, y que el debate continúa. Pero es preciso señalar también que aquellos que apelan en este punto a la letra del Concilio deberían reparar en que la literalidad de los textos no favorece su interpretación personal. No sin valentía, repitámoslo, y aun deplorando el desarrollo del ateísmo[13], el Concilio evita con gran cuidado establecer una

13. *Gaudium et Spes,* n.º 19, §1.

relación supuestamente profunda entre modernidad y ateísmo. Guiados por esta postura conciliar, también nosotros nos mostramos precavidos frente a la pretensión de profundidad basada en una lectura aparentemente teológica de la modernidad, a diferencia de los enfoques superficiales de los sociólogos o los filósofos: no basta con pretender la profundidad para alcanzarla. Esas tesis teológicas adquieren validez por la calidad de su argumentación y la justeza de sus puntos de vista y no escapan al error con el pretexto de que rechazan verbalmente toda forma de inmanentismo; lo que ocurre es que, al querer asegurar la transcendencia a cualquier precio, se tergiversa la historia y la verdad de las cosas. En realidad, el debate pone de relieve la sabiduría del Concilio: negándose a consagrar oficialmente el término «secularización», se sitúa por encima de las polémicas y sale al paso de un uso verbal que podía provocar algunas nostalgias. Como hemos visto, el Concilio adopta una postura que parece más prudente; pero con ella corrobora efectivamente un reconocimiento de la secularización en su dimensión positiva. Y evita, sobre todo, favorecer cualquier forma de inhibicionismo.

Hemos señalado ya la ambigüedad del concepto y la necesidad de relacionarlo con otras nociones. Cabe añadir aquí otro equívoco referente a su uso en un contexto eclesial: se quiera o no, la secularización remite a una sociedad del pasado en la que la unidad de los niveles de realidades sociales prevalecía sobre las diversidades y donde la religión, a través de la Iglesia, marcaba con su impronta la vida individual y colectiva de los hombres. Al margen de que esa sociedad haya existido o no (y nosotros creemos que es fruto de la fantasía, ya que apenas se corresponde con la auténtica Edad Media, y mucho menos con esas sociedades calificadas de primitivas que nuestra imaginación, en efecto, puede moldear a su gusto), hablar de una sociedad que se seculariza es alimentar el mito o la nostalgia de una sociedad plenamente religiosa y, por desgracia, ya desaparecida; es también ponerse a describir una serie de catástrofes según el tópico: después de la muerte de Dios, la muerte del hombre; después de la muerte del hombre... Se trata de un determinismo bastante fantasmagórico, producto de miedos

imaginarios más que de un análisis serio de los fenómenos de la modernidad. O es alimentar la secreta esperanza de que, tras la disolución de las pretensiones exorbitantes del hombre prometeico, tras los fracasos y las impotencias de la sociedad secularizada, se produzca una vuelta a la buena sociedad directamente ordenada de acuerdo con la ley divina. De ahí que, aun creyendo que no debemos desechar el término secularización, sobre todo en las perspectivas de la filosofía social, porque obliga a plantear el problema, a menudo soslayado, de las relaciones entre sociedad moderna y religión, comprendamos que desde una óptica eclesial es mejor evitarlo, ya que da pábulo a una pura fantasía y transmite un juicio de valor implícito sobre la historia: ayer, la hermosa sociedad plena; hoy, una sociedad desunida; mañana, la disgregación catastrófica, a menos que una recristianización salvadora vuelva a colocar a la sociedad sobre sus bases perdidas.

Sociedad moderna, sociedad de deliberación

Una inestabilidad permanente

Pero ¿basta con definir la sociedad moderna por la diferenciación interna o (versión católica) por la autonomía de las realidades terrenas? ¿Se puede estabilizar así el principio de la modernidad, especificando unos «niveles» autónomos? Parece que este enfoque es insuficiente o, más bien, que el principio mismo genera otros efectos. Una cosa es evidente: una sociedad moderna que no conoce ninguna instancia reguladora religiosa o ideológica del conjunto social, en su estructura o en su desarrollo, deja actuar en su seno a los diversos campos que la constituyen y la engendran con arreglo a sus normas propias o específicas. Pero, dado que las normas de funcionamiento o los valores ordenadores no se conocen *a priori,* es preciso investigarlos en una búsqueda permanente, inacabada por naturaleza (de ahí la idea de «progreso» de los conocimientos, de la técnica, del derecho y de las artes). Ello tiene como consecuencia que la deliberación, el debate, la indagación y la encuesta son básicos

en los procesos sociales. En efecto, al no obedecer a una visión de las cosas unánimemente compartida o al no subordinar su desarrollo a la conformidad con una ideología explícita[14], una sociedad moderna debe descubrir sus finalidades. En este sentido, una sociedad moderna no es aquella en la que las diversas esferas de la existencia, «emancipadas» de lo religioso, encuentran un fundamento adecuado, estable, regular y mecánico. La autonomía sólo obedece a normas propias (autónomas), aunque a condición de que se sigan siempre. Esta sociedad, como sociedad de deliberación, no carece de sentido, pero intenta abrirse a él sin poder quedar jamás satisfecha del sentido alcanzado, tanto en el ámbito de las ciencias como en el de la economía o en el del ordenamiento del espacio público. Siendo pluralista por esencia, puesto que no se ordena en función de una ética unánimemente compartida, tal sociedad está en constante búsqueda de los fundamentos de su ética, no porque se mueva en un vacío moral total, sino porque los valores que la estructuran (libre investigación, verificación experimental, racionalidad calculadora, importancia del debate estructurado y organizado, etc.) exigen en todo momento que se determine su contenido y se precise su sentido: ¿Cuál es el significado concreto del respeto a la igualdad en las relaciones entre hombre y mujer? ¿O del respeto a la libertad cuando se trata del niño que va a nacer? ¿Qué significan, por tanto, «igualdad» y «libertad» aquí y ahora?

Encontraríamos los mismos elementos si dijésemos que una sociedad moderna se confunde con la democracia, porque ningún grupo ni ningún individuo puede invocar la legitimidad del poder, a menos que le sea concedida, pues , según algunos filósofos, el lugar del poder está «vacío» (apto para ser ocupado de forma provisional por cualquier representate debidamente

14. En esta perspectiva, cuando un partido marxista-leninista se adueña de una sociedad con la pretensión, siempre desmentida por los hechos, de reordenarla conforme a su ideología, intenta hacerla regresar (si era democrática) hacia un régimen no secular. En efecto, un partido pretende en este caso detentar la verdad de la ciencia, del derecho, de la economía y de las artes, y únicamente autoriza un desarrollo social que esté de acuerdo con sus directrices.

acreditado). Armoniza con el pluralismo, toda vez que ninguna filosofía o moral oficial impone sus decisiones, sino que esta sociedad teje su futuro en el cruce reglamentado de las diversas tradiciones éticas o religiosas que la constituyen. Valora la racionalidad pragmática y calculadora, pues lo que cuenta para ella es lo que se puede experimentar y verificar, y busca la correspondencia más estricta entre los medios y los fines. Se encuentra, por consiguiente, en permanente inestabilidad, pues admite que nacen constantemente nuevas técnicas y aparecen relaciones sociales sin precedentes; renuncia tanto al hallazgo de una edad de oro ideal como a una sociedad pacífica y reconciliadora en el futuro. La «crisis», en el sentido de autocrítica, le es consustancial, e instruye siempre el proceso desde dentro. Por su aptitud para dicha autocrítica, esta sociedad se instaura en el debate consigo misma y con todos sus componentes. Querer el fin de esta crisis, de este pleito incesante consigo misma, sería soñar con el fin de la modernidad o con la vuelta a una sociedad de la estabilidad garantizada. Pero, sin prometer sólo «sudor y lágrimas» a sus miembros, puesto que a sus ojos está avalada por los valores de la libertad y el progreso que practica, se pone del lado de las sociedades «inquietas», que conocen la evolución y, por tanto, la desean, aunque para ello haya que eliminar continuamente tradiciones, hábitos y costumbres establecidas[15].

Consecuencias antropológicas

De este resumen de los rasgos característicos de nuestras sociedades cabe inferir algunas consecuencias que revisten gran importancia en relación con el rango de la religión en este contexto. Sin insistir en los numerosos estudios históricos existentes, podemos recordar que este tipo de sociedad es, como se sabe, el producto de una evolución larga y lenta de nuestra tradición histórica. Nosotros, hombres modernos, evocamos

15. Sobre este punto véanse las obras de Claude LEFORT, especialmente *L'invention démocratique,* Fayard 1981, y *Essais sur la politique XIXe-XXe siècles,* ed. du Seuil, 1986.

nuestro pasado como una etapa «superada», considerándola, según cada caso, en sentido peyorativo (por ejemplo, el tópico del oscurantismo medieval) o favorable (el tópico inverso de la bella cristiandad bien ordenada). Sabemos o imaginamos también que esta sociedad surgió tras la desintegración de otra sociedad estamental, caracterizada por unas estructuras jerárquicas que situaban a individuos y grupos en un conjunto, asignando a cada cual su puesto relativo. La disgregación de esta sociedad estamental es, en realidad, la destrucción de una sociedad en la que los elementos se comprenden entre sí o son comprendidos en una totalidad. Se puede afirmar, asimismo, que una sociedad accede a la modernidad cuando las influencias globales dejan de ser eficientes en el conjunto social y permiten a los elementos (grupos, ámbitos de saber, individuos) desarrollar su propio juego, esperando que de su negociación nazca un equilibrio inestable, pero viable.

Se ha dicho repetidas veces que el advenimiento de la modernidad coincide con el del individuo. Mientras que en una sociedad tradicional el individuo se comprende a sí mismo y es comprendido con arreglo al puesto que ocupa en el conjunto social, en una sociedad que accede a la modernidad (según un proceso jamás acabado, por otra parte), el individuo es remitido a sí mismo y elevado al rango de referencia primero y último. Menos enmarcado socialmente, le incumbe constituirse en centro de decisión. No es extraño que las declaraciones de los derechos del hombre aparecieran reflejadas en verdaderas cartas de los derechos del individuo desde el momento en que la sociedad estamental se disolvió en Francia. Le corresponde al individuo encontrar su puesto en la sociedad (profesión, estado civil, afiliación política o religiosa), pues no es ya el grupo (clase o familia) el que le casa, le asigna un oficio o le inicia en tal sistema de pensamiento. Al menos en teoría, ya que el individuo no existe sin determinadas solidaridades de las que emerge y cuya influencia le marca profundamente. Pero no es menos cierto que la influencia de estos grupos queda muy mediatizada en la sociedad de la movilidad (movilidad de los saberes, de la información, de la locomoción, que permite tomar contacto con otras costumbres, ideas y religiones).

Esta atenuación de las solidaridades tradicionales tiene consecuencias favorables, porque permite liberar iniciativas. Hay otras consecuencias más temibles. Ante todo, el individuo moderno, centro teórico de referencia y de decisión, es un individuo solitario: los puntos de apoyo tradicionales en los que podría asentarse se desmoronan o pierden credibilidad bajo la crítica de la racionalidad moderna: las sabidurías o los saberes ancestrales se relativizan y aparecen efectivamente poco adecuados para guiar una acción en un universo sin precedentes. Baste evocar el cambio de condición experimentado por el anciano; de fuente de sabiduría y consejero de decisiones en una sociedad tradicional, el hombre de edad (que, por otra parte, cada vez es más joven, por decirlo así, con las jubilaciones o pre-jubilaciones usuales) desciende a la categoría de las cargas sociales, onerosas para el presupuesto de la Seguridad Social en caso de enfermedad, o benéficas como clientela turística o consumidora bajo la denominación de «tercera edad». Es poco probable que un joven ejecutivo, versado en las últimas tecnologías, acuda a pedir consejo al anciano, carente de los saberes técnicos, útiles hoy y más aún mañana. La devaluación de las referencias tradicionales no procede de una orgullosa voluntad de romper con el pasado, y menos aún de la pretensión prometeica de que la generación actual «vale más» o «sabe más» que la de ayer. Se trata de los efectos directos de la influencia racional en la naturaleza y en la sociedad: la permanente evolución de los saberes teóricos y prácticos no autoriza a quedarse tranquilamente en lo ya adquirido; antes bien, lo adquirido es sólo un punto de partida transitorio y sin otro valor.

Esta creciente racionalización de la vida natural y social rompe las estructuras simbólicas a través de las cuales el hombre se relaciona con la naturaleza, con sus semejantes y consigo mismo. Dichas estructuras simbólicas son las referencias que permiten al individuo encontrar las señales para situarse a sí mismo y ubicar el mundo (cosmos e historia); a partir de ellas, vuelve sobre sí y se hace apto para decidir. Estas referencias son los diversos modos que encuentra una sociedad para conectar con su pasado (mitos, leyendas, fábulas, historiografías) y sus dioses, para organizar su presente (ritos, derecho, usos,

costumbres, reglas de todo tipo) y para considerar su futuro (educación, sistemas matrimoniales y funerarios, diversas previsiones en función de la muerte). Conciernen también a la manera que tiene el individuo de relacionarse con su propio cuerpo, pues estas relaciones le han afectado primeramente a través de la educación recibida en sus relaciones con el padre y la madre, y él las actualiza partiendo de la vivencia de su cuerpo. Ahora bien, como se puede inferir de todo ello, en una sociedad moderna tales referencias quedan desvalorizadas por su ineptitud para ayudar efectivamente al individuo a situarse, o bien se deterioran porque una sociedad de crítica permanente desestabiliza un pasado como instancia indiscutida, una religión cuyo sentido se buscara directamente en los ritos y dogmas y hasta en el derecho, historizándolo y despojándolo de su aura «natural», sagrada e inmutable. Además, las imágenes a través de las cuales el individuo se percibe a sí mismo y a los demás sufren constantes modificaciones o pierden precisión: piénsese en los cambios experimentados desde hace algunos decenios por la condición de la mujer (control de la fecundidad mediante la contracepción, acceso a responsabilidades profesionales, etc.) y en los efectos que ello produce en la idea que las mujeres se forjan de sí mismas como hijas, amantes, esposas o madres. Se comprende entonces que los paradigmas que permiten a un individuo identificarse con su propio sexo se vuelven móviles, contradictorios e inestables. ¿Ser mujer es ser madre? En caso afirmativo, ¿qué tipo de madre? ¿Qué es, pues, recíprocamente, ser varón y padre? ¿Qué es ser niño, hijo o hija, hermano o hermana? ¿Cómo situarse en una relación hombre-mujer cuando ninguno de los términos tiene perfiles nítidos o una identificación inequívoca?

Es de prever que el cambio de una relación tan fundamental como la que existe entre hombre y mujer incida en todas las demás relaciones sociales. Dado que ellas son las que permiten al individuo atribuirse su identidad sexuada, un fallo o una desestructuración de tales relaciones afectarán al núcleo mismo de identidad de cada uno. El individuo moderno es esencialmente frágil e incluso narcisista, como a veces se le ha descrito, porque, careciendo de una clara instancia de alteridad, debido

a la erosión de las mencionadas estructuras simbólicas, tiende a relacionarse consigo mismo y con el mundo de forma indecisa.

Esta dificultad para identificarse consigo mismo provoca, como en cadena, una sacudida de todas las relaciones sociales; el individuo, inestable, no logra mantener unas relaciones duraderas con la pareja; busca garantías previas (cohabitación juvenil) a un compromiso que quiere que sea firme, pero no lo consigue, y las estructuras sociales, poco sólidas a su vez, no le ayudan; la ideología coherente con un sistema de cambio permanente desacredita los compromisos largos y fomenta la satisfacción no diferida, la transacción entre afectividades y su libre determinación. Se podrían hacer análisis similares partiendo de la inestabilidad del rango social[16]: la necesidad que tiene el individuo de demostrarse a sí mismo su propia riqueza (relativa) lleva al ciclo indefinido del consumo; el ejecutivo se deja persuadir por la publicidad, por el «se dice», por la imagen transmitida en los medios de comunicación de que debe cambiar periódicamente de coche, aumentar la cilindrada, practicar deportes de invierno, poseer una segunda residencia... El juego del mimetismo mantenido por este flujo incesante de bienes y servicios de consumo lleva a una «rivalidad» agotadora e interminable, con el resultado de que la identidad social del individuo aparece permanentemente cuestionada y se define, en cierto modo, con criterios indefinibles.

Esta última consecuencia sugiere, por otra parte, unas sutiles afinidades entre las sociedades tradicionales y la sociedad moderna: no nos atreveremos a asegurar que la ruptura sea total entre ambas, ya que también en nuestras sociedades el individuo aparece regido desde fuera, orientado en sus opciones y, en muchos casos, la totalidad (juego de representaciones, impulso a la acción) sigue prevaleciendo sobre una supuesta autodeterminación soberana del individuo. No podía ser de otro modo, pues el individuo sólo accede a sí mismo interiori-

16. Cf. Jean BAUDRILLARD, *Le Système des objetes,* Gallimard, 1968; *Pour une critique de l' économie politique du signe,* col. «Les Essais», Gallimard, 1976; *L Échange symbolique et la morte,* Gallimard, 1976.

zando las representaciones y el lenguaje social, que es el medio ambiente donde se apropia de su cuerpo y actualiza las relaciones con los demás. Pero también es cierto, y esto lleva a una cuarta consecuencia, que esa relación con la sociedad se vive hoy en una relación original con el tiempo. Una sociedad tradicional valora el pasado y las estructuras sociales que hereda; pero una sociedad moderna valora el futuro como horizonte de aquello que aún no es. Nuestras sociedades, nacidas bajo la utopía de un porvenir espléndido que pondría fin a la ignorancia, la enfermedad, la injusticia y el fanatismo, han renunciado ya, por fortuna, a tales expectativas; para ellas, el futuro existe en la medida en que es un horizonte abierto, indeterminado e indeterminable[17]; más que el término de una línea ascendente, es el horizonte presente, siempre huidizo, que impide detenerse en el estado actual de los saberes y en un orden social definitivo.

Esta perspectiva de apertura a un futuro que es preciso construir refuerza a su modo la inestabilidad social respecto al presente; como los «progresos» de la medicina, la comunicación y el bienestar prometen una situación mejor para mañana, el individuo se siente insatisfecho del presente y de lo que Eric Weil denominó «mecanismo social», en el que está atrapado[18]. Esta insatisfacción, por definición, no puede satisfacerse ni encontrar satisfactorio el sistema actual en ninguno de los dominios afectados. Y también en este sentido, la perspectiva de un futuro abierto acelera la «crisis» y alimenta ese inmenso debate que mantienen nuestras sociedades sobre su propia identidad.

17. «Con la entrada del futuro en el ámbito de lo inimaginable se acaba la *laicización de la historia* —escribe de modo significativo Marcel GAUCHET—. La incógnita del futuro, sin rostro y sin nombre, pero no prefijada, hacia la que ningún determinismo oculto nos precipita, es el *futuro puro,* desligado de la crisálida teológica que nos lo ocultaba aún parcialmente desde hacía dos siglos... Ahí está su mayor paradoja: se hace tanto más laico cuanto más descubrimos el orden de lo invisible». *Le Désenchantement du monde,* Gallimard 1985, p. 267.

18. Éric WEIL, *Philosophie politique,* Vrin 1971, p. 61.

¿Viabilidad o lenta desagregación?

Si se admite que la definición de la modernidad secularizada por la autonomía de las realidades terrenas es demasiado restrictiva y si se considera más adecuado un enfoque que utilice la idea del debate permanente, surge inevitablemente una objeción. Esta sociedad, inestable por definición, no emerge de un reflujo de lo religioso que, al retirarse, hiciera aflorar lo económico, lo político y lo cultural como otros tantos dominios autorregulados. Esta sociedad se afirma en una remodelación de tales esferas, en una redefinición de su naturaleza, en una nueva delimitación de sus campos. Al margen de la regulación por la religión, la esfera política adquiere otro perfil: debe buscar su legitimidad y trabajar sin cesar para alcanzarla. Y otro tanto ocurre con las demás esferas. ¿No desembocamos así en sociedades básicamente inestables, frágiles, dedicadas a una lenta desagregación, una vez esfumada la referencia religiosa, mantenida un instante como instancia crítica para diferenciarse de ella?

Argumentos tradicionalistas

Así pues, se desarrolla una crítica, en cierto modo, externa a la modernidad. Ofrece alguna analogía con la perspectiva tradicionalista, porque su tesis esencial es la de que una sociedad sin raíces (en una tradición, en una fuente transcendente moral o religiosa) camina hacia la desagregación. Merece la pena escuchar sus argumentos, que dominaron tan ampliamente el debate dentro del catolicismo reciente e incluso actual. La crítica que nosotros calificaremos de tradicionalista niega básicamente la viabilidad de una sociedad moderna, porque la dinámica que sigue lleva a la desarticulación. Como sociedad de desagregación, sólo es capaz de destruir, nivelar las jerarquías, igualar todas las diferencias sexuales, sociales, económicas, étnicas, políticas o religiosas. Como ya presintiera Tocqueville, tradicionalista en algunas de sus dimensiones, el principio igualitario puede degenerar en igualitarismo nivelador y, en lugar

de fundar una sociedad de igualdad, puede eliminar toda diferencia social en virtud de una insatisfacción de principio ante la desigualdad, ya sea de nacimiento, de talento, de fortuna o de azar. Este desconcierto de una sociedad embarcada en un enfrentamiento febril consigo misma encuentra, paradójicamente, una confirmación bastante lógica en algunos sociólogos de esta misma modernidad, por ejemplo Jean Baudrillard. Para él, en efecto, el torbellino de los objetos de consumo somete todas las relaciones sociales a una danza macabra en el sentido propio del término, pues la muerte misma es uno de los puntos de referencia en la parodia del intercambio.

¿Cómo detener ese delirio que puede hacernos zozobrar a todos? Mientras que el sociólogo admite que sólo el paroxismo del ridículo podría desvelar los excesos de un intercambio multiforme enloquecido, el pensamiento de inspiración tradicionalista llega a la conclusión de que un intercambio social que no encuentre su norma, modelo y sanción en una referencia transcendente acaba fatalmente en el desorden, borrando todas las diferencias. Cuando falla esta referencia que estabiliza la vida social y da relieve a las relaciones, nadie sabe ya quién es: la mujer y el hombre pierden su identidad; el burgués que quiere elevar al obrero a su altura corrompe al trabajador aficionándole al arribismo; el cristiano llevado del deseo ecuménico de comprensión universal pierde el sentido de su identidad. En suma, sin un fundamento en Dios, la sociedad se disuelve, no de repente, sino en una especie de desintegración lenta e inexorable.

La disolución de las costumbres, el desconcierto de nuestros contemporáneos, la violencia entre grupos y naciones, la sed inextinguible de goce y bienestar, son otros tantos puntos de apoyo para la tesis de que una sociedad sin base transcendente deriva hacia «el mejor de los mundos» de Huxley o hacia el universo descrito por Orwell en *1984*. Sólo el hombre que se concibe a sí mismo desde una altura muy superior a la que ocupa está libre de considerarse o de tratarse desde una altura muy inferior a la suya. Sin este punto de referencia (el Absoluto), sin este vínculo con el Absoluto transcendente, los valores y las ideas humanistas europeas segregan de forma espontánea «toxinas que envenenan lentamente el tejido vivo y que pueden ser mortales». Estas frases, tomadas de un discurso pronunciado por el cardenal Godfried Danneels[19], persona no sospechosa de tradicionalismo, muestran la elasticidad de un tema recurrente y su extensión actual. Se añade aquí el componente de la «enfermedad» (alusión a las toxinas), que autoriza a analizar la sociedad moderna en términos de curación (que la Iglesia podría aportar). Las variaciones sobre el tema son innumerables. En efecto, entre las «toxinas» segregadas por el propio cuerpo enfermo cabe clasificar el propio individualismo o, en todo caso, su consecuencia directa: el hedonismo, el privilegio otorgado por cada uno a sus propios intereses, con las conocidas secuelas de la inestabilidad en el matrimonio (al no haber un elemento transcendente que sirva de contrapeso a la satisfacción pasajera de cada uno); el rechazo de la descendencia (cuya aceptación compromete a unas responsabilidades que limitan el disfrute espontáneo) y sus efectos demográficos (debilitamiento de las sociedades por miedo a la vida); la defensa de los privilegios sociales o la lucha por acceder a ellos (con la secuela bien conocida de la violencia social y las reivindicaciones ilimitadas); el afán de dinero fácil, que ahoga el sentido de la responsabilidad o la preocupación por el bien común; la deliberación democrática, que degenera en charlatanería estéril y en maniobras ocultas. Podríamos repasar una a una las consecuencias que antes hemos extraído de la constitución de una sociedad moderna para observar que se puede tomar y esgrimir cada rasgo en contra de la modernidad. Pero vamos a detenernos en dos aspectos especialmente criticados en los postulados de esta modernidad.

¿Refuerza la modernidad las tesis tradicionalistas?

Es bien conocida la oposición radical de la tradición católica al liberalismo económico, que constituye, sin duda, uno de los hijos de la modernidad. Esta oposición se basa, ante todo, en la tesis de la teoría de las pasiones que profesan sus «funda-

19. «Evangeliser l'Europe "sécularisée"», en *La Documentation catholique,* n.º 1906, 17 de noviembre de 1985, col. 1068-1078.

dores». Los teóricos del liberalismo coinciden, en efecto, en admitir que no es posible intentar una regulación de los intereses o de las pasiones en un más allá constituido por la moral o la religión (cristiana). Hobbes, perfectamente coherente con el liberalismo en este punto como en tantos otros, comprendió que una filosofía social «científica» no podía ya excluir de su investigación el inmenso campo de las pasiones; metodológicamente, debe tomar por base la naturaleza real de los hombres, las rivalidades, la desconfianza y el deseo de gloria[20], y saber utilizar las pasiones para obtener de ellas frutos de concordia y de paz. Porque las pasiones no son malas en sí mismas, ni son defectos de la naturaleza que es preciso corregir o erradicar[21]. El liberalismo extrae las consecuencias de estos principios antropológicos: del libre despliegue de los intereses de cada cual nacerá, en definitiva, un equilibrio y una ventaja para todos, una vez conocidas las reglas del intercambio y del comercio. Lo no moral o lo inmoral, es decir, la búsqueda de la propia ventaja, producirán moral: una prosperidad que llegue a todos. El liberal admite sin duda que esta búsqueda debe ser racional, calculada y, por tanto, en un sentido ordenado; pero, como bien observó Léo Strauss, extremadamente agudo en estos puntos, estamos muy lejos de las perspectivas platónicas o «cristianas»[22]. No se trata ya de salir de la caverna y de sus sombras, sino de sacar el mejor partido posible de la caverna misma.

Ahora bien, la ruptura de una posición tradicional, y específicamente de una posición tradicionalista, con este postulado ético del liberalismo es total: la pasión sólo puede generar más pasión, y si la búsqueda de intereses converge en un bienestar general, será únicamente porque esa búsqueda está ya iluminada, regulada y refrenada por la razón (siquiera por la razón meramente calculadora). De lo contrario, esta búsqueda

20. Thomas HOBBES, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile,* cap. XIII, *in fine,* Éditions Sirey, 1971.

21. Thomas HOBBES, *Le Citoyen ou les fondements de la politique,* Préface, p. 72-73, Garnier-Flammarion, 1982.

22. Léo STRAUSS, *Pensées sur Machiavel,* Payot 1982, sobre todo p. 318.

engendra la avidez voraz que corroe desde dentro a la sociedad mercantil: la pasión del goce engendra la pasión del acaparamiento y el círculo infernal donde incluso el primer goce queda frustrado. Una filosofía social correcta no debe olvidar las pasiones, mas no para elevarlas al rango de motores del dinamismo social, porque entonces se generan sociedades pasionales en las que domina la violencia. La radicalidad de la crítica antiliberal escapa a menudo a aquellos que sólo ven en las objeciones tradicionalistas una oposición a las demandas legítimas del individuo.

Lo mismo cabe decir de otro aspecto de esta crítica. Max Weber demostró que la extensión de la racionalidad al cosmos y a sectores cada vez más amplios de las relaciones sociales implicaba un desencantamiento del mundo: los seres y las cosas considerados simplemente en la relación que guardan entre sí y como objeto de observación, de cálculo o de manipulación, pierden todo halo sagrado. El mundo queda así despojado de su carácter «encantado», maravilloso, profundo; aunque el individuo ignore el mecanismo o las reglas que presiden la «marcha» de los astros o la filosofía de su propio cuerpo, sabe que podría saberlo o que otros lo saben. Y de pronto, la realidad pierde su misterio. Pero —preguntará la crítica tradicionalista— ese desencantamiento del mundo, suponiendo que invada a las mentes, ¿es viable? ¿Es posible postular un individuo moderno ideal desencantado, satisfecho con saber que los científicos saben, feliz de entrar en la brutal competición de un universo carente de encanto? ¿No desemboca este racionalismo generalizado exactamente en su contrario: un universo donde el individuo se siente perdido, desamparado, sin apoyo, abandonado a sí mismo e incluso hundido brutalmente ante una mecánica sin alma? ¿Es seguro que encontrará en sí mismo energía suficiente para querer vivir en tal desencantamiento? Es forzoso observar, en efecto, hasta qué punto la masa de nuestros contemporáneos (a excepción de algunos intelectuales avisados y encantados con su desencanto) rechaza la simpleza sin profundidad de la racionalización; o se refugia en los paraísos artificiales de la droga, el erotismo o el suicidio; o recompone en sectas o grupos fusionales un enclave donde reina lo irracional. Ello

parece demostrar que el hombre no puede prescindir de la religión y que, en lugar de relegarla a segundo plano o fantasear sobre un universo desencantado, es preciso reconocerle un rango público. Sólo el reconocimiento social de un fundamento transcendente para la sociedad salva a ésta de su lenta degradación.

La modernidad, en proceso consigo misma

Esta doble crítica tradicionalista no carece de vigor. Es a la vez moral (una sociedad que racionaliza las pasiones racionaliza sin saberlo la violencia y le da vía libre) y religiosa (sin un punto firme transcendente, el flujo del devenir y la danza macabra de los signos provocan una desintegración mortal de las instituciones y de los hombres). Su limitación básica consiste en que desarrolla una crítica externa, recurriendo a principios morales o religiosos sin indicar realmente cómo pueden manifestar su eficacia. Encaramada en posiciones que impresionan, porque apelan al rigor moral y a la fuerza de la transcendencia, esta posición parece agotarse en incensantes denuncias de la situación, sin poder enderezarla realmente o sin indicar los medios para hacerlo. Contra la decadencia moral prevé lanzar una campaña de reconquista moral, de reforma de las costumbres: ¿cómo?, ¿a qué precio?, ¿con qué posibilidades de éxito? Por su parte, apelar a la fijación de una transcendencia suscita reservas: ¿es justo identificar a Dios con un punto fijo, inamovible? ¿Sería su papel el de servir de anclaje estabilizador al devenir social? Suponiendo que estemos de acuerdo con semejante concepción, ¿qué significado tiene institucional y socialmente? Al hablar de la permanencia de Dios, ¿se está hablando quizá, sin decirlo, de la permanencia de un magisterio moral y espiritual considerado como apto para resistirse al flujo de la historia? Estas preguntas muestran hasta qué punto tales perspectivas sueñan con una vuelta a un pasado idealizado y son a la vez reconstrucciones típicas de la modernidad. Todo ese aparato conceptual es sólo la reacción ante un universo que causa temor, pero cuya presencia amenazadora determina totalmente la perspectiva. El tradicionalista no es más que un hombre moderno que se asusta de su modernidad.

En este contexto vamos a considerar tres cuestiones sobre las que tendremos que volver. ¿Es cierto que una sociedad moderna puede instituirse permanentemente en un debate generalizado sin hacer referencia a un fundamento transcendente? En caso negativo, ¿hay que poner a Dios como fundamento necesario de la institución social? Nuestra respuesta será negativa en este punto, pero el problema suscitado es fundamental. En segundo lugar, la crítica de un pensamiento liberal que cree poder obtener el bien de la confluencia de las pasiones plantea el problema de saber si una sociedad moderna puede o no prescindir de una referencia ética: el liberalismo, al igual que otros pensamientos funcionalistas, sostiene que la regulación justa se produce, en cierto modo, por sí misma. Este vaciamiento de la ética caracteriza a muchos filósofos de la sociedad moderna (empezando por Marx y, más próximos a nosotros, Claude Lefort y Cornélius Castoriadis); pero ¿es viable? ¿No será que, creyendo emanciparnos de la religión, nos hemos provado de esa moral, ligada a menudo a lo religioso, sin la cual una sociedad no puede ver ni resolver realmente sus problemas? Por último, las tesis sobre el desencantamiento del mundo parecen ligadas a una antropología racionalista. ¿Puede el hombre (los hombres) nacer a sí mismo y acceder a la palabra, el gusto de vivir, sin entrar en relaciones simbólicas, fuente de relaciones humanas y de deseo? El individuo desencantado ¿conservaría aún el gusto de vivir? Ello plantea el problema de la referencia a un Sentido experimentado, gustado, vivido antes de ser pensado, que se presenta como Bien en el juego mismo de las relaciones simbólicas y, por tanto, se plantea también la cuestión del lugar que la religión ocupa en la estructura social.

Nos vemos así en el trance de reabrir el proceso a la modernidad desde dentro de sus principios mismos. En realidad, la modernidad entendida como conquista progresiva de la racionalidad calculadora mediante la diferenciación cada vez más sutil de las esferas no puede llegar hasta el final de su lógica. Porque esta lógica sería la de una secularización integral y, por tanto, la lógica de la extinción de toda referencia religiosa significativa, salvo como residuo de un pasado muerto, testigo prehistórico dentro de la verdadera historia que alcanza al fin

su plenitud en la feliz autonomía social. Veremos cómo la lógica de la modernidad, tal como fue enunciada por sus teóricos, no ha obtenido los efectos esperados, y ello porque esta lógica no se puede realizar plenamente.

El debate, y no la pacificación social

Es posible hacer aflorar la contradicción interna de los principios de la modernidad en varios terrenos. Actualmente se tiende a definir una sociedad moderna por su aptitud para el debate, por la organización regulada y permanente de la discusión; se acepta, pues, una sociedad en constante «crisis», en estado de insatisfacción continua respecto a sus principios y a sus resultados y a las vías emprendidas para alcanzarlos. Pero se olvida entonces que las expectativas de aquellos que podemos llamar «padres fundadores» de la modernidad eran muy distintas. El conflicto y la insatisfacción, junto con las violencias que entrañaban, eran a su juicio fruto del oscurantismo, alimentado por la ignorancia de las masas y la extravagancia de las disputas dogmáticas sibilinas y, por tanto, vanas. Hobbes, como hemos recordado antes, no preveía en modo alguno el desarrollo de una sociedad conflictiva bajo una tutela de un Estado soberano; él, que tanto temía las facciones y las sediciones, consideraba peligrosa la máxima según la cual «a cada uno le corresponde juzgar lo que está bien y lo que está mal»[23]. De ahí su rechazo de las asambleas deliberativas[24], ineficaces, fuente de enfrentamientos y, por tanto, de escisiones sociales. Indudablemente, la entrada en la verdadera sociedad civil (política) no coincide, en su opinión, con la creación de un Estado soberano pacificador de los espíritus, que ofrece la seguridad y la «salvación del pueblo»[25]. Esta misma expectativa de una sociedad, al fin, apacible se advierte también en Marx (y en la mayoría de los socialismos, utópicos o no) cuando

23. *Le Citoyen, op. cit.*, cap. XII, §1.
24. *Ibid.*, cap X, §10 y 11.
25. *Ibid.*, cap XII, §12.

sueña con la reconciliación de todos, una vez asegurado el acceso de la humanidad al «reino de la libertad» y de la verdadera historia. Lo menos que se puede decir es que existe una distancia considerable entre esta expectativa de sociedad armoniosa, libre al fin de los conflictos estériles y de las divisiones inútiles, que está en el centro del dinamismo de la modernidad naciente, y la definición de la modernidad como deliberación continua y crisis instituida.

Ciencia y moral

Llegaríamos a la misma conclusión si partiéramos, no ya de las esperanzas nacidas de una política finalmente correcta, sino de los progresos de la ciencia. La lectura de *L'Avenir de la Science* de Ernest Renan, modelo insuperable de credulidad científica, se sumerge en un mar de sentimientos contradictorios: asombro ante la confianza juvenil depositada en la ciencia, tristeza ante la ingenuidad tan visible de un sabio, convencido de haber superado los hechizos de la creencia infantil. Ahora bien, no sólo la ciencia no se declina ya en singular, ni *las* ciencias abrigan ya la pretensión de sustituir a la Revelación (salvo para algunos cientifistas fósiles, testigos regocijados de las épocas de credulidad), sino que las soluciones que aportan son tantas como los problemas que plantean. Nadie ignora que no se puede esperar de sus progresos un aumento seguro del bienestar, ya que su mismo futuro obliga a plantear la cuestión de su control. No sólo el desarrollo de las ciencias no elimina la cuestión moral (¿qué debemos hacer con la energía nuclear o con la ingeniería genética?) o la referencia al Sentido, sino que la reclama. También en este contexto, determinados postulados racionalistas quedan en entredicho o llevan a resultados inesperados. La moral supuestamente superflua y abocada a la extinción ante la lectura científica de la realidad, se convierte en un recurso indispensable para orientar un proceso científico que estaría ciego sin ella.

Pero la crisis de la legitimidad va aún más lejos. Lo que está en juego es la pretensión (cientifista) de una lectura privi-

legiada e incluso exclusivista de la realidad por ciencias de inspiración mecánica. Hobbes, por citarlo una vez más, cree haber elaborado por fin una ciencia política, porque descompone la realidad social en elementos disociables, del mismo modo que se desmontan las piezas de un reloj o se observa el funcionamiento de los órganos del cuerpo. Este desglose materialista parece ser la condición intelectual indispensable para un enfoque eficaz de las cosas y de los hombres, y es el horizonte del desarrollo de las ciencias humanas. Pero la pretensión de reducir así la complejidad de lo real a sus elementos simples o a estructuras subyacentes supuestamente fundamentales aparece hoy cuestionada como imperialismo de la ciencia. Tal pretensión, útil sin duda, lleva lógicamente a una manipulación universal y reduce seres, cosas y sociedades a organismos cuyos elementos se pueden desmontar y recomponer. Este constructivismo, que Hayek[26] pone con razón en tela de juicio, conduce a errores fatales y engendra sistemas sociales y políticos no emancipadores, pues someten al hombre a sus manipuladores. Esta crítica no va dirigida contra la empresa científica como tal, sino que desvela el carácter nocivo de una ideología materialista que ha presidido su desarrollo. Demuestra también que la esperanza de emancipación suscitada por ese proyecto se vuelve contra sí misma si no se cuestionan sus principios.

Crisis de las legitimidades políticas

El advenimiento de una sociedad conflictiva en lugar de la anunciada sociedad pacífica se convierte inexorablemente en una crisis de legitimidad de poderes. El Estado soberano moderno se implantó desechando el fundamento religioso, fuente de discusión y de arbitrariedad; y pretendió asentar su autoridad en su aptitud para hacer reinar la concordia mediante el establecimiento de un derecho indiscutido. Se pensaba que, si los conflictos desgarraban a la sociedad, era porque los ciudadanos

26. F. A. HAYEK, *Droit, législation et liberté,* sobre todo el tomo I: *Règles et ordres,* P.U.F., 1980.

no estaban seguros de sus derechos; que se promulguen entonces estos derechos con claridad, que la fuerza pública (la convergencia de las fuerzas de todos en beneficio de cada uno) se ordene a la aplicación del derecho, y el ciudadano se someterá a un orden público y político si es evidentemente justo, pues para él, en efecto, la obediencia a un soberano garante del derecho es más racional que la anarquía generalizada.

Desgraciadamente, esta bella construcción teórica apenas si resistió la prueba de los hechos. Hobbes creía, por ejemplo, que el Estado soberano no tendría ninguna necesidad de afirmar constantemente su presencia ante unos ciudadanos que están conformes con las normas elementales de la vida pública. Y Rousseau no podía imaginar que la voluntad general se volviera contra la voluntad (ilustrada) de los ciudadanos. Pero los Estados instalados gracias a la subordinación deseada y calculada y, por tanto, razonada de los individuos, no se conforman *necesariamente con un uso tranquilo de los poderes que se les* ha conferido. No basta con que el poder político escape a la perniciosa influencia de las iglesias o acabe con los miedos irracionales de los individuos para acceder a un ejercicio autónomo y sereno del mismo. Por el contrario, en muchos casos esta autonomía ha desembocado no sólo en una ampliación desmedida de su presión social y de sus ambiciones, sino también en secuelas patológicas y en toda suerte de depravaciones. La historia abunda en ejemplos donde, lejos de limitarse a afirmar la posesión tranquila de su fuerza, el poder político parece buscar una legitimación de distinto orden de la que le reconoce un frío cálculo racional (ser un órgano útil para el funcionamiento social). El poder se arroga entonces un suplemento de legitimidad, pretendiendo hablar en nombre del Bienestar (futuro), de la Clase emancipadora de la Humanidad, de la Nación perenne, de la Raza de los mejores, del Saber consciente de sí mismo, etc. De ese modo, una vez conquistada y afirmada la autonomía de lo político, teóricamente garante de la autonomía de la sociedad civil y de la vida privada de los ciudadanos, dicha autonomía aparece frágil, insuficiente, cuestionable, y parte en busca de una legitimidad «superior» o francamente irracional. El edificio teórico que creía poder subordinar las

pasiones mediante un cálculo preciso ¿no estaba minado en sus cimientos por una concepción superficialmente racionalista de tales pasiones? ¿Pueden éstas extinguirse en un cálculo racional? o ¿no seguirán haciendo su juego al subordinarse al ejercicio del poder mediante la invención de un sinfín de astucias volitivas: avanzar bajo la máscara de la autonomía y de la legitimidad del poder para hacer desaparecer los intereses de la Raza, de la Clase o de la Igualdad?

Crisis de las legitimidades morales

Por eso el ciudadano tiene derecho a preguntarse sobre la legitimidad de los poderes y, cuando se creía haber acabado con la discusión o la desobediencia, resurge de nuevo el debate, porque la pregunta «¿en nombre de qué?» (mandar, declarar la guerra, ejercer la justicia) queda sin respuesta. La crisis de la legitimidad de los poderes políticos desemboca entonces en una crisis de legitimidad moral. El Estado de la modernidad «autónoma» pretende asentar su derecho a la obediencia en la pacificación que garantiza y, por tanto, en su capacidad para librar a los ciudadanos del temor que se inspiran entre ellos. Pero ¿qué ocurre cuando es el Estado mismo el que encarna la figura de la amenaza permanente? Suponiendo que su legitimidad moral originaria sea fundada, ¿no debe temerse a un Estado que, gracias a los medios de información, de encuesta informativa, de presión policial, desborda con mucho su posición tutelar y alcanza al conjunto de la sociedad civil? ¿Cómo no cuestionar entonces los valores éticos que sustentan esta legitimidad? ¿Es la seguridad el valor último al que es preciso subordinar todos los demás valores? A menos que se pretenda investir al Estado del poder de determinar el bien y el mal (cosa que hacen, dentro de la lógica de una verdadera modernidad, los Estados totalitarios, que despojan al individuo de su derecho a discernir el bien del mal en aras de la paz), ¿no incumbe a cada uno determinar dónde está lo justo y lo injusto? Pero ¿no se destruye con ello la base de la autonomía del poder, que está obligado a legitimarse constantemente? ¿Ante qué instancia moral puede

legitimarse? Los valores utilitaristas, que parecen ser los únicos ampliamente reconocibles en una sociedad secularizada, ¿poseen la consistencia y fuerza suficientes para no ser interpretados en los sentidos más contradictorios?

Historicismo y modernidad: ¿es inevitable el relativismo?

El debate abierto con estas preguntas no equivale a la lamentación ritual y fácil sobre la pérdida del sentido moral de nuestros contemporáneos. Remite a una pregunta fundamental referente a las raíces filosóficas de la modernidad. Hemos visto ya que la implantación de una «autonomía» social o política suponía la ruptura con modelos preestablecidos considerados heterónomos, alienantes, destructores de las especificidades. Esta ruptura tiene una larga historia, uno de cuyos primeros episodios arraiga en la teología, y no tiene nada que ver con ningún prometeísmo diabólico. Pero esta ruptura ¿no tiene como consecuencia inducir a un relativismo inevitable, hijo bastardo del nominalismo, luego del artificialismo y, por último, del historicismo? La ruptura se comprende reconstruyendo esta innegable genealogía tal como la ha descrito Léo Strauss[27].

Genealogía de la modernidad

En el siglo XIV, Ockham, un religioso franciscano, se rebela contra una escolástica tan sofisticada que parece cazar en las redes de sus razonamientos y de sus conceptos la misma realidad divina y vaciar a Dios de su misterio. Preocupado por salvaguardar la libre soberanía de la voluntad divina, sostiene la idea de que Dios puede hacer que lo que sucede (lo que Él mismo ha decidido) puede ser de otro modo, sin estar limitado por nada, salvo por sí mismo. De este modo, Dios podría

27. Léo STRAUSS, *Droit naturel et histoire,* cap. I, «Le droit naturel face à l'histoire», Flammarion 1986. Para él, el término «historicismo» no tiene el mismo sentido que para los exegetas o los teólogos. Cf. sobre este punto Charles PERROT, *Jesús et l'histoire,* Desclée 1979, p. 61.

hacer que dos y dos no fuesen cuatro. Al no estar sometido a nada, sino a su voluntad soberana, este Dios preserva así su libertad frente a la naturaleza de las cosas; de esa manera, cualquier ente podría ser distinto de lo que es; ninguna naturaleza universal depende de Aquel que la define. Cualquier calificativo que se aplique a un ser, cualquier nombre que se le dé para designarlo en su singularidad, no pasa de ser un mero nombre. De ahí el término «nominalismo» con el que se denomina esta filosofía teológica.

La devaluación de la referencia a una naturaleza como modelo inteligible sería poco comprensible sin la considerable influencia del nominalismo. Cuando Maquiavelo critica la manía de imitar a los antiguos para encontrar en ellos la verdad y el bien, cuando cuestiona la idea del príncipe ideal (platónico o cristiano), infiere las consecuencias de esa ruptura; y cuando exige a su discípulo que aprenda a discernir la *Fortuna* en medio del flujo cambiante de los acontecimientos[28], cree poder obtener de la observación histórica contingente ciertos principios de sabiduría práctica. Cuando Hobbes, por su parte, compara al comienzo del *Leviatán* la naturaleza con el arte o con un mecanismo, deriva la consecuencia artificialista del nominalismo: la naturaleza no es un Ideal a partir del cual se puede concebir y fundar el Estado soberano; es una construcción cuyas piezas se descomponen y recomponen. La filosofía política debe observar, pues, los «elementos» que constituyen al hombre (pasiones y razón calculadora) para hacerlos funcionar mejor en aras de la armonía. El artificialismo respeta sin duda los componentes de la realidad humana, pero con el fin de recomponerlos en función de los objetivos que se fija. Ello quiere decir que la voluntad determina el objetivo sin tener que someterse a una naturaleza humana; ésta es, por el contrario, maleable y se puede adaptar, pues no tiene por qué amoldarse a un orden de cosas que la constituya en su ser. Se puede transformar la

28. MAQUIAVELO, *Le Prince,* cap. 25, en *Oeuvres Guylitis,* Bibliothque de la Pléïade, Gallimard 1952, p. 364s. *Discours sur la 1.ª Décade de Tite-Live,* libro II, cap. I (*ibid.,* p. 513) y cap. XXIX (*Ibid.,* p. 595); libro III, cap. IX, (*ibid.,* p. 638).

naturaleza humana con los medios adecuados, de suerte que, como dice Hannah Arendt[29], la idea de proceso de fabricación viene a sustituir a la idea de acción. Anteriormente hemos aludido a ello al mencionar el constructivismo, que cree poder hacer y deshacer cualquier realidad partiendo de sus elementos simples. De este modo queda la vía libre para las decisiones absolutas, desligadas de cualquier referencia ante la cual justificarse.

Por eso el nominalismo y el artificialismo desembocan en lo que Léo Strauss denominó «historicismo». Esta teoría, que sólo se desarrolló plenamente en su forma radical durante el siglo XIX, admite que el pensamiento humano «es incapaz de aprehender lo que es eterno» (p. 24); «hay, por consiguiente, una pluralidad de opiniones tan legítimas las unas como las otras, entre las cuales debemos elegir al margen de la razón... Nuestra elección no tiene más apoyo que ella misma; no descansa en una certeza objetiva o teórica; sólo nuestra decisión la salva de la nada, de la ausencia total de significación» (p. 36). Incapaz de apoyarse en verdades transcendentes o en una naturaleza ahistórica, nuestra decisión comprometida «sólo se puede descubrir en otro pensamiento, comprometido e histórico a su vez» siendo, por tanto, tan transitorios unos pensamientos como otros, sin que se pueda alcanzar jamás una verdad fundamental. Sometido al destino, el hombre se encuentra, por consiguiente, inmerso en el relativismo, ya que cualquier afirmación tiene un valor meramente transitorio.

El deslizamiento infernal del mundo hacia el artificialismo y el historicismo describiría así la verdadera genealogía de la modernidad. ¿A qué viene entonces una sociedad en debate consigo misma si no sabe ya qué debatir? ¿No corre el peligro, sobre todo, de abrazar una opinión mediocre o incluso de aceptar unanimidades complacientes, insípidas y hasta cómplices de los peores crímenes? ¿Cómo juzgarlo —se pensará— si no se ofrece una referencia fija, eterna, no manipulable, para resistir

29. Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne,* préface de P. Ricoeur, Calmann-Lévy, 1983, p. 247.

la manipulación del *homo faber* o la asimilación del *animal laborans*?

Recurso a la naturaleza e historicidad

Estas preguntas cobran una gran actualidad dentro del catolicismo, donde, sobre todo desde hace algunos siglos, se ha considerado la referencia a una ley natural o a una naturaleza como una condición necesaria para fundamentar la moral. No es difícil advertir en la Iglesia la proliferación de críticas muy afines a las de Léo Strauss, pero desde una problemática intelectual ligeramente distinta. En este sentido, y contrariamente a lo que se afirma a veces, la referencia a una «naturaleza» no es un arcaísmo, una especie de idea fija que sólo se encuentra ya en un catolicismo desconocedor de las filosofías modernas o infiel a la inspiración evangélica. Porque esa referencia se sitúa en el centro de unos debates intelectuales muy vivos[30].

No es fácil, pues, delimitar este debate, aunque los límites del presente ensayo apenas permitan tratarlo a fondo. No obstante, es preciso avanzar algunas observaciones. La primera se refiere a esa especie de impresionante genealogía que desarrolla Léo Strauss y cuyo término final lleva el nombre de historicismo. Es difícil evitar la impresión de estar ante un rompecabezas en el que cada pieza del *dossier* se establece en función de un resultado final prefijado. Strauss parece dominado por una idea determinista y cuasifatalista de la historia del pensamiento. Todas las piezas encajan para desembocar en los estragos del historicismo radical, y cada etapa derriba una barrera más en el camino hacia el relativismo total; cada «ola», como dice Strauss, contribuye al maremoto final. Maquiavelo *engendró* a Hobbes, Hobbes *engendró* a Rousseau, Rousseau *engendró* a Nietzsche o a Max Weber.

Ahora bien, el carácter casi irresistible de esta genealogía

30. Aquellos a los que da lugar precisamente el pensamiento de L. Strauss; cf. Luc FERRY, *Philosophie politique*, I, *Le droit, La nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, P.U.F. 1984.

temible, y tal es nuestra segunda observación, no se puede establecer a menos que se violente a los autores en cuestión. Strauss es, sin duda, un intérprete penetrante y sutil, sobre todo de Maquiavelo[31]; pero aprovecha siempre un pensamiento conocido por su esoterismo y su pluralidad de sentidos para llevarlo a un significado y una consecuencia obvios, que convergen para probar su tesis catastrófica. En realidad, no sólo es posible extraer sobre Maquiavelo, Hobbes o Rousseau conclusiones muy distintas de las de Strauss, sino que la lectura straussiana, condicionada por sus *a priori*, omite fragmentos importantes del pensamiento o «distorsiona» aspectos que se resisten a la interpretación. Así, por poner un solo ejemplo, si Maquiavelo recusa un tipo de virtud política inspirada en un ideal platónico o evangélico, es inexacto llegar a la conclusión de que desecha cualquier tipo de virtud política: se puede afirmar, por el contrario, que Maquiavelo procura sentar las bases de una ética política; ésta es ciertamente discutible, pero no se puede afirmar que el modelo de dicha ética sea «el hombre-bestia opuesto al hombre-dios»[32]. Maquiavelo no pide en modo alguno al Príncipe que renuncie al bien, ni siquiera le impide mirar hacia arriba, como el arquero que ha de disparar siempre por encima del blanco[33]; su genio consiste en dilucidar las vías por las que se puede lograr el bien político sin provocar las catástrofes que se desea evitar, porque no existe una ecuación necesaria entre la voluntad moralmente buena y la acción políticamente eficaz.

Strauss constituye un buen ejemplo de los resultados que pueden derivarse de una lectura presidida por una teoría previa y, además, pesimista. En palabras de Nietzsche, el ojo malo acaba viendo al mundo malo, y cualquier indicio, incluso contrario, contribuye a la demostración de la tesis. Este desconcierto,

31. *Pensées sur Machiavel, op. cit.*, pero también intérprete de Hobbes. Cf. *The political Philosophy of Hobbes (Its Basis and its Genesis)*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

32. *Pensées sur Machiavel, op. cit.*, p. 320.

33. MAQUIAVELO, *Le Prince*, cap. VI, comienzo (*op. cit.*, p. 303). Sobre la parcialidad de la lectura straussiana de Rousseau cf. L. FERRY, *op. cit.*, p. 79.

sumamente influido por un historicismo que perdió el sentido del perfil exacto de las cosas (sin necesidad para ello de apelar a una norma transcendente), se encuentra en muchas críticas católicas actuales del mundo moderno en favor de una restauración de la referencia a la naturaleza en filosofía y en teología.

Ello conduce, por otra parte, a formular la pregunta fundamental: ¿es cierto que la referencia a una naturaleza como norma estable, fija, no manipulable y eterna nos salvaría de los peligros del historicismo? Esta misma idea así constituida ¿no es a su vez una reconstrucción típicamente moderna, puesto que los antiguos tenían una concepción mucho menos inmutable de la naturaleza, como vemos en Aristóteles entre otros?[34] Ante el incesante fluir de las evoluciones, ¿no se establece ilusoriamente un punto estable, al estilo del barón de Münchhausen, al que Schopenhauer ridiculiza por intentar salir del pantano tirándose con fuerza del cabello?[35] ¿En qué y cómo puede articularse esta naturaleza-referencia para tomar decisiones concretas, inteligentes y formadas por una razón que extrae sus móviles de la historia?

Volveremos más adelante sobre este problema de la articulación entre naturaleza e historicidad. Limitémonos de momento a indicar que, a nuestro juicio, una posición que nos obligara a elegir entre una naturaleza fija, estable, base de la moralidad, y una historicidad evanescente, relativista, lugar de todas las manipulaciones inmorales, sería engañosa. Una filosofía rigurosa de la historicidad no está abocada en modo alguno al relativismo generalizado, porque se puede demostrar que la génesis del ser humano histórico obedece a estructuras inmanentes a su desarrollo y, sin embargo, inevitables si el hombre desea conducirse como tal a lo largo de su vida[36]. Si en este

34. Éric WEIL, *Essais et conférences, op. cit.*, I, Plon, 1970, cap. I «L'anthropologie d'Aristote», y sobre todo cap. VIII «Du droit naturel» p. 178, o Pierre Aubenque, «La Loi selon Aristote», *Archives de philosophie du droit,* tome 25, 1980, p. 147-157.

35. A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation,* livre I, §7, P.U.F. 1966, p. 55.

36. Nos referiremos en particular a la teología histórica de Gaston FESSARD, *Pax Nostra,* Grasset, 1936; *De l'actualité historique,* Desclée de

sentido el debate sobre el historicismo resulta típico, es porque muestra la incapacidad de muchos para considerar la historia en términos que no sean relativistas. Además, un cristiano que profesa una religión histórica ¿se sorprendería si descubriera que no hay forzosamente una contradicción entre Absoluto y temporalidad, entre transcendencia e inmanencia? Y el pretender glorificar el cristianismo y su obra en la historia, apoyándose en una naturaleza contrapuesta a la historicidad, ¿no revelaría incluso cierta infidelidad o cierto menosprecio? ¿No lleva más bien la lógica cristiana a aceptar esta historicidad en toda su magnitud y consistencia para descubrir en ella la presencia del Absoluto?

De este debate sobre el historicismo extraeremos ahora algunas conclusiones. La modernidad se asentó en un terreno filosófico nominalista cuyas consecuencias relativistas parecían tan ineludibles como temibles. En realidad, esta lógica, una vez más, no puede producir todos sus efectos, e incluso sólo da lo mejor de sí al ser contrarrestada por otra, lo cual se puede comprobar en todos los niveles abordados. Un racionalismo político o cientifista cree abrir la vía de la pacificación excluyendo el debate contradictorio de las opiniones; pero debe admitir que ni la democracia ni las ciencias pueden vivir sin el intercambio, incluso polémico, de las ideas y, por tanto, sin tener en cuenta todas las posiciones, aun las que el cientifista declara aberrantes. La crisis de las legitimidades pone de manifiesto que no basta excluir la religión para que la política y la moral encuentren un fundamento viable, ya que la violencia puede resurgir con otros rostros y es necesario hacerle frente, porque echa por tierra todos los fundamentos racionales que se establecen. La querella del historicismo, a su vez, pone de manifiesto que una lógica relativista llevada hasta el final implica la nega-

Brouwer, 1960; *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola,* especialmente el tomo III, *Symbolisme et historicité,* Dessain et Tolra, París, 1984. El volumen reproduce en apéndice el valiosísimo texto que analiza «la historia y sus tres niveles de historicidad» p. 449-479. Esta teología es bastante amplia y fecunda para eludir cualquier recuperación conservadora y abrir vías a un pensamiento de la historia no historicista.

ción de la emancipación humana con respecto a los falsos absolutos sustentados por la modernidad; hace comprender de modo positivo que no todo es posible ni aceptable en la historia, que es preciso respetar alguna prohibición para permitir a la historia desarrollarse de modo favorable al hombre.

Los hombres no dirigen su destino más que cuando se someten a determinados principios que encuentran, además de los que se dan o se fabrican para ellos mismos. Hablando de ley natural, Hobbes acertó a afirmar que esta referencia es inevitable para pasar de un estado de violencia general a una sociedad civilizada; habrá que desechar las caricaturas del filósofo que entrega al Estado absolutista a un individuo indefenso, recordando que, a su juicio, esas leyes naturales coinciden con gran exactitud con el decálogo que él llama «las leyes del Sinaí»[37]. A todos estos niveles se confirma que la lógica de la modernidad sólo da sus mejores frutos si entra en composición con una lógica de la alteridad: la ciencia adquiere plena validez cuando es consciente de la complejidad de lo real, de la necesaria diversidad de los enfoques, y se emancipa, por tanto, de las estrecheces del materialismo mecanicista; la razón debe tener en cuenta su propia violencia y abrirse a una diversidad desconocida por la manipulación artificialista; por eso mismo, no puede ignorar la referencia a una moral cuya primera sentencia es que no se puede hacer ni admitir todo; en suma, que la historia humana, para ser tal, debe reconocer algo ineludible que, lejos de paralizarla o destruirla, la abre a su fecundidad. En este contexto inscribiremos la instancia religiosa que la modernidad, hay que decirlo, mira con desconfianza y que tendrá que redescubrir sobre unas bases diferentes de las del pasado si quiere ser consecuente con sus promesas.

37. HOBBES, *Le Citoyen, Op. cit.*, cap. III, §33: «Las leyes de la naturaleza merecen ser llamadas leyes en el sentido propio de la palabra, puesto que son promulgadas en las Escrituras con un poder divino... y esta sagrada Escritura es la voz del Dios Todopoderoso y muy justo monarca del universo». Cf. también cap. IV, §1, y cap. XVI.

2

La religión en la modernidad

La franca aceptación de la modernidad no deriva de una fascinación especial ante el mundo, ni de una voluntad vergonzante de ocultar la propia fe, ni de un optimismo desbordante. El análisis de la lógica que preside el desarrollo de nuestras sociedades ha demostrado con suficiente claridad la ambivalencia de un fenómeno que no admite un juicio simple, de una pieza, para esclarecer con cierto rigor el curso de los acontecimientos. Precisamente porque nuestras sociedades llevan en su seno lo mejor y lo peor, porque no están «programadas» para alumbrar la sociedad reconciliada, como creyeron los filósofos racionalistas de la historia, ni para engendrar la barbarie, como predijeron con mal disimulado arrebato los más conservadores, nosotros sostenemos que los creyentes deben desempeñar un papel decisivo en la sociedad, no al margen, sino en su mismo centro. Pero ¿cómo admitir entonces la acusación, tan frecuente, de que la Iglesia actual ha vendido su alma al mundo (al menos los clérigos o una «intelectualidad dominante»), cuando parece tan difícil que sea fiel a un Dios que «vino a este mundo» sin ser ella misma parte plenamente activa?

Estas objeciones resultan, sin embargo, intranscendentes

ante la siguiente tesis: ¿no están abocadas las religiones —y, por consiguiente, el catolicismo a su propio nivel— a una lenta desaparición, a la erosión de los símbolos y de los dogmas que las caracterizaron, a la pérdida de influencia social? ¿No se ven forzadas a replegarse en sí mismas o a intervenir únicamente con la protesta «profética» o agrupando el último reducto de fieles en comunidades carismáticas que vivan de la «diferencia utópica»? En otros términos, ¿no es el ateísmo el futuro que les aguarda, como anunciaron determinados pensadores de la modernidad?

¿Extinción de la religión o indiferencia?

No podemos olvidar, en efecto, que la época moderna proclamó como algo inevitable el ocaso de las religiones y llegó a sostener la tesis extraordinariamente audaz (o pretenciosa) de la muerte de Dios. Nuestro análisis, por tanto, omitiría dimensiones esenciales de nuestra situación cultural si no recordáramos que la secularización no fue sólo anunciada como la feliz y benéfica diferenciación de campos, ni siquiera como la admirable apropiación científica y técnica de la naturaleza. Este movimiento se presentó también como un proceso mucho más vasto, que trajo consigo una convulsión total de la figura humana en su relación milenaria con el que lo es Todo. Hemos aludido ya al cientifismo, según el cual el poder disolvente de las racionalidades científicas minaría gradualmente la base de los sistemas religiosos. El principal cometido de los enciclopedistas franceses fue, entre otros muchos, hacer acopio de todos los avances para que sirvieran de fundamento al mismo tiempo, tanto a la ambición de un saber y de un poder totales como a la evidencia de un universo sin misterio (o que encuentra o encontrará algún día su explicación).

Pero la secularización dio origen, de manera más radical, a unas filosofías de la historia que explicaban que la religión, cualquier religión, nacía de la impostura, por muy variable que sea su forma (el diagnóstico incide siempre en la misma tesis), y que, en consecuencia, una humanidad dueña finalmente de

sus medios y liberada de sus temores o de sus alienaciones, se desembarazaría de sus ideas religiosas como de un mal sueño. Al mundo del error (o de la ignorancia o del miedo) sucederá el mundo real, contemplado sin velos ni nostalgias de un más allá. Una anticipación semejante podía no resultar totalmente arbitraria, porque ya en el momento de enunciarse estas teorías, las religiones estaban en el banquillo de los acusados, incapaces de soportar el proceso multiforme de la razón, o a la defensiva, luchando por mantener un orden social resquebrajado. Recusadas desde la óptica de un más allá incierto (Salvación, Reino de Dios, Vida Eterna) o de un más acá histórico superado (cristiandad, absolutismos), no parecían ya las portadoras de la antorcha del futuro.

Cabe añadir que algunos llegaron aún más lejos: no bastaba con esperar el ocaso ineludible; había que combatir además en todos los terrenos posibles la supervivencia de la creencia, pues ésta impediría a los hombres entregarse sin reservas a la inmensa tarea emancipadora anunciada; y sus consejos serían nocivos si se llevaran a la práctica (recordemos la crítica de Maquiavelo al Príncipe cristiano y los sarcasmos de Voltaire contra la moral cristiana). De ahí el énfasis último de este humanismo antirreligioso: el hombre sólo podrá afirmarse plenamente en todas sus dimensiones cuando haya suplantado a Dios, bien para apropiarse sus atributos, que en realidad son los de la humanidad (Feuerbach), o bien para deshacerse de una ficción mutiladora y paralizante.

Drama del humanismo ateo

La racionalidad de tales posiciones no podía dejar insensibles a los teólogos. Y lo cierto es que, al menos en el catolicismo, se fue imponiendo gradualmente una especie de identificación entre mundo moderno y ateísmo, hasta tal extremo que cualquier apreciación positiva de la modernidad provocaba a menudo el reproche de ignorar el ateísmo. No podemos desdeñar a este respecto la influencia de los estudios dedicados al drama del humanismo ateo, cuyos eslóganes se han convertido

en tópicos periodísticos. En particular, el anunciado por Nietzsche de la muerte de Dios se sigue entendiendo, en el catolicismo contemporáneo, como un desafío prometeico que culmina en la sustitución de Dios por el superhombre y genera una apologética fácil que se nutre de todos los dramas supuestamente desencadenados por tal pretensión. Ese anuncio justifica una estricta identificación entre modernidad y ateísmo que, para mayor precisión, se puede declinar en plural (ateísmo científico, ateísmo humanista, ateísmo reaccionario, ateísmo práctico). Y en este sentido, semejante posición compromete gravemente el ejercicio de una comprensión más rigurosa de los diversos componentes de la modernidad.

La tesis del drama del humanismo ateo[1] ilustra, quizá, las limitaciones de un enfoque esencialmente teológico de las filosofías modernas. El teólogo, en efecto, aborda tales filosofías partiendo de sus propios intereses e interpreta en ellas lo que atañe al discurso cristiano o lo que lo pone en duda. Subraya las proposiciones relativas a Dios o al cristianismo, sin tomarse la molestia de analizar las posiciones que justifican las críticas. La dificultad para comprender el verdadero sentido de un texto resulta especialmente obvia cuando el autor es Nietzsche[2]. Este filósofo, en efecto, nunca pretendió destronar a Dios para instalar en su lugar al superhombre, que sería el hombre moderno: si se dispone de tiempo para meditar (porque hace falta tiempo, sin obsesionarse *a priori* con los propios problemas) el comienzo de *Así habló Zaratustra* o determinadas páginas de *Humano, demasiado humano,* se descubrirá hasta qué punto se hace burla de la estúpida arrogancia del hombrecillo moderno.

Además, la muerte de Dios es la muerte de esa mezcla falaz del Dios de la metafísica platónica con el Dios judío y cristiano, donde el primero devora al segundo. Más que a Dios, es la voluntad de creencia lo que Nietzsche ataca; su ataque no va dirigido, pues, a una teología, sino a una concepción del hombre; cuestiona el deseo humano, demasiado humano, de encontrar un punto fijo, de descansar en el sábado definitivo, de hundirse en la negación en lugar de abrirse a la afirmación creadora. Se puede subvertir al Dios cristiano con una débil voluntad de creencia, pero también se puede subvertir la creencia en el progreso científico, en los valores morales o en el sentido de la historia. Es preciso añadir, sobre todo, que la equiparación de Nietzsche con el humanismo ateo es un contrasentido: por una parte, Nietzsche, inspirado en Schopenhauer y no en Feuerbach, ridiculiza la pretensión humana de convertirse en Dios bajo cualquier forma, y su crítica de la modernidad va dirigida en realidad contra una antropología al estilo de Feuerbach (o de Marx). Por otra parte, si Nietzsche anuncia la muerte del Dios de la fijeza negadora de la vida, es para abrir la posibilidad de la afirmación de un *quid* divino con el que el hombre no trataría de identificarse (pues no creería en él), sino al que podría desear en su irreductible diferencia. Un Dios, por tanto, que, lejos de encerrarse en un saber previo deformador de la realidad, supiera, como Dionisos, hacerse desear y hacer desear todas las demás cosas.

1. Título de un libro de P. Henri de Lubac, aparecido en 1944. Criticamos aquí el uso inercial que se ha hecho de este título, convertido en un eslogan indiscutido que pone en solfa a toda una época.

2. Sobre este tema, véanse las oportunas observaciones de Yves LEDURE, *Lectures «chrétiennes» de Nietzsche,* Éditions du Cerf 1984, cap. V, p. 71-95.

Así pues, se ha identificado modernidad y humanismo ateo en virtud de una reducción que es insostenible. El pensamiento de un Nietzsche, por no mencionar el de un Schopenhauer, nada tiene que ver con esa equiparación. Es preciso admitir, más bien, que la modernidad filosófica se nutre de un conflicto fecundo entre dos tendencias del pensamiento, y no se puede reducir la una a la otra. El acuerdo entre ambas consiste, sin duda, en la negación de un Dios como fundamento fijo y dato previo, tema sobre el que volveremos más adelante. Pero si en un caso (la tradición Feuerbach-Marx) esa negación lleva a una exaltación del hombre, en el otro lleva a reconocer y a decir sí a la finitud y al carácter transitorio y mortal del hombre, a aceptar este hecho como fuente de sentido. «La muerte de Dios —escribe M. Gauchet— no consiste en que el hombre se convierta en Dios, volviendo a adueñarse de la absoluta disposición consciente de sí mismo que le había sido prestada; consiste, por el contrario, en que el hombre se ve obligado a renunciar al sueño de su propia divinidad. Cuando

los dioses se eclipsan, se comprueba realmente que los hombres no son dioses.»[3]
tada y consciente de afirmar que no hay nada que pueda llamarse dios (o divino), y de vivir con arreglo a esta decisión, ¿son muchos los individuos dispuestos a pronunciarse de modo tan absoluto? En realidad, tal decisión hace o haría del ateo un interlocutor privilegiado del creyente: esa postura le coloca en el rango de los incondicionales, y su negativa le pone en un terreno afín al creyente, como si fuera su negativo.

Indiferencia religiosa

Pero ¿quién puede pronunciarse de modo tan decidido y tan negativo? En realidad, el verdadero desafío está en otra parte: el ateo (como el anticlerical) se mueve en las cercanías de un ámbito que rechaza, mientras que el indiferente, al que poco importan las cuestiones religiosas y las deja de lado como problemas sin interés, constituye, a nuestro juicio, el verdadero desafío. El indiferente es difícil de identificar por naturaleza: está en otra cosa; si el creyente se interesa por él, él se desinteresa del universo religioso; su postura es además indefinida, no establecida de una vez por todas; puede ser indiferente a los dogmas, mas no a la belleza de los evangelios; indiferente a la moral cristiana, pero sensible a la liturgia o pronto a la emoción religiosa; indiferente en una etapa determinada de su vida, mas no en otra; reacio a la militancia religiosa, al proselitismo institucional, mas no cerrado a un determinado tipo de fe. Inaprensible, en suma, el indiferente es afín al incrédulo (que vacila), al agnóstico (que no se pronuncia), al escéptico (que duda y no puede asentir), al mal creyente (que asiente parcialmente o a su manera); puede situarse fuera del ámbito religioso, que le deja insensible, o depender de él en algunas dimensiones de sí mismo. Porque nadie es nunca totalmente indiferente en todos los campos; cada uno tiene sus propios intereses (la

3. Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion,* Gallimard, 1985, p. 291.

familia, la profesión, el arte, la política), pero estos intereses son más o menos, o totalmente, exclusivos; nos gustaría interesarnos por el deporte o la religión, pero estamos absorbidos por diversas obligaciones que no podemos eludir. El interés no está ausente, pero se manifiesta en otra parte.

Y esto ocurre sobre todo en una sociedad diferenciadora, en la que nadie puede abarcar todos los campos a la vez y en

Si consideramos el destino político y social de la antropología atea, nos encontramos con el marxismo-leninismo, que es su heredero consciente y directo. Ahora bien, según reconocen actualmente muchos marxistas, la crítica marxista de la religión, que es, por cierto, más matizada o más equívoca de lo que se dice, necesita una profunda revisión; sin duda por la evolución de los propios creyentes, que no son ya esas criaturas agotadas que se deshacen en suspiros ante la miseria del mundo, pero, ante todo, por la fragilidad de los fundamentos filosóficos de la posición marxista: la idea de una humanidad plenamente reconciliada consigo misma y con el cosmos parece fruto de la fantasmagoría y se inspira sobre todo en una tremenda voluntad de apropiación total de las cosas y de los hombres, cuya perversidad estalla ahora por debajo de la belleza romántica del proyecto conceptual. Considerando, por otra parte, las reacciones que provoca en todo el mundo la aplicación del marxismo-leninismo, advertimos que, lejos de anular la demanda religiosa, esos programas de extinción de las religiones y las iglesias sirven más bien para reavivarlas. Un *samizdat* explicaba recientemente hasta qué punto el marxismo-leninismo contribuía a su modo a la defensa e ilustración de la religión: cuando la propaganda equipara la religión con el fanatismo, con el oscurantismo y con la mentira, cualquier ciudadano puede ver que es la solución de recambio marxista-leninista la que impone al conjunto de la sociedad la mentira permanente, la corrupción, el amordazamiento de las opiniones y la obediencia ciega al Partido. La religión, en cambio, se ofrece como un ámbito de libertad, de esperanza y de verdad; y, por extraño efecto de boomerang, son los creyentes los que se afianzan contra los comunistas, aplastados e impotentes para prestar un alma a este mundo desalmado.

El marxismo-leninismo no agota, por supuesto, todas las formas de ateísmo; otras son, por ejemplo, las que se basan en el cientifismo o en una crítica sistemática de las religiones en todas sus formas (determinados ataques contra el monoteísmo o contra las propias instituciones religiosas). Pero cabe preguntar si es en este contexto donde se sitúa hoy el desafío religioso capital para todas las religiones o para el catolicismo en particular.

Ahora bien, si entendemos por ateísmo la decisión medila que cada cual está compartimentado, sea en sus tareas o en su propio universo. En el límite, el indiferente no existe como tal: cada uno tiene sus gustos, que en algún caso le llevan a apasionarse por el fútbol y a que le sea indiferente el tenis; y es que, dentro de los deportes, no es posible interesarse por todos, e indiscutiblemente es sano ser indiferente a determinadas cosas. Pero también es obvio que un interés casi exclusivo por el fútbol, pagado con una indiferencia hacia el resto, equivaldría a un nuevo fanatismo: los hinchas de Pelé o de Platini erigen a sus héroes en ídolos, y hasta sus vidas privadas aparecen invadidas por el culto a este ídolo, lo cual demuestra, una vez más, hasta qué punto es inestable y merece atención la situación de indiferencia.

Si intentamos comprender las raíces de la indiferencia religiosa, encontraremos sin duda una de ellas en las guerras de religión. Los conflictos dogmáticos y las luchas sangrientas entre las confesiones cristianas provocan en muchos un prudente repliegue sobre sí mismos: es preferible no participar en unas creencias que degeneran en semejantes fanatismos, tanto más absurdos cuanto que no siempre se comprenden sus razones y posturas. En este sentido, las querellas bizantinas de las iglesias favorecen el nacimiento de una actitud de reserva propicia a la indiferencia, que adquiere entonces un valor positivo: a la ceguera y la desmesura fanáticas, la indiferencia opone la virtud de la moderación, del equilibrio y de la tolerancia; encarna la razón contra el exceso personal. Piénsese en Voltaire o en Kant, que oponen la razón, consciente de sus poderes limitados, a la *hybris* dogmática. Muchas veces, la indiferencia puede coexistir en tales casos con el reconocimiento de una divinidad

suprema, sin mezclarse en los conflictos de las religiones reveladoras, como la religión civil de Rousseau, que fija un mínimo común de creencias (supuestamente) indiscutibles. No se debe minimizar esta tradición, siempre vigorosa, que opone a la intolerancia de las iglesias la amplia comprensión de una religión superior a todas las religiones establecidas: un deísmo vago o ecuménico se alinea así al lado de un culto razonable que acoge a todos.

Hemos señalado ya el nexo existente entre indiferencia religiosa y sociedad diferenciadora, ya que el individuo se siente tanto más solicitado por intereses parciales cuando el interés por la totalidad resulta difícil o imposible. Pero es evidente que una sociedad pluralista contribuye también a reforzar la indiferencia religiosa. Uno de los argumentos esgrimidos por muchos católicos del siglo XIX (Lamennais entre ellos) para rehusar un distanciamiento entre el Estado y el catolicismo era que la desaparición de una referencia religiosa autentificada oficialmente engendraría la indiferencia del pueblo. Si el Estado se muestra indiferente (no comprometido con una religión), ¿cómo no llegar a la conclusión de que todas las religiones son válidas y que la adhesión religiosa depende del libre albedrío? ¿No es eso, en cierto modo, oficializar la indiferencia y convertir lo que es esencial (la adhesión religiosa) en una opción secundaria y facultativa? Y si la laicidad abre un espacio público sustraído a la influencia ideológica de la Iglesia, expulsa de hecho a la religión fuera de la vida social, lejos de toda vida común.

En realidad, la experiencia parece demostrar que algunos de estos recelos son infundados: ¿Es cierto que una religión gana en credibilidad cuando es apoyada (incluso impuesta) por el brazo secular? ¿No recupera, por el contrario, toda su libertad y la posibilidad de un atractivo menos equívoco al mantenerse con las únicas «armas» de la fe, la esperanza y la caridad? De hecho, esta situación hace socialmente posibles tanto la indiferencia (la no adhesión) como la libre profesión religiosa.

Una sociedad pluralista propicia la indiferencia religiosa también por otras razones: no sólo yuxtapone todos los sistemas de fe y todas las ideologías, sino que favorece la amalgama permanente de todas las ideas al distanciarse de ellas en su

exhibición pública. Cualquiera puede hojear en una librería el Corán o textos sobre Visnú, ir a pasar unos días a un monasterio zen o ver en la televisión a los peregrinos camino de la Meca. Mirar, comprar, quizá admirar, mas no participar, y menos aún adherirse. Ahora bien, esta exhibición pública es tan perniciosa para la adhesión religiosa como puede serlo, por ejemplo, en el ámbito de la afectividad o del arte: la frivolidad diletante del flirteo simula el amor, pero es completamente ajena a él; la ronda febril de los turistas en los museos les hace creer, quizá, que han visto cuadros de Rembrandt o de Van Gogh porque han tomado algunas fotos; pero sin duda han quedado al margen del arte, como también de la sociedad que visitan. El arte, el amor y la religión sustraen su secreto al espectáculo; reclaman el trato asiduo, la entrada progresiva en un universo que crea sentido. La exhibición disgrega, multiplica los puntos de vista, recurre a lo inesperado, a lo trivializado en definitiva. La religión (como el amor) religa, invita a profundizar; promete la novedad, pero dentro de la fidelidad; abre a lo universal, pero particularizando. Una sociedad pluralista propicia esas adhesiones multidimensionales en las que el individuo prepara su cóctel religioso: unas gotas de islamismo, una brizna de judaísmo, algunas migajas de cristianismo, un dedo de nirvana; todas las combinaciones son posibles, añadiendo, para ser más ecuménico, una pizca de marxismo o un paganismo a medida. Apertura universal, disponibilidad universal. Se comprende así que este tipo de indiferencia, inspirado por el nihilismo (ninguna cosa vale más que otra), naufrague a menudo en un nihilismo explícito (sólo vale la nada, y es ella la que se hace valer en todas las creencias). En este sentido, Nietzsche no fue tan mal profeta del siglo XX, al que vio dominado por una especie de budismo lánguido, más que por un discernimiento generalizado o por el ateísmo, en el que vislumbraba, no sin razón, el último avatar de la voluntad de creencia.

Régimen moderno de lo religioso

¿Pueden las iglesias responder al desafío que suponen estos tipos de indiferencia? Parece, en efecto, que cualquier forma de

militancia resulta aquí contraindicada. Porque, como presumíamos, el militante y el indiferente pertenecen al mismo género y se refuerzan mutuamente. El militante suele ser un antiguo indiferente que ha despertado de pronto de su letargo y, tomando en serio la religión (o la política), tiende a enrolarse en ella. De este modo el militante refuerza al indiferente en su reserva frente a los compromisos, a los que tilda de fanatismo y proselitismo. Pero esta misma reserva justifica al militante, inclinado a distanciarse del creyente medio: lo acusa de vegetar en una práctica rutinaria, próxima a la indiferencia, frente a las urgencias de la llamada de Dios o de las grandes causas movilizadoras. A menos que el militante caiga poco a poco en un desánimo provocado por el cansancio ante las resistencias o por el desencanto tras la tensión excesiva que ha desequilibrado su existencia; porque entonces se hunde a su vez en la indiferencia.

La comprensión cabal de la indiferencia constituye una ardua tarea, porque no existe el indiferente en estado puro, salvo como caso patológico. Por ello es necesario prestar gran atención al hecho de que, dentro de una sociedad que parcializa las tareas, un interés muy concreto puede revestir una enorme carga afectiva o tener una relevancia mucho mayor para un individuo de estas características de lo que en un principio puede hacer creer un examen superficial. Se debe señalar también que determinados factores de tipo religioso forman parte de los compromisos políticos, de la pasión por la música o por el deporte, y hasta de ciertas formas de erotismo. En una sociedad secularizada, lo religioso no ocupa necesariamente un puesto fijo o determinado; despojado de su propia esfera (marginada o poco visible), el interés religioso permanece a la deriva y toma cuerpo en realidades profanas que no parecen tener ningún nexo con la religión. Una búsqueda o una expectativa religiosa pueden estar presentes bajo una forma no religiosa (reuniones festivas, compromiso en favor de los derechos del hombre, pasión por la propia profesión). De ahí que se imponga una necesaria prudencia cuando ciertas mentalidades deprimidas califican a una época de no religiosa alegando que no sigue las vías sagradas previstas para la expresión religiosa. Un elemental

discernimiento obliga a no precipitar juicios definitivos so pretexto de no reconocer ya los modos propios de vivir una vida religiosa.

Esta situación de indiferencia religiosa obliga a entrar en una consideración teológica más amplia. Comencemos preguntando sin más: ¿En qué se conoce el interés religioso? ¿Se es religioso porque se aceptan unos dogmas, una moral, o porque se visitan a menudo las iglesias? ¿O porque se está empeñado en una búsqueda explícita de Dios? A muchos creyentes estas preguntas les parecen fuera de lugar. En realidad, llevan a una reflexión sobre la relación (o las relaciones) del hombre con Dios (o sobre la presencia de Dios en el hombre). Es un hecho que algunos individuos no muestran interés por los problemas debatidos en las iglesias, se aburren al oír hablar de religión y permanecen indiferentes a las instituciones religiosas y a sus discursos. ¿Qué conclusión puede extraerse de todo ello? ¿Que una presentación mejor de las cosas les revelaría sin duda unas perspectivas para ellos desconocidas? ¿Que ciertos bloqueos afectivos o determinadas reticencias egocéntricas inconfesables les impiden abrirse a Dios? Nada de todo ello se puede descartar sin realizar un examen concreto y respetando el camino elegido por cada individuo. Pero ¿sería temerario anticipar que Dios puede hablar a las personas a través de realidades no directamente religiosas, «ligarlas» a El por medio de sus intereses matrimoniales, profesionales, estéticos, aparentemente «secularizados» y, sin embargo, exigentes ante su conciencia? No es preciso recurrir para ello a dudosas teorías sobre una necesidad psicológica de Dios; un creyente puede pensar, partiendo de un juicio teológico, que los caminos por los que Dios accede al hombre son múltiples y que este postulado, que siempre fue verdadero, lo es aún más en una sociedad que ha difuminado su relación con las instituciones religiosas.

Se interpretaría erróneamente esta postura equiparándola con la tesis que ve en todo hombre de buena voluntad un «cristiano anónimo». Más erróneo aún sería pensar que dicha postura consagra en cierto modo la indiferencia como un camino hacia Dios (o una actitud en la que Dios puede mostrarse) y que, en consecuencia, la Iglesia debe ceñirse a la celebración

del culto. La presencia palpable de una indiferencia religiosa muestra que la apertura a lo religioso no se produce por sí sola, que no hay que creer en una especie de predisposición natural que se desarrollaría, como sucede con las demás facultades humanas, a través de un despliegue interno. Se entrega de lleno a la urgente tarea de anunciar la fe para suscitar el deseo de Dios. Del mismo modo que los padres hablan a su hijo para despertarlo al lenguaje, porque sin este estímulo no hablaría por sí mismo, salvo de un modo inarticulado, también la Iglesia (la comunidad de los creyentes) debe proponer el mensaje que suscite el deseo de abrirse a Dios. «¿Cómo podrán invocar a aquél en quien no tuvieron fe?, preguntaba San Pablo en la *Carta a los Romanos* (10, 14). ¿Y cómo van a creer en él sin haberle oído? ¿Y cómo van a oírle sin que nadie lo proclame?» La proclamación es tanto más necesaria cuanto que en una sociedad secularizada las iglesias no impregnan ya la vida social, la práctica religiosa y la creencia no forman parte de los usos o costumbres compartidos, y un sinfín de estímulos reclama la atención, despertando intereses no religiosos. Una de las tareas obligadas de la Iglesia en esa sociedad puede ser, a un nivel muy elemental y básico, la de despertar el interés y el gusto religioso... y hacerlo, llegado el caso, a través de los múltiples intereses profanos que atraen a los hombres de este tiempo.

La modernidad no equivale, pues, ni mucho menos, al ateísmo; engendra, más bien, la indiferencia, cuya realidad estimula a las iglesias a la labor, siempre necesaria, de suscitar el interés religioso. De este modo, no se instalan al margen de su época. Si es cierto que el nihilismo se inició con la pregunta «¿para qué sirve?» universal, si es síntoma de una pérdida del apetito o del deseo de vivir, el hecho de despertar al hombre a Aquello que lo transciende, a una Vida que lo solicita sin que él pueda dominarla, es el camino más corto, probablemente, para darle a conocer el valor de las cosas y de sí mismo.

Efervescencia en torno a lo religioso

Se ha producido, sin embargo, un hecho diferente que viene a contrarrestar los efectos «inevitablemente» antirreligiosos

de la secularización; en diversas partes del planeta están teniendo lugar determinados fenómenos que reactivan las instituciones religiosas tradicionales, haciéndolas bullir en nombre de un retorno fundamentalista a sus fuentes (islamismo, judaísmo, cristianismo, budismo e hinduismo conocen unos brotes similares), pero también desbordándolas (proliferación de sectas, integrismos, mayorías morales, fascinación por los esoterismos, la magia, la astrología, etc.). El observador no sabe dónde encuadrar una realidad tan cambiante: está presente en las instituciones religiosas, pero lo que ocurre más allá de sus fronteras ¿deriva de la misma realidad? ¿Dónde encaja exactamente el fenómeno de las sectas? El observador tampoco sabe con certeza cómo llamar a esa realidad: ¿se podría englobar, sin incurrir en simplificaciones, errores o «recuperación», en la categoría de lo religioso? ¿Qué tienen en común el carisma pentecostal y el horóscopo, el desarrollo de las paraciencias y el interés por lo paramoral? ¿No sugiere un juicio negativo el mismo término de secta? ¿No es un cómodo desván donde confinar a todo el que «piensa mal» o de manera diferente? ¿Se puede hablar, en fin, de una vuelta de lo religioso, lo cual supone un eclipse anterior e implica una especie de apriorismo: tal retorno tendría algo de definitivo, aun cuando no sea más que una ráfaga transitoria, sin que nada demuestre lo contrario?

Cualquier denominación limita y circunscribe una realidad al relacionarla con otras. En lugar de hablar, sin más, de vuelta de lo religioso, digamos que se está produciendo un fenómeno muy diverso en sus expresiones y desconcertante para una teoría racionalista de la secularización progresiva e ineluctable. Intentemos abarcar las dimensiones de dicho fenómeno antes de preguntarnos sobre su significación social, cultural y religiosa, dejando para más tarde el examen de lo que está sucediendo en las iglesias (fundamentalismos, diversos pentecostalismos).

Si nos arriesgamos a hacer algunas distinciones en un terreno tan frondoso, podemos adelantar una clasificación que agruparía a unas tendencias clara y vigorosamente opuestas a las iglesias y al tipo de religión que representan, y a otras menos preocupadas por adquirir un saber que por asegurarse poderes (sobre el futuro, sobre el cuerpo, sobre el más allá). No insistiremos en esta distinción, pero tiene a su favor el que es cómoda y ayuda a abrir algunas sendas transitables en la espesura.

Desconfianza hacia las religiones establecidas

Una primera agrupación permite reunir todas las tendencias que desconfían de las religiones establecidas: se sospecha que trafican con lo religioso, que lo desfiguran con sus dogmas y lo aprisionan en prácticas morales restrictivas. Según esta óptica, las iglesias son sectas, porque se apropian lo divino y pretenden hablar, decidir, enmarcar la vida de los hombres en su nombre. Uno de los inspiradores capitales de este movimiento es René Guénon[4], según el cual es preciso buscar de este lado de las iglesias y las tradiciones religiosas establecidas la Tradición primitiva, continua, secreta, presente sobre todo en Oriente, que, a diferencia de los dogmatismos separadores, retrógrados y esclerotizantes, permite a las civilizaciones comunicarse en profundidad. La publicidad que se hizo recientemente en torno a una edición del evangelio de santo Tomás revelaba con claridad la voluntad de volver a sacar a la luz lo que el cristianismo oficializado había ocultado. Las iglesias habrían rechazado y catalogado como apócrifos determinados textos contrarios a sus dogmas. En realidad, todos estos documentos se conocían y habían sido comentados desde hacía mucho tiempo, pero el mecanismo intelectual de un «oculto-rechazado-esencial» por redescubrir es típico.

Esto nos lleva a las diversas versiones de la gnosis. Resulta extremadamente difícil definir este término de modo satisfactorio y riguroso. Pero se puede afirmar, al menos en un sentido lato, que hay gnosis desde el momento en que se busca la salvación por el conocimiento, ya sea abriéndose a la ciencia o a la Tradición oculta; la iluminación intelectual premia a los justos, que forman una elite por haber penetrado en los secretos o en el saber oculto a la multitud. La publicidad de un libro sobre

4. Sobre Guénon (1896-1951) véase el excelente informe concebido y realizado por Pierre-Marie SIGAUD, *René Guénon,* L'Age d'Homme, Lausane, 1984.

la reencarnación aparecida en un diario popularizaba acertadamente lo esencial del mensaje: «para saberlo todo sobre el tema: el fundamento de todas las religiones, oculto por los pensadores de todo el mundo».

Este gnosticismo vulgar aparece, pues, muy relacionado con el hermetismo, con el cual presenta afinidades. El hermetismo pretende descubrir las estructuras de conciencia universales que permiten al hombre recuperar su puesto en el cosmos; se trata, o bien de ir más allá del espejo, de la conciencia lúcida y de sus límites (meditación transcendental, ciertos aspectos del yoga), o más allá del cuerpo (bioenergía, análisis transaccional, reconquista de las energías del cerebro), o más allá del tiempo (clarividencia, telepatía). Una misma estructura lógica opera a través de una extrema diversidad de tendencias, grupos y publicaciones: reencontrar una referencia olvidada (voluntariamente por las iglesias o por la ceguera humana) y, en consecuencia, una armonía de la que carece la mayoría de las personas.

Búsqueda de la salvación

Hay un deslizamiento apenas perceptible hacia la segunda categoría considerada en esta descripción. Podemos, en efecto, no sólo desear conocer la realidad oculta, sino además preocuparnos por captar las energías salvíficas y ordenar nuestra propia vida con arreglo a algún designio o intención secretos. En este sentido, el conocimiento es relativamente accesorio, en comparación con el poder, para descubrir algo y utilizarlo en beneficio propio. Es por ello, sin duda, por lo que las tendencias aquí agrupadas profesan menos hostilidad hacia las iglesias y por lo que algunos de sus miembros, como veremos, suelen observar pocas incompatibilidades entre su creencia religiosa y estas prácticas. En esta línea de inspiración, la creencia intenta descifrar el futuro para ayudar a la persona a acomodar sus decisiones a lo que se le predice como ineluctable[5]; la magia

5. Habría en Francia 30.000 videntes, de ellos 18.000 registrados (frente a 48.000 médicos internistas).

intenta utilizar poderes o espíritus que actúan en el mundo, bien para provecho personal, bien para perjudicar a otro o atentar contra sus bienes, lo cual supone que tales espíritus existen y poseen una eficacia (embrujar una habitación o un objeto). El espiritismo busca el contacto con los desaparecidos para conocer su suerte o su voluntad.

Pero el horóscopo es sin duda la práctica más corriente; teniendo en cuenta los datos astrológicos, se intenta orientar «en el buen sentido» las decisiones importantes, anticipar el futuro, pero siempre desde la óptica de un dominio del propio destino. Tal práctica afecta a una porción nada despreciable de la población francesa: en 1982, el 60 % de los franceses estimaba que había algo de verdad en los horóscopos; todos los periódicos le dedicaban una sección, salvo los diarios comunistas o profesionales; el 42 % creía en la telepatía. Boy y Mechelat[6] descubren, tras realizar una encuesta, que estas creencias en lo que ellos llaman lo paranormal no se dan necesariamente en las capas menos instruidas (los agricultores, sobre todo, son muy reticentes, contrariamente a un tópico muy arraigado), sino más bien en los sectores cultos (estudios secundarios para la astrología, superiores para lo paranormal). «Los maestros —escriben— se definen como el grupo que cree más frecuentemente en la astrología y en lo paranormal» (p. 185). Los jóvenes se interesan más que las personas mayores, sobre todo en el mundo estudiantil: el 80 % entre los menores de 25 años que han cursado estudios superiores (no científicos). La astrología tendría una adhesión más difusa en todas las categorías de población y grupos de edades.

Interpretaciones

¿Es legítimo agrupar bajo una misma rúbrica realidades tan diversas? No todas son de aparición reciente, aunque al-

6. Nos inspiramos en la encuesta de Daniel BOY y Guy MICHELAT, «Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles», en *Revue française de sociologie,* XXVII/2-1986, p. 175-204, que recoge un artículo, igualmente interesante, de *La Recherche,* n.° 14, 1984, p. 1560-1567.

cancen actualmente un éxito espectacular[7]. Parece que guardan a menudo una relación muy remota con el ámbito religioso. Sin embargo, la convergencia de fenómenos que un racionalista juzgará irracionales, arcaicos e infantiles constituye un hecho social y cultural extraño en plena sociedad secularizada. ¿Hay en ello un indicio que ilumina al mismo tiempo la naturaleza de tal sociedad y la situación de la religión?

Es preciso, ante todo, estar en guardia contra el juicio sumario de irracionalidad y de arcaísmo lanzado sobre el conjunto de sus realidades. En cuanto a lo que se denomina, de modo típico, las «paraciencias» (astrología, parapsicología, radiestesia, geobiología), no se observa una voluntad de negar la racionalidad científica moderna. Al contrario, estas paraciencias se esfuerzan en remedar el rigor metodológico y en ajustarse a las exigencias de cálculos complejos, como la astrología. O bien pretenden extender el campo de la ciencia a sectores aún inexplorados y adoptan la postura de vanguardia de la conquista científica (del más allá, del cerebro). O intentan simplemente anticipar lo que la ciencia no puede aún demostrar; y entonces se presentan modestamente como exploraciones preparatorias, mas no incompatibles con ella. O, en fin, reivindican las posiciones límite, hacia las que la conquista científica se orienta sin poder jamás atravesar sus umbrales, dada su naturaleza; las paraciencias serían, por tanto, disciplinas complementarias y en modo alguno rivales (por ejemplo, con respecto a la vida después de la muerte).

Cuando se les pregunta, los adeptos explican que, a su juicio, no se trata tanto de una creencia, con lo que ésta supone de decisión voluntaria y su parte de irracionalidad, cuanto de otro tipo de saber o de saber-hacer apto para controlar lo desconocido. Se apoyan también, a veces, en las nuevas orientaciones de la epistemología científica: al postulado racionalista de un determinismo estricto y de una ciencia que colma poco a poco las lagunas del saber ocupando insensiblemente la totalidad de lo real, se contrapone otro postulado no menos racional: cuanto más «progresan» las ciencias, más hacen aflorar lo indeterminable, y esto, lejos de ser un signo de fracaso, condiciona las investigaciones y las conquistas ulteriores; así, antes que suprimir lo desconocido, es importante tomarlo en serio y trabajar en su dirección. El éxito de las tesis y de la gnosis de Princeton entre determinados científicos obedece a esta misma concepción, que quiere ser plenamente coherente con una nueva actitud científica, menos dogmática y más «abierta».

7. Lo cual demostraría el éxito de venta. De creer al *Livres-Hebdo* del 17 de diciembre de 1985, p. 51, 35 colecciones de libros publicados por 24 editores, muchas de ellas creaciones recientes, están dedicadas al esoterismo, a las paraciencias y a la astrología. ¿Y qué decir de las revistas, publicaciones periódicas y diarios de gran tirada? A este respecto se ha hablado en *Lire* de abril de 1984 de una «explosión de las ciencias paralelas». Lo cual es mucho decir.

Observamos, además, que estas paraciencias se centran en los puntos sensibles del ser humano y es por ello, sin duda, por lo que tienen éxito. Se interesan por el cuerpo enfermo, envejecido, mortal, sujeto a influencias cósmicas que se espera descubrir y que, en cualquier caso, más vale conocer que ignorar; o por el futuro, el gran desconocido del que surge la felicidad o la desgracia, la riqueza o la ruina, y siempre la muerte; o por el sujeto mismo en su singularidad y su destino. Ahora bien, la ciencia positivista se desinteresa, por principio y por método, de estos puntos sensibles: estudia el cuerpo como un conjunto de órganos relacionados entre sí, pero separado de su entorno cósmico y afectivo; nada dice sobre el futuro y nada le dice al sujeto individual sobre el modo de preverlo o de organizarlo. No es de extrañar, por tanto, que personas formadas en las disciplinas científicas intenten encontrar algunas respuestas aparentemente racionales sobre estos puntos sensibles. Y en seguida se da el paso que lleva a consultar a los videntes sobre aquello que nos atañe a todos en lo más íntimo: vida afectiva, recursos económicos, éxito profesional, futuro de los hijos, enfermedades. Sería, pues, un error pretender que el recurso a las paraciencias indica una decepción o un rechazo de la racionalidad científica, pues se inscribe perfectamente en su continuidad sin contradecirla. En este sentido, tales fenómenos son un producto bastante claro de la secularización.

Si, culturalmente, la pasión por las paraciencias no se caracteriza por una vuelta tan clara como algunos creen a un

arcaísmo precientífico, socialmente deja traslucir otros rasgos característicos. La encuesta de Boy y Michelat, ya citada, muestra que la población principalmente afectada, aun siendo más urbana que rural, y perteneciente a sectores cultos, está constituida por personas aisladas. Así, el «porcentaje de creyentes en las paraciencias entre los divorciados se eleva al 62 % para la astrología y al 67 % para lo paranormal (frente al 41 % y al 47 %, respectivamente, entre las personas casadas)» (p. 189); «el simple hecho de vivir solo incrementa las proporciones de creencia»[8]. Añaden que «la situación que cuenta con la mayor probabilidad de creencia no es el desempleo, sino la incertidumbre respecto al régimen conyugal, bien por haberse destruido (en el caso del divorcio) o porque el aislamiento se prolonga hasta una edad en la que las probabilidades de matrimonio son, sin embargo, elevadas» (p. 150). Si hacemos converger estos diversos factores (soledad afectiva, desempleo, situación estudiantil precaria, vida urbana más que rural), es fácil comprender que el recurso a las paraciencias se desarrolle en una sociedad donde el individuo pierde sus bases y su marco social y se encuentra, por tanto, remitido a sí mismo, al no poder hallar respuestas en una integración lograda. Esto explicaría, sin duda, la fascinación por las sectas, que ofrecen refugios afectivos sólidos bajo la guía de gurús, cuyas directrices unifican unas existencias disgregadas. Resulta extraño, por otra parte, que determinados análisis del individualismo moderno, como el de Lipovetsky[9], omitan estas tendencias y no consideren significativas dichas formas de demanda. Y, sin embargo, si van unidas a una sociedad individualista que desliga al individuo de sus raíces sociales, se puede prever que tales tendencias

8. «A este respecto —comentan— la variación es menos fuerte: 53 y 54 % para los "aislados", frente al 42 y 47 % para el resto de la muestra. Pero, si se consideran determinadas categorías de aislados, las cifras son más elocuentes: 66 y 76 % para los "aislados" comprendidos ente los 18 y 35 años, 86 y 77 % para las mujeres aisladas pertenecientes a este mismo grupo de edad».

9. En una entrevista publicada en *Esprit,* julio-agosto 1984, p. 69-79. Se puede consultar su libro: *L'Ére du vide. Essais sur l' individualisme contemporain,* Le Seuil, 1983. (Trad. cast.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo,* Anagrama, Barcelona 1986).

corren el riesgo de perpetuarse, aunque adopten nuevas formas al hilo de las decepciones o de las variaciones de la demanda. En este sentido, no se trataría tanto de hablar de una vuelta como del comienzo de fenómenos inherentes a las sociedades individualistas.

Esta búsqueda de sustitutos de carácter afectivo y social permite formular la pregunta inevitable: ¿tiene algo que ver la pasión por las paraciencias y por lo paranormal con lo religioso? No es posible dar una respuesta tajante. Se observa, no obstante, que estas prácticas buscan una unidad perdida y se aplican a puntos sensibles de la existencia desde los que el hombre afronta lo desconocido (cuerpo, futuro, muerte, más allá). Es como si el individuo intentase ordenar su vida con arreglo a una referencia que le da un sentido y le libra de un azar insoportable y de una soledad aplastante, aun a riesgo de someterse ciegamente a guías inventores de sentido o de seguir incondicionalmente las consignas de un grupo. Por medio de la astrología se intenta insertar el propio destino en un amplio conjunto de parámetros y de «causas» que permitan vislumbrar una inteligibilidad y por ende, supuestamente, una posibilidad de acción. El individuo puede apoyarse en un todo, situarse a partir de él y dar sentido a los gestos más triviales de la existencia. Con la magia también se intenta domesticar fuerzas anónimas y, en cierto modo, hacerlas familiares, para penetrar así en el misterio de las cosas y situarse en relación con él. Asimismo, el deseo de ser uno más, de inscribirse en series causales conocidas o experimentadas, es perfectamente compatible con una mentalidad teñida de racionalidad científica; después de todo, ¿no se persigue con ello lo mismo que busca la lógica científica: convertir lo desconocido en conocido, reducir la diversidad para referirla a la unidad? Pero todo eso también puede desempeñar perfectamente un papel religioso sustitutivo.

Es preciso hacer algunas distinciones. Cabe admitir que el recurso a las paraciencias procede del deseo de liberar la existencia ordinaria de su trivialidad o de su desnudez para hacerla entrar en un orden de cosas donde se articula y adquiere de pronto una profundidad y una riqueza o una dramatización insospechada. Esta búsqueda trata entonces de introducir al

profano en un universo sacralizado, poner su vida bajo la dependencia o el patrocinio de lo sagrado, de potencias desconocidas, indefinidas, que no puede identificar con claridad, pero sí percibir sus «intenciones» o penetrar en su secreto poder. El apoyo encontrado en este elemento sagrado da sentido a la vida y permite, en cualquier circunstancia, saber a qué atenerse, para bien o para mal. Por el contrario, se entra en un universo propiamente religioso, en comparación con el meramente sagrado, cuando lo innominado-innominable comienza a ser designado o se identifica con una intención, con un proyecto más o menos representable, con una finalidad que ordena la marcha del cosmos y, posiblemente, de la historia[10].

A la luz de esta distinción entre lo sagrado y lo religioso, parece que el recurso a las paraciencias se reviste, efectivamente, de una referencia sagrada: el individuo que consulta a los astros o a una vidente experimenta, o al menos puede experimentar, un estremecimiento (el famoso *tremendum)* ante la incógnita de su vida. Es decir que, si consideramos las cosas desde un ángulo existencial, algunas personas pueden utilizar tales recursos de modo totalmente «frío», sin un trasfondo de tipo sagrado; pero otras, que aspiran a la armonía con una intuición misteriosa, enfocarán su búsqueda de poder religioso por esa vía. Se puede uno deslizar insensiblemente del «revestimiento» sagrado a la actitud religiosa, sin que ello sea en modo alguno irreversible. Pero algo de este tipo sucede en tales casos.

En cualquier hipótesis, la prudencia debe ser la norma. Del mismo modo que la pasión por las paraciencias no se opone necesariamente a una actitud científica, tampoco es necesariamente un sustituto de la práctica religiosa ausente o extinguida. Es cierto que Boy y Michelat señalan que la creencia en las paraciencias disminuye con una práctica religiosa regular

10. Una religión (por ejemplo, la cristiana) facilita el reconocimiento personal y común (por tanto, también institucional) de esta intención del mundo a la que designa e identifica gracias al mensaje que dicha intención da supuestamente de sí misma. No tenemos ningún inconveniente en hablar del cristianismo como de una religión de estas características, pues la fe sería el modo personal de vivir dicha religión en una comunidad portadora de ese mensaje.

entre los católicos, pero esta observación concuerda perfectamente con la hipótesis de una creencia ligada al aislamiento social y que será, en consecuencia, tanto más débil cuanto mayor sea el grado de integración religiosa. Sin embargo, aquellos que se declaran «sin religión» y afirman no creer en nada después de la muerte son también los que menos se acercan a las paraciencias; no es posible sostener, pues, que encontrarían en ellas un sucedáneo religioso, si no es admitiendo que, al ser débiles las inquietudes metafísicas en esta categoría de población, no se manifiesta tanto interés por las religiones como por las paraciencias o lo paranormal. La «creencia», en cambio, armoniza bastante bien con una práctica religiosa irregular; pero también en este caso la adhesión intelectual parece menos decisiva que el menor grado de integración. De ahí la observación: «la creencia en las paraciencias se desarrolla entre individuos que no poseen sistemas coherentes de convicciones y de prácticas religiosas... es decir, cuando las creencias religiosas no van acompañadas de una profunda integración en el catolicismo.»[11]

Una relación poco transparente con lo religioso

Este análisis permite derivar una doble conclusión. En primer lugar, si es incorrecto hablar de vuelta de lo religioso a propósito de las paraciencias o de lo paranormal, no es menos cierto que estos fenómenos dependen de esa nebulosa de actitudes o de convicciones que participan en una relación con lo sagrado y lo religioso (según el sentido que hemos precisado). El individuo se esfuerza por integrar su vida en una totalidad o bajo un principio unificador. En este sentido, una sociedad moderna que tiende a fragmentar los ámbitos, a parcializar las influencias individuales en la realidad y a aislar a los sujetos en una vida urbana propicia al anonimato, engendra el deseo

11. *Op. cit.,* p. 197. Los autores postulan una equivalencia entre práctica cultural e integración en el catolicismo, postulado muy discutido por otros sociólogos.

nostálgico de recuperar la unidad a toda costa. Es como si el individuo no pudiera soportar el desencantamiento del mundo, al menos cuando se siente existencialmente afectado; ante la suerte que corren sus amores, ante sus sufrimientos, en relación con su propia muerte o la de los seres queridos, no puede conformarse con la aceptación clínica de los hechos. Lejos de extinguir tal expectativa, es probable que una sociedad secularizada la avive, de manera especial, quizá, en las capas más cultas y más marcadas por ese individualismo característico de la época. Fenómeno nuevo que no es un regreso, sino más bien la aurora de los nuevos tiempos.

Pero es preciso señalar asimismo la ambigüedad de esta tendencia. Hemos visto que la ambigüedad obedece a una disociación y a una degradación de la unidad social cuando las grandes relaciones simbólicas que estructuran la existencia humana ya no funcionan o lo hacen defectuosamente. También está bastante marcada, pues, por la búsqueda de pseudocreencias y pseudorreligiones. De este modo se espera conseguir respuestas serias de las paraciencias, que no hacen más que remedar el rigor científico, en una especie de simulacro de cientificidad. En el artículo «horóscopo» de la *Encyclopedia Universalis,* Jacques Maitre explica a propósito de la astrología: «se observa en este fenómeno el atractivo de una vía que allana el camino para encontrar una hiperracionalidad aparente al eludir los lados oscuros de la ciencia, que reconoce sus deficiencias, renuncia a calcular la totalidad de las determinaciones que pesan sobre el acontecimiento singular y no hace ya gravitar al mundo alrededor del hombre». Pero... lo que se busca y lo que sin duda lo falsea todo es el hecho de «hacer gravitar al mundo» alrededor de uno mismo.

Esta degradación no se limita a deformar las paraciencias en pseudociencias, sino que falsea también la expectativa de tipo religioso que la preside y transmuta estos fenómenos en un sucedáneo religioso; y lo hace, en primer lugar, porque estas prácticas son más mágicas que religiosas, ya que intentan referir al hombre el esquema de las cosas y, en lugar de abrirle a un Absoluto que se reconoce como tal, no le dejan salir de la preocupación por su propia persona, por su futuro y sus bienes.

Al final se quedan en los antípodas de una actitud religiosa auténtica. Y la falsea, además, porque el individuo desarraigado busca retazos de religión con arreglo a sus necesidades; de ahí el auge de las religiones orientales o el éxito de los diversos gurús. Será difícil reconocer un budismo o un hinduismo auténticos. Nuestros gurús ofrecen al individuo occidental desamparado ciertos productos folclorizados, desgajados de las raíces históricas y culturales que les confieren sentido, y los remodelan para incorporar algunos elementos del cristianismo y evitar así una desorientación grande de la clientela. Como en el caso de la ciencia, se proponen unas religiones, pero aligerándolas de los esfuerzos de una larga y rigurosa conversión, que supondría un vuelco cultural que nuestros gurús pretenden ahorrar a sus clientes a través de algunas sesiones de fin de semana. Aunque se descubra, por ejemplo, «el genio del paganismo» (M. Augé), es obvio que se nos presenta este producto expurgado de toda aridez; pero, aunque esté envuelto en su celofán para hacerlo más atractivo, es evidente que adherirse a él no compromete en absoluto. Sin embargo, una sociedad de la comunicación que afecta a los individuos tanto como a las religiones, que pone los bienes religiosos al alcance de todos como uno de tantos bienes de consumo, que ofrece el nirvana a bajo precio o la comunicación en directo con Visnú, favorece esta folclorización. Prepara irremediablemente la decepción del individuo (que puede verse embarcado en aventuras peligrosas), demorando cada vez más sus esperanzas mediante otros artilugios que pretenden «lavar más blanco». Todo ello se ajusta perfectamente a la indiferencia reinante: por lo general, estas prácticas llevan, más que a la adhesión a dogmas, al redescubrimiento de la armonía con el propio cuerpo o con los demás o con las fuerzas cósmicas. Se utilizan y luego se desechan, o se pasa a otra cosa como se cambia de detergente. Por ello estas prácticas sintonizan perfectamente con una sociedad del bienestar, de la forma física, del pleno dominio de las propias energías ocultas. Ante todo, es preciso, no quedarse estancado, sino intentar diversas experiencias sucesivas. En este caso es aconsejable el cambio por el cambio. Muchos otros factores nos hacen pensar que no se trata de fenómenos transitorios.

Instancias de sentido

En la medida en que la secularización impone un modelo prevalente, el de la racionalidad calculadora y científica, menosprecia las fuentes tradicionales de sentido o las disgrega al popularizarlas. Ante el trance de afrontar la nueva racionalidad, estas instancias se muestran a menudo incapaces de responder al desafío; se repliegan en sí mismas, dejando que el mundo siga su curso, recluyendo a sus fieles en su propia intimidad y participando así, a veces sin saberlo, en esta privatización de la religión tan característica de la lógica secular. O resuelven acceder, también ellas, a la demanda folclórica (apariciones, peregrinaciones, devociones diversas). Este tipo de sociedad excluye, en todo caso, cualquier otro modelo, como se puede observar al examinar el proceso del arte moderno: o bien se somete a los cánones de un formalismo que ajusta la creación a los principios de una racionalidad funcional, o bien se encierra en la rebelión, en el inconformismo, en el exceso provocador, donde se agotan pronto los ensayos «reactivos». Y se podrían enumerar otros paralelismos entre el arte y la religión. Del mismo modo, la instancia moral demuestra su impotencia para imponer normas a una sociedad cuyas diversas esferas obedecen a sus propias reglas y normas específicas: el liberalismo económico sólo reconoce como moral la ley del mercado, la única eficaz, productiva e inflexible. Moral, sin duda, pero presidida por los imperativos de la producción y del intercambio económico. El último grito del liberalismo, con Hayek, no contradice en modo alguno esta afirmación, muy al contrario. Por su parte, la vida internacional parece más dominada por las relaciones de fuerzas, por la presión de las grandes potencias, que por los principios de la *Declaración universal de los derechos del hombre*. Y también aquí la violencia calculada prevalece sobre una regulación basada en el debate razonable y el respeto a la moral.

La tentación católica sectaria

Indudablemente, esta descripción carga las tintas, intenta poner de manifiesto que la racionalidad calculadora provoca

un deterioro de las instancias de sentido, paralizándolas o neutralizándolas. Es cierto que nada nos impide profesar el mayor respeto a la religión (sobre todo si pertenece a otras civilizaciones o al pasado), estimar la moral y admirar las obras de arte, en especial si conservan la pátina del tiempo. Aun en nuestros días hay quienes ensalzan el catolicismo frente a los clérigos, a los que se acusa de «liquidar la fe» y trocar el hisopo por la metralleta revolucionaria, cuando estos mismos apologistas adoptan para sí la más extrema reserva práctica hacia la moral o la fe cristiana. Resulta de buen tono en los medios influidos por el neo-maurrasianismo, en particular los de la derecha anticlerical, ser más papista y más católico que los obispos, siempre que, por supuesto, no se conserve del mensaje papal más que aquello que corrobore sus prejuicios y sus privilegios sociales. Como productos típicos de la secularización, aman a las iglesias, pero a condición de que se ocupen del culto (¡y qué admiración despierta en esos medios la vida monástica más alejada del mundo!), del cuidado de los leprosos y de la organización de peregrinaciones. ¿No nos aproximamos así a esa folclorización tan característica de la efervescencia en torno a lo religioso?

Ahora bien, si la Iglesia siguiera este programa, se prestaría al juego secularista de la marginación. Una vez relegada a la irrelevancia, correría el peligro de gloriarse de su inutilidad social y religiosa. Dejaría el campo libre a la racionalidad técnica y al juego de las relaciones de fuerzas o de intereses. Acreditaría la idea de que sigue desempeñando su papel, toda vez que deja a la sociedad seguir su propio rumbo; daría la razón al nihilismo, pues, aun eligiendo (verbalmente) los valores más altos, permitiría que dominasen los egoísmos y las voluntades de poder. Tentación tanto más insidiosa cuanto que los partidarios de esta tendencia juegan la carta de la fidelidad, de la tradición, apelando a la jerarquía y a la religión de siempre; así pueden cazar en la trampa de su nihilismo a aquellos que no saben discernir en la Iglesia la finalidad falsa de las proclamas públicas de la «virtud». No hay que dejarse impresionar por estas reivindicaciones, pues representan en realidad la forma moderna de perversión de la fe bajo la apariencia engañosa de un elogio de la tradición. También ellas quieren reducir el

catolicismo a una secta marginal que, guiada por un líder indiscutible, vende bienes religiosos y deja el campo libre al ámbito social, sin intervenir en él (liberalismo obliga).

Si somos, pues, conscientes de la erosión que una sociedad moderna provoca en las instancias de sentido y si calibramos, con la mayor prudencia, los peligros mortales que representa la exaltación verbal de una fe sin virtud, de una Iglesia sin Evangelio y de un culto sin práctica (disociaciones tan poco católicas como posibles), ¿qué podemos decir de la incómoda posición de las religiones establecidas en nuestras sociedades?

Lo simbólico y lo razonable

El análisis anterior ha demostrado que, si una sociedad moderna destruye las instituciones proveedoras de sentido, no elimina en cambio la religión: el triunfo de una lógica secularizante conduciría a un igualitarismo tecnocrático y a un vacío de sentido realmente insoportable. Un individualismo total (si es que esta expresión tiene sentido) no sólo desembocaría en un igualitarismo nivelador, sino en un universo inhabitable: la disgregación de las relaciones sociales provocaría muy pronto la aparición de regímenes de fuerza, reclamados por las «ideologías de seguridad» nacidas bajo tales circunstancias. Es preciso añadir que la razón calculadora tampoco puede dar sus frutos, extender su influencia y multiplicar sus iniciativas si no se apoya en lo que llamaremos «razón simbólica» y, por tanto, si el individuo no se asienta en unas relaciones que le ofrezcan un sentido. Hemos visto cómo, históricamente, la racionalidad calculadora fue tomando cuerpo al disociarse de una influencia religiosa idealmente global: encontró su energía luchando contra ella y afirmando sus derechos; y, al hacerlo, se apoyó en esa realidad diferente que es la razón simbólica, matriz de sentido que establece el nexo y la diferencia entre hombre y mujer, hombre y hombre, hombre y naturaleza, cielo y tierra. Si esta razón simbólica se agotara o sufriera un desarreglo en su funcionamiento, si la erosión antes mencionada se apoderara de las relaciones simbólicas, a buen seguro que la razón calculadora

perdería su dinamismo y hasta su capacidad (su gusto) para actuar. También aquí triunfaría el «¿para qué sirve?» Sin embargo, y retomando una fecunda distinción de Gaston Fessard[12], lo que la modernidad degrada en las relaciones simbólicas son los símbolos simbolizados, no los símbolos simbolizantes. Las instituciones portadoras de sentido o investidas de significado social están efectivamente desquiciadas o desplazadas de su papel específico; pero la raíz de simbolización a partir de la cual el individuo encuentra sentido, el gusto de vivir su cuerpo y las relaciones que lo constituyen, permanece viva: se actualiza en el juego mismo de las relaciones constitutivas de la existencia social (relación hombre-mujer, hombre-naturaleza, hombre-hombre) y, lejos de agotarse en los sentidos parciales socializados (simbolizados), es ella la que los fecunda. Y de ese modo pone a la razón (razonable, calculadora y, por tanto, racional) en condiciones de desplegarse. Se pone de manifiesto así que la razón no es ni suficiente ni «autónoma»: indudablemente posee sus propias reglas, pero ¿quién la suscita, la fecunda y la finaliza (da sentido último) en sus empresas?

Para comprender las relaciones fecundantes que se establecen entre lo simbólico y la razón racional, podemos fijarnos en el caso del niño. Este únicamente accede al lenguaje controlado, a la «autonomía» de un yo, porque se le ha puesto deliberadamente en una relación fundamental tramada por el padre y la madre (o sus sustitutos); esta relación simbolizante es primera, en todos los sentidos de la palabra, y fundante: no es lo que obtura y fija un movimiento de autonomía, sino que, por el contrario, condiciona su posibilidad; un día el niño hablará de modo razonable y lúcido porque determinados gestos y palabras de amor le han incitado a ello; hablará en respuesta a este amor (nunca «puro», por otra parte, y siempre más o menos perturbado por su contrario); hablará para contribuir a su vez a fundar relaciones del mismo tipo y a hacerse él mismo fecundo en todos los sentidos de esta palabra. Nada de ello

12. Gaston FESSARD, *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace,* t. III: *Symbolisme et historicité,* Dessain et Tolra, París, 1984, p. 63-83.

sucedería sin la instancia simbolizante fundamental que está en el origen y en el término del proceso: las actividades, las palabras, las iniciativas del niño convertido en hombre buscan también una unidad simbólica de sentido a través de sus gestos particulares. De ahí que, lejos de ser sólo el primer impulso que lanza un movimiento y no lo controla después, la razón simbólica lo envuelva totalmente: le despierta a la racionalidad y, por lo tanto, a su autonomía (el niño habla el lenguaje racional para justificar sus decisiones), pero para que encuentre sentido en todo lo que hace. La unidad está tanto al principio como al fin, y dinamiza tácitamente, desde dentro, los procesos de la razón. Así, lejos de oponerse, lo simbólico y lo razonable se reclaman mutuamente y se fecundan en su tensión misma.

Lo simbólico, lo religioso y lo eclesial

Otro tanto ocurre en el plano de las sociedades y de la historia. La tendencia a las paraciencias o a las sectas indica, al menos, que los comportamientos subjetivos crean problemas sociales y que son las desintegraciones sociales las que provocan las reacciones subjetivas. Los valores del cálculo y de la eficacia no apagan la sed de sentido del individuo (demanda de símbolo simbolizante); pero, como esos mismos valores han anulado los valores transmitidos por las religiones institucionales (símbolos simbolizados), el individuo recurre a determinadas prácticas en las que espera encontrar un nuevo sentido. El mismo disfuncionamiento existe en la referencia a los símbolos simbolizados y en el recurso a la razón calculadora: las relaciones simbolizadas se ven afectadas, y, a través de ellas, la institución religiosa; porque ésta, que es una demanda de vínculo de unidad (entre tierra y cielo, entre destino personal y curso de las cosas, entre existencia humana y voluntad divina), constituye la dimensión social del símbolo simbolizante. Por su parte, las iglesias, que simbolizan social e históricamente esas relaciones, no parecen ofrecer ya la respuesta adecuada a las expectativas: de ahí la búsqueda de exotismos religiosos o de sucedáneos de sentido. La misma razón calculadora no queda menos afectada,

pues se esperan de ella unas respuestas, pseudocientíficas en la forma, diferentes de lo que esta razón, correctamente guiada, puede ofrecer. Se espera del cálculo, por sobrecalificación, lo que lo religioso no ofrece ya por descalificación. Desde esta perspectiva, la razón calculadora y la razón simbólica quedan igualmente afectadas y desajustadas. El disfuncionamiento de la una provoca el disfuncionamiento de la otra.

La relación alterada entre lo simbólico y lo operativo sirve, no obstante, para iluminar nuestra reflexión en tres niveles. Es evidente, en primer lugar, que si el individualismo es un producto característico de nuestras sociedades, se comete una grave abstracción al considerar al individuo moderno como una entidad «autónoma», auto-concentrada, especie de átomo bien constituido en sí mismo y cuya acumulación formaría una sociedad. Este individuo así imaginado no existe. Concretamente, el individuo sólo accede a sí mismo como sujeto basándose en esas relaciones simbólicas más o menos ajustadas, más o menos perturbadas, de las que hemos hablado y de las que cada cual conserva una huella indeleble. Además, un individuo no se adecua nunca a la lógica social que estructura el conjunto social en el que se inserta: ninguna persona dirige totalmente su vida con arreglo a los principios de la razón operativa, calculadora, técnica, y es bueno que así sea. Posiblemente se atiene a ellos en un ámbito específico (actividad profesional), pero no en otro (diversiones), o en determinados momentos y no en otros. El profesional de informática más riguroso puede ir a consultar a la echadora de cartas. Estas fallas, lagunas o contradicciones demuestran que, si se puede llamar a una sociedad «secularizada», no sucede lo mismo con los comportamientos y las mentalidades individuales.

Y, por eso, el juicio según el cual nuestra sociedad es materialista, porque ofrece abundantes pretextos para homilías y discursos piadosos, es más polémico que justo: ¿qué individuo, qué grupo toma sus decisiones apoyándose en criterios exclusivamente materialistas? ¿Qué significa eso exactamente? Aunque el motivo esencial sea el afán de lucro o el beneficio propio, se añaden en algunos casos el deseo de reputación, los gustos personales, la preocupación por la calidad del objeto deseado,

valores todos ellos que tiñen, matizan o contrapesan el supuesto materialismo de tales móviles. Ello significa que el ser humano no participa sólo de la razón calculadora, sino también de la razón simbólica, o que la lógica moderna secularizada choca con otra lógica que sanciona los valores de belleza, generosidad, sentido del honor, abnegación... Cada individuo vive sin duda una dimensión (productor, técnico, agente más o menos eficaz del sistema) y otra (esposo, célibe, viudo, poeta, o cardíaco, tímido, emprendedor o depresivo). El individuo químicamente puro es una ficción, cómoda para el análisis e ilusoria si se proyecta en los hechos.

Este individuo —otra consecuencia— encuentra sentido a su vida en tanto que participa de la lógica calculadora de su sociedad, si su oficio le gusta, si su salario le permite organizar la existencia a su gusto, educar a los hijos; en suma, hacer algo más que producir. Porque el hombre no es esencialmente trabajador, en contra de la definición marxista, que sólo ve en él al *homo faber* o incluso al *animal laborans.* Encuentra sentido disfrutando de su cuerpo, de la relación con los demás, de la belleza del mundo, pero también sufriendo las pruebas sin las que la existencia humana se vuelve insulsa: paso del tiempo, fatiga, fracasos, enfermedad, incomprensión, muerte. Encuentra sentido al entrar activamente en relaciones simbolizantes. Siempre ha sido así, indudablemente; pero la característica de una sociedad secularizada deriva del hecho de que estos diversos sentidos concretos, estas experiencias de gusto y aprecio por la vida, no convergen necesariamente hacia la esfera religiosa ni parecen emanar de ella. Se produce una disociación entre símbolos simbolizados y sentido último. Dicho de otro modo, a diferencia de lo que podía ocurrir en una sociedad sacral, la religión no es ya la única fuente de sentido, y el gozo de vivir, los beneficios recibidos y el placer de conocer no se relacionan necesariamente con Dios. La autonomización de estos diversos sentidos, perfectamente coherente con la autonomización del arte, de las diversiones, de la moral y de las actividades de todo tipo, contribuye a la deserción de la esfera religiosa, que parece así despojada de todo lo que constituye la riqueza y la grandeza de la vida humana, reducida a una celebración vacía, inútil y

redundante. Es de capital importancia para la Iglesia tomar conciencia de esta situación de difracción de los sentidos que, en un primer análisis, parece desposeerla de su razón de ser como la instancia por excelencia que da acceso al Sentido primero y último. Porque esta situación permite comprender que en una sociedad como la nuestra hay una relación con lo religioso bastante compleja y no directamente religiosa; nos hemos referido ya a ella, pero encontramos aquí, desde otro ángulo, la idea de que a través de sus actividades profanas el individuo moderno puede abrirse a un sentido y puede asumir el sentido de un Sentido pleno (música, deporte o investigación científica). ¿Deberemos llegar a la conclusión entonces, con los partidarios de la folclorización religiosa antes mencionados, de que las iglesias sólo deben limitarse a un culto lo más festivo posible? De no ser así, ¿qué puesto pueden atribuirse? Es necesario admitir, ante todo, el alcance de esta disociación entre Sentido, símbolo simbolizante y símbolos simbolizados; entre Dios, religión e iglesias. Esa diferenciación, producto de la secularización, se ajusta a nuestra realidad; las lamentaciones no la van a modificar, y ninguna estrategia de reconquista de una unidad perdida tiene posibilidades de éxito mientras siga dominando la razón calculadora, científica y técnica (y nadie parece desear cuestionarla en serio, aunque tampoco se someta a ella incondicionalmente, como hemos visto). Esta situación explica y da cuenta de la posibilidad de la no-creencia: se puede encontrar sentido, y un sentido gratificante, a la vida sin referirlo a una fuente divina y, desde luego, sin adherirse a una iglesia; el increyente no es, pues, un infra-hombre, un enfermo o un ser en estado deficitario, aunque esta situación favorezca todas las desviaciones analizadas más arriba. Pero se puede atribuir también a este sentido un significado más profundo refiriéndolo o intentando referirlo a una intención misteriosa que supuestamente guía al mundo, aunque no se quiera darle un nombre o personalizarla (por respeto, por prudencia o por impotencia, según el caso). También es cierto que se puede indagar, vivir y celebrar en la Iglesia la unidad de todos estos niveles. Es evidente, sin embargo, que una sociedad moderna ofrece todas las condiciones para que una búsqueda religiosa

pase a través de la profanidad sin desembocar necesariamente en el reconocimiento de la Iglesia como lugar y espacio comunitario de la celebración del Sentido. ¿Implica ello, sin embargo, que, al asumir este valor de lo profano, la Iglesia se instala a su vez en la especialización de los roles tan característicos de una sociedad moderna: al economista la economía, al político la política y al clero la religión?

Esta consecuencia parece estar de acuerdo con la lógica de la secularización; y la dificultad que entraña encontrar otra postura viable, así como las virtuosas presiones de los neomaurrasianos, llevan a aceptarla. Pero si la Iglesia cayera en esta tentación, sería infiel a su mensaje y no serviría realmente a la sociedad. Traicionaría su mensaje, que debe ser proclamado y difundido sin cuestionarlo; la Iglesia no cumpliría su propia tarea en una sociedad secularizada: la de ser imagen de una lógica de gratuidad, de unidad y de comunicación. Dicha lógica, como hemos visto, preside las relaciones simbólicas; no se contradice con la lógica del cálculo y de la operatividad, puesto que está en su principio y fin, la permite y la ordena; pero esta lógica debe adoptar una figura histórica, so pena de extinguirse, desajustarse o desaparecer. Tradicionalmente, las religiones representan ese espacio donde la sociedad no tiene trabas; un espacio que, abriéndose a un más allá de sí mismo, la inmuniza contra el aislamiento o las influencias arbitrarias; desposeyendo a los agentes de lo social de la pretensión de ser su propio origen y el principio de sus leyes o de sus tradiciones, funda en realidad el espacio de la comunicación. Hemos visto que, actualmente, el lugar de la religión y, por tanto, de las iglesias no se encuentra ya en el nudo constitutivo del vínculo social. No obstante, y sin pretender atribuir a Dios la fuente de las leyes y de las tradiciones morales, la Iglesia puede y debe atestiguar que una sociedad secularizada no ha de ignorar esta otra lógica de la gratuidad en beneficio exclusivo de la racionalidad apropiativa. Lo hace por la presencia que evoca de un «Totalmente Otro» que, según la fe cristiana, ha tomado un rostro en la historia. La Iglesia es simple figura, ya que no pretende identificarse con ese «Totalmente Otro», sino que depende de él, y este Otro puede acceder también a los hombres por distintas

vías. Lo divino es lo simbolizante por excelencia, y la Iglesia es sólo su símbolo simbolizado. Cierto que ocupa un puesto difícil de mantener en el juego degradado de los otros símbolos simbolizados y que la designación de este puesto no indica todavía las prácticas concretas que se derivan de él. Pero no es poco determinar ese enraizamiento, ya que hace comprender que, al margen de los errores o las faltas, la Iglesia no puede renunciar a esta presencia social, so pena de renunciar al sentido de su misión; no se trata, pues, de una tarea suplementaria que ella se imponga a sí misma, una vez estabilizada la evangelización; tampoco se trata de conquistar posiciones privilegiadas o de dictar a una sociedad ignorante de sus fines lo que tiene que hacer y cómo lograrlo; se trata de dar testimonio, dentro de la historia, de los procesos efectivos a través de los cuales esta historia se cumple realmente sin naufragar en los escollos del tecnocratismo o del totalitarismo.

Esta condición ontológica, que establece un determinado tipo de relaciones entre sociedad y religión, se vive concretamente con arreglo a unas formas muy diversas. En este sentido no deja de ser significativo el hecho de que, desde hace algunos decenios, la Iglesia, liberada de las tentaciones de dominio (en la medida en que se pueda alcanzar tal liberación), se alinee en muchos países con la resistencia a las presiones totalitarias, que ostentan asimismo rostros variados. Perseguida abiertamente, como en Vietnam, o signo reconocido por su firmeza, como en Polonia, la Iglesia inscribe en la realidad de lo social la huella de un algo irreductible a la presión total, bajo sus variantes comunistas o bajo sus aspectos dictatoriales. Chile, Filipinas, Haití y Corea del Sur son otros tantos ejemplos, discutibles desde luego, pero cuya multiplicación se debe menos al azar que a la lógica indicada.

3

¿Crepúsculo o aurora del cristianismo?

¿Basta con demostrar que la lógica secularista inmanente a las formas de la modernidad no llega a apagar la demanda de sentido que culmina en la búsqueda religiosa? Quizá quedamos así prisioneros de un esquema defensivo. Es cierto que la lógica secularista no logra producir todos sus efectos, pero lo consigue parcialmente al menos, ya que erosiona y trastorna las relaciones simbólicas, desestabiliza las instituciones religiosas y las reduce a ejercer una influencia marginal y derivada en la vida social. La lógica secularista no triunfa realmente, pero su no victoria equivale, a pesar de todo, a la derrota de la religión. Y de ese modo ¿no conduce esta perspectiva, si la miramos desde el ángulo religioso, a adoptar una actitud de desconfianza vigilante y hasta de crítica sin concesiones ante la modernidad secularizada? En suma, en lugar de perder el tiempo instruyéndole un proceso a este mundo, no habría que vacilar en condenarlo sin paliativos.

El conflicto sería, en efecto, insalvable si esta modernidad fuese el contrapunto hostil del cristianismo, dirigido frontalmente contra él y opuesto a su inspiración, sus principios y sus finalidades. Pero no es éste el caso. Es evidente, ante todo, que la

modernidad nació en el ámbito geográfico del cristianismo, y aunque ello fuera pura coincidencia o efecto del azar, habría que preguntarse sobre tan interesante conjunción. Igualmente se puede demostrar que el cristianismo posee en sí mismo los recursos para acomodarse a los principios de la modernidad (lo que explicaría la escasa resistencia, algunos dirán la debilidad, que parece mostrar a veces frente a ella), y más aún cuando sienta las bases espirituales e intelectuales sin las que jamás habría aparecido eso que llamamos sociedad secularizada. Puesto que estos temas son de sobra conocidos, nos limitaremos a recordar su armazón esencial para abordar otra cuestión adyacente: al dar a luz a la modernidad (tal es la conocida, aunque discutida, tesis) ¿no queda el cristianismo agotado en cierto modo? Afirmación que no remite en modo alguno a un debate moderno, aunque algunas publicaciones recientes hayan renovado sus términos, pues se encuentra en determinados aspectos, con grandes diferencias de problemática, tanto de Hegel como de Nietzsche. En el fondo, al alumbrar la subjetividad libre y consciente de sí mismo, según el primero, o al favorecer el éxito de la voluntad de verdad a cualquier precio, según el segundo (voluntad de verdad que, después de haber destruido las religiones tradicionales, anima a la ciencia moderna), el cristianismo habría realizado su tarea histórica, habría cumplido su destino y ocuparía ya un lugar (de honor) en el Panteón construido por la humanidad para recordar sus ideales extinguidos.

Fuentes bíblicas de la modernidad

Es frecuente presentar el hecho de la secularización moderna partiendo únicamente de su «base material», como decían los marxistas, o en función del desarrollo progresivo de las técnicas y las ciencias. Bajo su impulso, y por una especie de evidencia implícita en su extensión, el mundo se desencanta y aparece una racionalidad que, en cierto modo, provoca automáticamente una redistribución de las relaciones del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre.

Ello significa olvidar que la racionalidad científica no se habría desarrollado sin unas condiciones espirituales e intelectuales rigurosas e indispensables. Todo eso se experimenta hoy al ver cómo se pervierte el instrumento técnico o se inutiliza al proyectarlo en universos culturales que le son ajenos o incapaces de crear las condiciones humanas apropiadas para su empleo (manejo, uso regulado y adecuado, mantenimiento, aptitudes intelectuales y prácticas necesarias para sustituirlo). El instrumento exige algo más que el instrumento[1]; supone todo un mundo de valores, una mentalidad especial y hasta una relación específica con la naturaleza. A ello nos hemos referido ya al recordar el papel desempeñado por el nominalismo en los albores del Renacimiento. Una de las intuiciones más brillantes de Nietzsche fue la de haber entrevisto, en pleno siglo positivista, lo mucho que la racionalidad moderna debía a la muerte de los dioses y, sobre todo, a una voluntad de verdad que hunde sus raíces en algún absoluto. ¿Cómo se puede superar, en efecto, una relación de simple aficionado con la naturaleza, de arreglos parciales, aunque puedan alumbrar técnicas sutiles, de tanteo, si se profesa una teología de la naturaleza según la cual los dioses forman parte del cosmos? La exaltación actual en torno al genio del paganismo olvida que la ciencia moderna no habría podido nacer jamás bajo la premisa teológica de un cosmos cerrado en sí mismo, tejido de relaciones complejas, sin apertura a una transcendencia de uno u otro tipo. Y por más que se diga en su contra, el monoteísmo bíblico trae consigo una emancipación del universo respecto al Dios único: al afirmar que el universo fue creado y, por tanto, querido (al margen de la forma y el modo del acto creador), establece *ipso facto* una distancia infinita frente al Creador y abre el universo a una investigación indefinida.

El Génesis y la creación

Ahora bien, la primera página de la Biblia pone al lector ante una teología de la creación que rompe abiertamente, y sin

1. Gilbert HOTTOIS, *Le Signe et la technique. La philosophie à l' épreuve de la technique,* Aubier, 1984.

duda conscientemente por parte de su autor o autores, con cualquier idea pagana sobre la inmanencia del mundo divino en el mundo humano. La Palabra de Dios es soberana y establece el orden de las cosas; distinguiendo unas de otras y religándolas entre sí dentro de un cosmos ordenado, coloca al hombre en un universo estructurado donde puede situarse y comprender, si comprender significa descubrir las relaciones inteligibles. En cuanto a Dios mismo, no se le encuentra en ningún elemento de este cosmos, aunque la totalidad del cosmos organizado cante su sabiduría y su bondad. El hombre puede entonces ejercer su influencia en el universo sin entrar nunca en rivalidad con Dios, como si uno y otro se repartieran el mismo territorio, lo que obliga al pagano a estar atento para no traspasar la esfera sagrada de los dioses.

Es cierto —y conviene recordarlo, porque se olvida con demasiada frecuencia— que el Dios creador no se exilia del universo así ordenado; el hombre no queda a merced de sí mismo, dueño de una materia moldeable a su voluntad. Si Dios no aparece en el universo, da en cambio al hombre su Ley; gracias a ella, el hombre se distingue del mundo vegetal y animal, accede a la alabanza sabática y participa, de algún modo, en la Sabiduría divina; gracias a la Ley, que le libera del caos de la confusión, puede discernir en el universo el orden que lo preside y permitir a la vida triunfar sobre la muerte. Nadie ignora, en efecto, el carácter tardío de los textos bíblicos referentes a la creación; estos pasajes contienen toda la experiencia de Israel, especialmente aquella en la que el pueblo vivió la Ley de Dios como liberadora de la esclavitud y de la muerte. La Ley, y en primer lugar los mandamientos de Moisés, prohíbe al hombre abrazar la idolatría o caer en la indiferencia ante la muerte, prohibiendo matar, por ejemplo (sin esa prohibición, el hombre no trataría a su hermano como tal). Cabe afirmar, por tanto, que la Palabra de Dios (la ley, la Sabiduría) sostiene en pie al universo, evita que vuelva a caer en el caos primitivo y le da vida, permitiendo que cada uno de los elementos exista en su lugar y en su orden.

Asimismo es preciso revisar a fondo las teorías que ven en el comienzo del *Génesis* las primicias de una autonomía de las

realidades terrenas. El cosmos creado no es Dios, pero Dios no abandona al hombre o no le condena a un dominio cósmico arbitrario: le ofrece vivir conforme a la Palabra de su Ley, ley benéfica, ya que observándola y respetando la diferencia que establece, el hombre escapa a la muerte y experimenta la magnificencia de la vida. En este sentido se puede afirmar que el *Génesis* no intenta en modo alguno hacer una descripción del acto creador, no desarrolla una teoría sobre el origen de la creación, ni siquiera es la primera página de la Biblia. El acto fundante es para Israel el paso del mar Rojo, la salida del horno (donde todos los elementos están en fusión, perdiendo su propia existencia) y la promesa de la Ley de la Alianza. El comienzo del *Génesis* es, en suma, la extensión al cosmos de esta experiencia fundante; pero es la secuencia Egipto-Mar Rojo-Sinaí lo que permite comprender la secuencia de los siete primeros días, y no a la inversa. De haberse comprendido esto con más rigor, es muy posible que se hubiera podido evitar la búsqueda en el *Génesis* de algo que no pretende dar: la descripción del origen del mundo, argumentos favorables al evolucionismo o la demostración de la incompatibilidad entre la fe en la creación y la visión científica del universo. De haberse comprendido eso, se hubiera evitado también el intento de ver en estas páginas los primeros principios de la secularización: tales principios están ahí en un sentido, porque la inmanencia cósmica aparece diferenciada de la transcendencia divina; y no lo están en otro sentido, porque esta «autonomía» aparece ocupada y presidida por la presencia de la Ley, sin la cual el cosmos no puede subsistir, como tampoco Israel puede subsistir cuando abandona la Ley mosaica.

Teología del pecado

Si la teología bíblica de la creación (que es una teología de redención más que una teología de los orígenes) no da suficiente apoyo a la secularización, ¿encontraremos un fundamento mayor en la teología del pecado? Así parece, efectivamente. Y si llegáramos a una conclusión sólida, habríamos dado un gran paso.

Sabemos, en efecto, que el universo de la racionalidad científica sólo puede ponerse en marcha si la relación del hombre con el universo no se basa en el temor, si la humanidad no está dominada por la creencia de que los gestos más elementales de la existencia (sexualidad, agricultura, decisiones políticas, intercambio comercial, relaciones con otras etnias) pueden desencadenar contra ella unas fuerzas hostiles. El acceso a una objetividad capaz de descubrir relaciones causales matematizables supone una emancipación extremadamente difícil para una mentalidad mágica que no cree en la existencia de poderes o espíritus maléficos que actúan en las cosas mismas. Ahora bien, el sentido bíblico del pecado no se identifica en modo alguno con una necesidad de purificación ritual, con la percepción de un desequilibrio del cosmos introducido por comportamientos reprobables (homicidio, adulterio, robo); asimismo, la liberación del pecado no consiste en recuperar una pureza perdida o en realizar gestos que restablezcan un orden cósmico perturbado; en ningún caso se trata de «improvisar» una reparación del modo en que un médico novel buscaría a tientas el remedio adecuado para calmar un dolor cuya causa ignora. Cuando la Biblia afronta tales actitudes, las condena con vigor, como cuando se intenta aplacar la furia de los dioses sacrificándoles los propios hijos o mutilándose el cuerpo. Hasta los sacrificios de animales son rechazados en la tradición profética en provecho de la conversión del corazón y el ejercicio de la justicia.

La postura bíblica más ejemplar respecto del pecado se encuentra sin duda en el episodio de David y Betsabé; cuando el profeta Natán denuncia al rey (procedimiento pedagógicamente hábil, por otra parte, que lo dice todo sobre esta teología del pecado) el asesinato de Urías, esposo de Betsabé, asesinato ordenado por el rey mismo como consecuencia del adulterio, David exclama dirigiéndose a Yahvé: «he pecado contra ti». El rey reconoce que su pecado no perturba una armonía natural y social, sino que el homicidio y el adulterio afectan a Dios mismo, al quebrantar su ley. Esta concepción del pecado no induce a David a purificarse de una tara, a compensar esa muerte con gestos del mismo orden, sino a asumir una actitud

ética y espiritual: el arrepentimiento debe llevar a la conversión, pero ésta se apoya en una palabra de perdón por parte de Dios que mueve al penitente a adoptar un comportamiento justo; el perdón hace comprender las exigencias divinas de la relación humana.

Es indudable que esta concepción ética y espiritual del pecado contribuye a disipar la idea de que la falta desencadena unos poderes maléficos, quebranta el orden de las cosas y abre la puerta a una mancha que infecta a los hombres y a las cosas. En este sentido, y por paradójico que sea, dicha concepción desencanta realmente al mundo y, sobre todo, no lleva a un aplastamiento del hombre, ya que suscita su libertad responsable: su responsabilidad, porque le descubre la parte desconocida, pero real, de sus actos; su libertad, porque le invita a una conciencia más justa de su relación con los demás. He ahí lo que elimina los estados de angustia que todavía sufren aquellos contemporáneos nuestros que intentan superar (mediante la astrología o por otros procedimientos) unas series causales maléficas para romper el destino que los encadena. No hay más poder maléfico en el mundo que aquel que aleja al hombre de la ley ética de respeto a los demás: lo demás es ilusión o hechizo ajenos a la Palabra liberadora. También aquí, esta teología sienta las bases de una emancipación de gran alcance: nada se le prohíbe al hombre en el dominio del cosmos, salvo lo que contradice la Ley. Y el proceso tampoco desemboca aquí en un dualismo: el hombre no está llamado a mantener una relación inocente con un mundo también inocente. La inocencia se trueca en ciega perversidad cuando ignora la Ley del respeto a Dios en los demás.

Encontramos así, tanto por parte de la teología de la creación en cuanto esquema de salvación, como por parte de la teología del pecado, unos elementos espirituales e intelectuales que establecen las condiciones de una intelegibilidad de la diferenciación. En la medida en que podemos caracterizar el fenómeno de la secularización como la aceptación de una diferenciación positiva de lo real, nos hallamos en las antípodas de los universos míticos, donde prevalecen la unidad y la totalidad. Pero estos elementos de la tradición bíblica no son los únicos

dignos de atención. Los temas bíblicos, aun teniendo un poder simbólico considerable, sólo pueden tener importancia si entran en composición y se armonizan con el punto central de la fe cristiana: Jesús confesado como Cristo. En él convergen los temas precedentes, ya que los cristianos lo reconocen como la manifestación visible de la Palabra creadora que separa la muerte de la vida, y la concreción de la misericordia que perdona haciendo descubrir la unidad de los mandamientos (como para David, lo que se hace al más pequeño de los suyos se hace al propio Cristo). Pero, sobre todo, en El se manifiesta un Reino que no es de este mundo, aunque adquiera figura en dicho mundo.

Jesús, una triple ruptura

Sin ánimo de desarrollar todos los aspectos de la fe cristiana, abordemos simplemente los puntos esenciales para nuestro propósito. En referencia a la tradición del Antiguo Testamento, aparecen tres fracturas: al identificarse con la venida del Reino, Jesús anuncia que éste no adoptará la forma de una tierra santa, de un reino organizado al modo de los otros reinos (incluso con una mayor justicia); que el verdadero culto no se produce en ninguna montaña sagrada ni en ningún Templo privilegiado, ya que el verdadero Reino es El mismo en su cuerpo. Ruptura decisiva, pues el lugar del verdadero culto a Dios no se encuentra en ninguna parte de la Tierra, sino allí donde se honra al Hijo del hombre y, sobre todo, en los más humildes de sus hermanos.

La segunda fractura, dependiente de la primera, procede de la separación nítida entre Dios y el César, entre la religión y la política: esta separación, en fidelidad al Antiguo Testamento, no es una oposición ni una incompatibilidad ni un dualismo, porque el César está sujeto a la Ley de Dios y no puede pretender ordenar su reino ignorando o escarneciendo el orden justo de las cosas; demuestra, en cambio, que el poder político no puede invocar un *aura* sagrada para fundar su autoridad: aun cuando «venga de Dios», puesto que su presencia es necesaria para la buena marcha de las cosas humanas, lo político depende de un orden «autónomo». Aunque la sentencia de Jesús haya sido entendida de muchos modos a lo largo de la historia, es indiscutible que con ella se inaugura un tipo de relación entre la política y la religión desconocida para las sociedades primitivas, incluido el judaísmo.

Por último, Jesús actúa y habla bajo la inminencia del fin de los tiempos. Eso no significa que el despliegue de la historia toque a su fin o que el cosmos vaya a experimentar su destrucción física, sino que la parusía, la consumación y el cumplimiento pleno de la promesa vendrán por añadidura, sin ser el resultado calculado, querido y deliberado por los esfuerzos coordinados o la acumulación del trabajo humano. No sólo el mundo no alcanzó su perfección, no sólo la edad de oro no pertenece al pasado, sino que debe nacer algo que será totalmente nuevo y cuya llegada es el secreto y la promesa de Dios. Los cristianos reconocerán en la Resurrección de Cristo las primicias de este Reino; reconocerán (siempre la presencia de la Ley) que, dada su incapacidad para alcanzarlo, pueden prepararse «siguiendo a Cristo», observando por tanto sus preceptos y participando en su muerte y resurrección. Ahora bien, el anuncio de la venida final del Reino plantea una diferenciación radical entre historia y fin de la historia: el hombre se otorga a sí mismo la salvación, no accede a ella al cabo de una serie de reencarnaciones ni alcanzando la armonía cósmica fundamental. La encuentra acogiéndola, pero acogiéndola activamente, porque se trata de participar desde ahora en el Espíritu de este Reino. Si semejante concepción de la historia plantea un enfoque secular, impidiendo identificar historia humana y Reino, se opone también a la filosofía secularizada de la historia como proceso indefinidamente abierto o destinado a desembocar en la «verdadera historia» o la sociedad perfecta[2].

En todos estos puntos, el mensaje cristiano plantea una alteridad; la salvación no está en la fusión o en la vuelta a la

2. Hannah ARENDT señaló este punto a propósito de la teología agustiniana de la historia: cf. *La Crise de la culture, Huit exercices de pensée politique,* Gallimard, 1972, p. 89.

unidad; por eso el cristianismo se mostrará siempre reticente ante los «retornos de lo religioso». En la medida en que los intentos que hemos analizado en el capítulo anterior se sitúan en el registro de lo homogéneo, donde intentan reconciliarse con lo ya existente, aparecen animados de una voluntad de fusión. Pero el mensaje cristiano rompe lo fusional en todos sus niveles esenciales: el hombre gana la vida al perderla; entra en la vida al aceptar la muerte (y las mil muertes de la vida); rinde culto a Dios en espíritu cuando se pone al servicio de los más pobres; el mayor poder de Dios se manifiesta en el costado abierto del Crucificado; etc. Esta desarticulación de lo homogéneo forma sistema, y es ella, más que ciertos temas particulares y aislables, la que determina la lenta constitución de una mentalidad en la que se puede instalar el proceso de secularización. Desempeña un papel indirecto para expulsar lo fusional, al destruir todas las bases de una recaída en la identificación. Y lo hace progresivamente, porque de todos modos la tentación de lo fusional es permanente y porque todas las implicaciones de esta diferenciación no aparecen en bloque. Tal realización extendida en el tiempo permite calibrar, por otra parte, la fuerza del simbolismo cristiano; muestra que no agota sus efectos de golpe o de una vez; da a entender que tampoco se ha agotado necesariamente su virtud y que puede y debe inspirar aún otras iniciativas en la historia humana.

Fecundidad de un cruce

¿Debemos llegar a la conclusión de que la secularización ha encontrado en el cristianismo sus bases culturales y espirituales? Conviene hacer antes varias observaciones. Se da una conjunción histórica innegable entre el cristianismo y la secularización, con todo lo que ésta conlleva: nacimiento de la ciencia moderna, democracia política, separación de la Iglesia y el Estado. Es preciso recordar un hecho que, a la luz de las perspectivas mundiales de hoy, tiene una importancia capital: la secularización moderna surgió a partir de una tradición

marcada por el cristianismo, y en él encontró algunas de las condiciones intelectuales de su desarrollo. Pero no vamos a imputar al cristianismo la paternidad plena y única de este acontecimiento. No porque «el» cristianismo, articulado en el Antiguo Testamento, hubiera prestado las bases espirituales del desencantamiento respecto del cosmos, de la política, de la religión misma y de la historia, mientras que la Iglesia, «ella», se habría opuesto tajantemente a esta dinámica; hemos indicado que el mensaje cristiano produce sus efectos de forma gradual, indirecta, mediante una lenta penetración en mentalidades que son influidas por este fundamento antes de verse transformadas; las resistencias de los cristianos (que forman la Iglesia) son explicables y no siempre han sido tan decisivas ni totales como las lecturas tendenciosas o polémicas del pasado nos hicieron creer.

La reticencia a la idea de atribuir al cristianismo esa paternidad obedece a varias razones. En primer lugar, no se puede explicar ninguna realidad histórica (por ejemplo, la secularización) mediante una sola serie de causas, so pena de caer en el simplismo. En segundo lugar, se puede interpretar esa paternidad de diversos modos: a excepción de algunas mentes unilaterales, todos consideran que el cristianismo ha desempeñado un papel; pero ¿cuál? Los análisis de Weber no son los de Hannah Arendt; ¿tiene razón esta última cuando ve en el énfasis del cristianismo sobre la vida del individuo, considerado como bien soberano, una de las claves para comprender la alienación moderna? ¿En qué medida interviene asimismo la idea de comienzo absoluto (creación, salida de Egipto, resurrección), que rompe con la concepción griega de la historia y con la idea romana de fundación? ¿En qué sentido la desaparición moderna de la creencia en un Juicio final o en el Infierno ha hecho aceptable la idea clave del totalitarismo, según la cual ya todo es posible y el juicio último está en manos de los hombres? Todos estos temas desarrollados por H. Arendt tocan un punto sensible: ¿en nombre de qué se les puede conferir un papel especial? Por último, y sobre todo, el cristianismo sólo ha producido sus efectos en el cruce con un pensamiento y una mentalidad modelados por la filosofía griega. Hannah Arendt ha observado con mucha

razón[3] que la Revolución Francesa fue necesaria para liberar los gérmenes revolucionarios de la fe cristiana: prolongando esta idea, diremos que fue preciso el contacto con la filosofía griega, tal como se redescubrió en el Renacimiento, para que naciera algo tan improbable como la ciencia experimental. Lo fecundo ha sido el cruce entre lo que aportaba el cristianismo, tomado en su globalidad simbólica más que en temas aislados, y los conceptos de la filosofía griega sobre el mundo. Por sí solo, el cristianismo ofrecía sin duda la posibilidad de una lectura científica de la realidad, desligada de las imposiciones y trabas sacrales, pero no encendía necesariamente el deseo de desviar el conocimiento hacia este mundo. El racionalismo griego vio perfectamente que las articulaciones esenciales del universo podían ser aprehendidas por el intelecto humano, y que la matemática podía aplicarse a tales articulaciones; pero dejó de lado el mundo sublunar cambiante, lugar del movimiento inaprehensible. El racionalismo griego, pues, da nacimiento a las matemáticas, pero necesita de algo más para volverse hacia la realidad sensible como lugar de lo inteligible. Para que lo empírico fluctuante merezca la atención de la *theoria*, tiene que haber sucedido algo que despierte el interés del hombre por la historia y por el mundo sensible. Pues bien, la Encarnación muestra, a la vez, que la salvación pasa por signos sensibles y por una valoración de este mundo y que, sin embargo, aún no se ha dicho la última palabra. La realidad sensible no es mala ni inaprehensible, ya que en ella se manifestó el Absoluto. Es necesaria la convergencia imprevisible entre, por una parte, la voluntad insaciable de conocer del racionalismo griego y, por otra, la atención liberada, otorgada a lo sensible por el cristianismo, para que nazca la ciencia experimental.

Ahora bien, el nacimiento de la ciencia experimental desempeña un papel decisivo en el advenimiento de la secularización moderna. Chinos, árabes y musulmanes realizaron trabajos científicos notables, sobre todo en lo que se refiere a las matemáticas; y el antiguo Egipto puso a punto técnicas agrícolas

3. *Essai sur la Révolution,* Gallimard, 1967, p. 32-33.

fecundas. Pero faltó, sin embargo, la convergencia de una preocupación teórica más elevada y la idea de que lo sensible mismo procedía de la Idea. Hannah Arendt señaló acertadamente que la ciencia moderna no nace ni a partir de una perspectiva utilitaria ni de una voluntad pragmática de mejorar la condición humana, sino de una búsqueda de saber inútil[4]; en este sentido, el gusto por el saber de la tradición griega es un fermento indispensable; pero ¿habría producido sus efectos prácticos, habría efectuado su «conversión» desde el mundo de las Ideas a lo sensible, sin los elementos de diferenciación liberadora que operan en las mentes bajo la influencia del simbolismo cristiano?[5]

Así pues, el racionalismo griego despierta en el mensaje cristiano transmitido por la tradición determinados fermentos que, aun permitiendo el desarrollo de la ciencia moderna y, con ella, el de la secularización, no implicaban tales efectos por una especie de deducción lógica. Igualmente, el fermento cristiano dio al racionalismo un nuevo interés por lo sensible, algo que la contemplación de las ideas o el empirismo aristotélico no demandaban por sí mismos. Es cierto que se puede discutir indefinidamente sobre tales temas. En coincidencia, una vez más, con Hannah Arendt, no creemos que una causalidad simple y unívoca intervenga en la trama de la historia. Determinadas convergencias imprevisibles e improbables provocan acontecimientos cargados de sentido y fecundos. Este cruce aporta una novedad esencial a la historia, novedad que no cabe atribuir simplemente a una de las direcciones en detrimento de la otra.

Así, podemos afirmar que el cristianismo no es ajeno en

4. *Condition de l' homme moderne, op. cit.,* p. 236.

5. Maurice BLIN, *Le Travail et les dieux,* Aubier-Montaigne, 1967, muestra que sin referencia a los dioses el hombre no comprende su trabajo; insiste especialmente en el papel desempeñado por el cristianismo en el advenimiento de las ciencias. Por su parte, Max Weber, tan atento al papel de las ciencias en el desencantamiento del mundo, había reconocido que la propia religión cristiana ha sido la más eficaz en esta evolución. Cf. F. A. ISAMBERT, «Le "Désenchantement" du monde: non-sens ou renouveau de sens», *Archives des sciences sociales des religions,* 1986/61-1, p. 83-103, sobre todo p. 100.

modo alguno a una modernidad a la que aportó algunas de sus bases espirituales e intelectuales y cuya paternidad plena y única, sin embargo, no posee. ¿Debemos considerar entonces que la desafortunada introducción de la herencia griega en el cristianismo engendró esta mentalidad crítica, disolvente, insatisfecha, que desestabiliza nuestras sociedades? ¿Y que, en tal caso, el «verdadero» cristianismo debería desembarazarse de ese aporte pagano, negar cualquier atribución de paternidad respecto al mundo moderno y denunciar una unión ilegítima, germen de frutos tan amargos?

No es posible recomponer la historia; después de todo, el racionalismo no hizo más que poner al descubierto algunos aspectos específicos e innegables del cristianismo; éste guarda en sí numerosos recursos para avivar y, posiblemente, corregir una herencia. Por eso nos parece infundada y bastante funesta la actitud de determinados sectores de la Iglesia de no reconocer la modernidad: infundada, porque la modernidad es una de las consecuencias de la fe cristiana y, en este sentido, un cristiano puede y debe sentirse perfectamente cómodo y centrado en una herencia cuyas fuentes conoce y comprende mejor que muchos otros; funesta, porque, en lugar de ayudar a esta modernidad a desplegarse en sus virtualidades más auténticas, la negación de la paternidad y la denuncia acaban por dejar el triunfo en manos de la mera lógica racionalista, que amenaza, en efecto, con destruirla.

Una misión histórica acabada

Es posible extraer también unas conclusiones muy distintas sobre la contribución histórica del cristianismo a la modernidad. Se puede afirmar, por ejemplo, que una vez cumplida esta misión ejemplar y tan imprevisible, teniendo en cuenta la historia universal de las sociedades, el cristianismo alcanza prácticamente su destino, que es desaparecer poco a poco. Esta tesis no es nueva, en particular el anuncio insistente (¿desde que existe el cristianismo?) de que esta religión de la debilidad, o de la subjetividad, o del dualismo idealista, o del desprecio del mundo, está a punto de expirar. Desde una perspectiva que atribuye al

cristianismo un poder histórico considerable, la tesis acaba de conocer un nuevo auge con el libro de Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde* [6]. Vale la pena detenerse en su análisis, porque la penetrante inteligencia que se manifiesta en él, la pasión constante con que el autor se explica sobre una tradición que le invade sin que él acepte sus principios (la fe que lo sustenta) y una rigurosa voluntad especulativa nos alejan de las polémicas y los simplismos. Y, sobre todo, este libro manifiesta un inconformismo reconfortante, desenmascarando las falsas evidencias u obviedades que dan pie a tantos dogmatismos «laicos».

El núcleo de la tesis se concentra en la fórmula de que el cristianismo será la religión de salida de la religión. «Nunca se insistirá lo bastante en que, al hablar de "fin de la religión", lo que se quiere significar es un fenómeno muy preciso: el fin de la función estructuradora del espacio social que ha desempeñado el principio de dependencia en todas las sociedades conocidas hasta llegar a la nuestra» (p. 233). El cristianismo produce, pues, una ruptura sin precedentes en la historia de la humanidad; dicha ruptura se inscribe en el registro de lo religioso, porque el cristianismo rompe con el modo tradicional de presencia de la religión en la historia. Esta presencia se encuentra sobre todo en las sociedades primitivas. La religión a la que el cristianismo puso fin es la que ejerce una influencia social total, y es esa religión la que Gauchet califica como «la religión sistemática y la más compleja» (p. 12). Ello supone una doble afirmación: «la religión en estado puro» (p.15) «se encuentra en el inicio», y coincide con un monopolio sobre el conjunto de la sociedad, cuyas leyes, costumbres y mitos aparecen regulados en nombre de un principio exterior, ajeno (el pasado inmemorial que representa la voluntad de los dioses)[7]. Así pues, «*el exterior*

6. *Op. cit.* Todas las referencias están tomadas de este libro.

7. Así, estas religiones sociales o estas sociedades religiosas se ordenan alrededor de «la misma doble afirmación, tan diversa en sus expresiones como monótona en su alcance último: desposesión radical de los hombres en cuanto al determinante de sus existencias y permanencia intangible del orden que los agrupa» (p. 13).

como fuente y lo inmutable como norma» (p. 20, subrayado en el texto).

¿Cómo se pudo llevar a cabo la desarticulación de unos conjuntos tan rigurosamente constituidos, donde la religión y lo social, los dioses y los hombres, el pasado y el presente formaban un bloque? Extrayendo de los profundos análisis de Gauchet los puntos que nos interesan (y descartando, por tanto, el espacio dedicado al advenimiento del Estado), podemos decir que el monoteísmo trae consigo un cambio decisivo que irá produciendo gradualmente todos sus efectos, sobre todo si, como en el cristianismo, la unicidad divina es mediatizada por un Mesías. En efecto, el monoteísmo rompe en tres puntos con «la religión en estado puro»: al insistir en una única imagen del Otro (y abolir así el politeísmo), provoca «una atenuación de la dependencia fáctica respecto a él», porque «cuanto más grandes son los dioses, más libres son los hombres» (p. 53); en segundo lugar, y con toda lógica, «la relación con el poder supremo pasa a ser a la vez *directa* e *interior*» (p. 76), lo cual otorga al individuo y a su interioridad un lugar desconocido hasta entonces. Por último, se produce un cambio radical en la relación práctica con el mundo «por reconducción a lo visible de lo que iba hacia lo invisible y por la transformación correlativa de la pasión por lo inmóvil en principio de movimiento» (p. 82). «La deuda religiosa hacia lo creado se ha convertido en deber de creación» (p. 92).

Pero la idea monoteísta sólo adquiere una capacidad de ruptura «desde el momento en que se produce un viraje hacia el otro mundo y *contra* éste» (p. 93) y, por tanto, cuando hay un «imperativo de salvación» en el mundo visible, liberado de la influencia inmemorial de los dioses. El dogma cristiano de la Encarnación desempeña un papel decisivo, pues lleva al extremo la tensión del monoteísmo, tensión constituida por el nexo polémico entre separación y alteridad. Y lo que es más, invierte sus términos, porque Jesús se presenta como un Mesías «al revés»: en él la unión de lo humano y lo divino se efectúa en el extremo opuesto de los hábitos del poder, divino o humano, no por un dominio desde arriba, sino por un servicio desde

abajo. Lo invisible se encarna, pero tomando figura en sentido inverso al de cualquier forma imperial.

Si la idea de un hombre-dios no es nueva, se produce aquí una inversión completa de su función simbólica: pasamos, en efecto, de una lógica de la superioridad a «una lógica de la alteridad en la que la comunicación excepcional, singular, que la sabiduría divina nos ha proporcionado a través de su enviado, sólo se puede repetir, por mediación del ejemplo único de su Encarnación, en la interioridad de los individuos, ya que únicamente el repliegue en el secreto de sí mismo da acceso al sentido de la intimidad incognoscible de Dios». De ahí la invitación al amor, que «es en realidad la distancia interior del individuo al vínculo de sociedad» (p. 165). Jesús invita, pues, a una separación radical «no ya de la influencia del mundo, sino del mundo mismo» (p. 168). Su eficacia en la historia será, más allá de su palabras, de orden simbólico: Jesús ocupa el lugar ínfimo para estar en lo más alto, lo que el dogma cristológico traducirá en el concepto de unión hipostática (p. 175).

Esta tensión constitutiva, siempre amenazada por la ruptura unilateral de los términos, está en el fondo de la dinámica que va a trastocar completamente la relación anterior y remodelar poco a poco nuestras sociedades democráticas. Lo «otro», en lugar de ser una prohibición, se ha convertido en motor. Y la movilización en favor de las tareas terrestres no es un transgresión luciferina; es «un deber transcendental» y «una tarea obligada.»

No podemos repasar aquí los sutiles análisis que hace Gauchet para demostrar que la dinámica cristiana llega a remodelar el conjunto de las relaciones del hombre con la naturaleza (ciencia) y del hombre con el hombre (individualismo, Estado burocrático, democracia). Según él, el hecho es que «en algún momento, en torno a 1770», «la historia cristiana propiamente dicha se detiene», aquélla cuyo movimiento «se confunde con la explotación y despliegue del núcleo de posibles estructuras introducidas por la fundación crística» (p. 232); «nos hallamos ahora en presencia de unos ámbitos autónomos que se desarrollarán cada cual según sus necesidades y su dinámica propias». Pero si este final de la historia cristiana «significa

un cambio de la historia», «es preciso el subterfugio de la religión, clave de todo nuestro pasado para calibrar la novedad de nuestro presente» (p. 233). Sin embargo, por necesaria que sea para comprendernos en nuestras raíces, la religión ha perdido todo poder de dominio en esferas que ella misma emancipó. Sin duda, los individuos pueden seguir creyendo, la fe perdura; pero «la era de la religión como estructura ha terminado» (p. 236), aunque pueda subsistir como cultura. En lo sustancial, la sociedad moderna del debate permanente consigo misma encuentra la alteridad en su propio seno, y es «eso otro que hay en nosotros mismos lo que se revela como elemento organizador» (p. 238). La alteridad, totalmente integrada en lo social, pasa a ser «el núcleo de lo que hace posible lo humano-social», alteridad, «sin exterioridad ni sacralidad, que nos debemos a nosotros mismos, que somos nosotros mismos» (p. 239). Sin duda el hombre es, en este sentido, un «dato» difícil de asumir, porque en adelante «vivimos, y mal, como *problemático* lo que se nos da *resuelto* en el marco de los sistemas espirituales» (p. 299). La fascinación y la tentación de convertirse pueden ser, pues, grandes (de ahí las famosas vueltas [efímeras] a lo religioso), porque «el ocaso de la religión se paga con la dificultad para ser uno mismo» (p. 232). Pero la grandeza y la fragilidad del hombre y de las sociedades modernas se basan en esta «irrenunciable contradicción»: «Estamos ya abocados a vivir a la intemperie y angustiados, lo que la gracia de los dioses nos evitó más o menos desde el comienzo de la aventura humana».

¿Ocaso del cristianismo o aurora de una nueva figura?

El libro de M. Gauchet impresiona por el vigor y la penetración de su razonamiento; seduce por poner en duda (casi demasiado) sistemáticamente las ideas recibidas; así, por citar un caso, su demostración del carácter eminentemente liberador del monoteísmo contrasta con las frivolidades reproducidas por la «nueva derecha» y que se han convertido en un lugar común periodístico. Mientras que un laicismo intelectual dominante acredita la idea de un cristianismo históricamente irrelevante, mientras que la mayoría de nuestros manuales escolares y las imágenes que utilizan silencian el papel civilizador de la Iglesia o sólo se fijan en el oscurantismo y el fanatismo de dos mil años de historia, la obra constituye una buena excepción en el marasmo de las perezas intelectuales[8].

La parte demasiado bella

Por eso es justo recordar la importancia de una tradición poco conocida sin la cual no se comprendería la modernidad. Pero ¿no atribuye Gauchet un papel desproporcionado al cristianismo? Es evidente, teniendo en cuenta las ideas recibidas, la necesidad de una demostración tajante; no obstante, se tiene la impresión de que el cristianismo triunfó sobre la antigua concepción únicamente por la fuerza de su estructura dogmática, por el equilibrio sutil e inestable que establece entre cielo y tierra, entre Dios y hombre, es decir, por el juego de las representaciones religiosas[9]. Las circunstancias históricas sólo aparecen como ocasiones; su presencia canaliza la dinámica cristiana en sentidos imprevistos siguiendo unas líneas que ninguna de-

8. «La perspectiva adoptada —leemos en la presentación (p. II)— permite reconocer la especificidad cristiana como un factor material y determinante en la génesis de las articulaciones que singularizan fundamentalmente nuestro universo, ya se trate de la relación con la naturaleza, de las formas de pensamiento, del modo de coexistencia de los seres o de la organización política. Si, en este punto, se ha podido desarrollar un orden humano en ruptura con los anteriores... conviene situar su raíz primigenia en las excepcionales potencialidades dinámicas del espíritu del cristianismo».

9. Sin duda, el pensamiento de Gauchet es más matizado en los detalles de lo que hace suponer el carácter, a veces maximalista, de la afirmación; señala, por ejemplo, que «la puesta en marcha de las tensiones motrices contenidas en el núcleo de la instauración cristiana» no obedece a «un desarrollo interno y espontáneo» (p. 214); hubo circunstancias externas que provocaron determinadas evoluciones no inscritas en el verdadero núcleo.

ducción teórica hubiera permitido; pero no crea dicha dinámica, que es esencial.

Ahora bien, dudamos de esta influencia casi exclusiva del cristianismo por dos razones que ya hemos señalado con anterioridad. La primera es que no creemos que el cristianismo, en sus textos (la Biblia) o en su dogmática, dé acceso necesariamente a una sociedad de diferenciación de esferas[10]; es cierto que desempeña un papel decisivo en la inversión de las perspectivas religiosas tradicionales; pero la referencia a la Ley y la interpretación global que hemos dado de un cristianismo que no exalta en modo alguno la interioridad acósmica (fruto tardío, muy alejado de las perspectivas de Jesús) limitan ese proceso desde dentro. Además (segunda razón), sólo se pudieron superar estas limitaciones mediante una fecundación recíproca con la razón griega, que dio origen a la racionalidad moderna. El cristianismo necesitó de una alteridad, y de una alteridad que le contradijera, para revelar las virtualidades que llevaba dentro. Hemos hablado con anterioridad de la fecundidad de un cruce; pero no hay que olvidar que tal encuentro se produjo a menudo de modo polémico, a través de combates, muchas veces con daños recíprocos. En cualquier caso, la demostración de Gauchet describe desde una perspectiva demasiado irénica este proceso, realmente conflictivo, de fecundación mutua. Tal observación reviste gran importancia: si adoptamos la idea de un cristianismo que desarrolla su virtualidad en contacto con circunstancias externas, seguimos un esquema evolutivo, a cuyo término la dinámica se agota casi totalmente. Si afirmamos, en cambio, que el cristianismo como matriz simbólica despliega sus efectos en una confrontación con su «otro» y, llegado el caso, en la polémica, ¿por qué afirmar que la dinámica está agotada? En este sentido se ha atribuido una excesiva influencia histórica al cristianismo, y ése es un precio que se paga con el agotamiento final.

10. No decimos aquí «secular», porque M. Gauchet rechaza este término por razones basadas en su tesis general. Cf. *Autrement,* n.º 75, diciembre de 1985, p. 13, «La Religión de la sortie de la religion».

¿Es el cristianismo una religión?

Es preciso analizar, por otra parte, la fórmula central de la religión cristiana como salida de la religión. Dicha fórmula recuerda en cierto sentido la postura de Nietzsche: el cristianismo, fundamentalmente inestable (religión reactiva), tiende a su propia destrucción después de haber destruido todos los dioses; pero aquí se le atribuye haber dado a luz, al morir, al mundo moderno. En otro sentido, sin embargo, la posición es distinta. Por un lado, el cristianismo rompe con todas las religiones; no es, pues, una religión, si se entiende por «religión» una influencia total en lo social desde fuera. Ahora bien, Gauchet sigue alineando al cristianismo en la categoría de las religiones: es la religión del fin de la religión. ¿En qué aspecto sigue siendo religión? No es religión como las otras, ni es religión en absoluto, puesto que destruye todo lo que constituía la religión «en estado puro». Pero si, por el contrario, se afirma que el cristianismo subsiste como religión, ¿en qué sentido es religioso si no organiza ya la vida social?

Esta ambigüedad de la posición de Gauchet proviene, al parecer, de su definición de la religión: admite sin discusión que la religión más pura es la originaria y que la religión equivale a dominio social. En el otro extremo de la historia (en el que, según parece, nos encontramos desde 1700), el cristianismo es la religión menos pura y no es religión en absoluto, porque no ejerce una influencia social total. ¿Por qué seguir hablando, entonces, de religión en referencia al cristianismo? ¿No estamos ante una definición de religión demasiado estrecha y quizá inadecuada? ¿Cómo es posible que el cristianismo no tenga cabida en ella? ¿No habría que reconocer que el cristianismo es una religión que no responde a la definición propuesta y que hay, por tanto, otros tipos (¿menos puros? ¿más puros?) de religión: por ejemplo, la que, como el cristianismo, no pretende legislar sobre la totalidad de lo social? En tal caso, la modernidad no demuestra que la religión más religiosa sea la inicial, sino que permite descubrir que esa religión más religiosa es aquella que remite a los hombres a su propia responsabilidad, suscita su autonomía y los compromete en el culto a un Dios

que invita a la adoración y no fundamentalmente a la observancia de unas costumbres sociales.

Acosmismo y ausencia de ética

Gauchet queda prisionero de una definición durkheimiana de la religión y también, sin duda, de un enfoque esencialmente político. Centra su atención en los efectos sociales y políticos de las religiones y, aun sin ignorarlo completamente (véase p. 204), no otorga a las ciencias, a la experimental entre otras, un puesto decisivo en la aparición del mundo moderno. Pero la dificultad estriba en que la estrechez de su definición y la orientación que da a su tesis favorecen ciertas distorsiones en el análisis de la tradición cristiana. Más preocupado por subrayar la fuerza de la alteridad y la referencia de lo creado a sus propias regulaciones que por otorgar un espacio a la mediación, Gauchet llega a eliminar determinados aspectos esenciales del judaísmo y del cristianismo. Ello se advierte, sobre todo, en la presentación de Moisés y de Jesús. El primero aparece, en la perspectiva política de Gauchet, empeñado en «dominar la dominación» (p. 146), y el Dios de la Alianza como aquel que, después de arrancar al pueblo de las garras del más formidable imperio, pide una confianza ciega en su intervención salvadora: Moisés también es, como su dios, liberador, pero no es en modo alguno el que transmite al pueblo la Ley liberadora de Yahvé. La presencia confiada ante el Transcendente sustituye a «la actualidad del original»; pero esta presencia es garantizada, según la Biblia, por la oferta del respeto a la Ley que estructura la totalidad de las relaciones entre los hombres y con Dios. Este olvido tan notable de la Ley surge una vez más a propósito de los profetas, a los que Gauchet presenta como personajes que hablan «desde fuera de la comunidad» de sus semejantes, «en completa libertad frente a ella» (p. 149). Ahora bien, los profetas no se vuelven contra la comunidad más que para recordarle las exigencias concretas y actuales de la Alianza y, por tanto, desde dentro de lo más constitutivo de Israel. Eliminar este aspecto equivale a introducir una fuerte tensión entre transcendencia e inmanencia, pero con un riesgo de desarticulación al faltar el elemento mediador de la Ley, que constituye la presencia de la voluntad divina en el pueblo y la organización según Dios de un pueblo elegido.

Volvemos a encontrar esta óptica en relación a Jesús, el Mesías «al revés». Las citas reseñadas más arriba demuestran que Gauchet capta perfectamente la inversión operada por la figura y el puesto del Siervo doliente. Pero en lugar de concluir, como ha hecho la tradición cristiana, por ejemplo en el capítulo 25 del evangelio de *Mateo,* que la posición de servicio del Mesías invitaba al cristianismo a adoptar a su vez una actitud de servicio, Gauchet orienta la concepción del amor hacia el acosmismo y el abandono del mundo. Concibe el amor (p. 165), extrañamente, como la «distancia interior del individuo con respecto al vínculo de sociedad», distancia que le lleva a emanciparse de «la ley de inclusión que rige al mundo de aquí abajo». En lugar de significar llamada a la iniciativa, caridad activa y comprensión de la unidad de los mandamientos, el amor se concibe como distancia interior, preservación de sí mismo, salida del mundo. ¿No es esta presentación más afín a las teologías románticas o liberales que a los textos fundantes? La Iglesia ocupa un puesto bastante apropiado en la obra de Gauchet (p. 101): el de intérprete cualificada de la Revelación y (tesis ésta que muestra una lamentable conformidad con las ideas recibidas) el de institución en la que sobrevive un impulso religioso que trata de reestructurar las cosas jerárquicamente mediante un ajuste de la dependencia de los diversos niveles de la realidad. Pero no se sitúa en modo alguno como el espacio donde los creyentes intentan vivir de un Espíritu, en fidelidad a un mensaje que tiene un alcance ético concreto. Ello hace que la Iglesia sea una estructura transitoria, abocada a sucumbir bajo la presión de la diferencia radical entre transcendencia e inmanencia que Gauchet utiliza para definir la especificidad cristiana.

Ahora bien, la presencia de la Ley en Moisés, el precepto jesuánico de la unidad de los mandamientos en nombre del amor, y la Iglesia como comunidad de los que se abren en la historia a este mensaje e intentan vivir con arreglo a él, son

otros tantos aspectos cuyo olvido permite demostrar lo que se supone que es la especificidad cristiana. O bien la religión influye en la totalidad de lo social, o bien busca una separación cada vez más abismal en beneficio correlativo de una autonomía cada vez mayor del universo. Pero determinados elementos a los que hemos aludido (puede haber otros) demuestran que el cristianismo no se ajusta a esta disyuntiva. De todo ello se puede deducir que la definición de religión utilizada por Gauchet es demasiado restrictiva y que el cristianismo constituye otro tipo de religión más ético que social o político. Su eje central no consiste, desde luego, en regir la sociedad en su conjunto con arreglo a unas leyes derivadas de la Revelación; se trata más bien —y la modernidad nos permite sin duda comprender mejor su aporte originario— de suscitar libertades, primero mediante la Ley, y después mediante la unidad de los preceptos, para que ellas inventen, sobre un fundamento ético, los medios para vivir la existencia humana. La presencia en el mundo exigida por el cristianismo es original, pues pone al creyente, de acuerdo con su «Mesías al revés», en actitud permanente de servir como Cristo sirvió, de dar testimonio de la transcendencia de Dios preocupándose del más débil o del más olvidado. Gauchet tiene sin duda el mérito de hablar de la originalidad del cristianismo, pero, al situarla casi exclusivamente en función de una definición etnológica de la religión, se ve atrapado en una alternativa que sólo puede llevar a una conclusión ineluctablemente predeterminada en las premisas.

La historia, como la religión, aún no ha concluido

Si es legítimo preguntar por el punto de partida, lo es igualmente preguntar por el punto de llegada. También en este aspecto al lector le resulta difícil eludir la impresión de que todo está hecho: nos encontramos ante el fin de la historia; el Estado tutelar y burocrático no amenaza ya a lo social, sino que, por el contrario, permite su gestión ordenada; el individuo político se ha encontrado a sí mismo, consciente sin duda de su fragilidad, pero ninguna violencia parece amenazar a una sociedad moderna en debate democrático consigo misma[11]. Esta sociedad ha llegado a integrar los valores cristianos en mayor medida de lo que sus detractores católicos quisieran admitir. «Funciona», por tanto, y lo que predomina es, efectivamente, un enfoque funcionalista.

Pero tal enfoque reduce la perspectiva en un doble sentido. Ante todo, minimiza el desconcierto de los individuos (aunque lo reconoce) y sus efectos en la marcha de la sociedad: ¿cómo imaginar el desarrollo sano de una sociedad con unos individuos que son presa de la angustia y de la fragilidad? Es preciso reconocer al menos que hay ahí un problema; de lo contrario, se plantea un sorprendente dualismo entre una sociedad segura de sus principios y de su progreso y unos individuos inestables, víctimas de la duda e incluso de la locura, como si los trastornos de los unos no afectaran a la otra; en realidad, las incertidumbres del individuo moderno se traducen irremediablemente en trastornos sociales, en incertidumbre sobre los fines y los medios e incluso en violencia pura. Aparece así la segunda reducción: esta sociedad funciona sin ética, aunque esté en debate consigo misma; lo cual permite afirmar que prescinde totalmente de las religiones o de lo que hemos denominado instancias de sentido. No es preciso, pues, recurrir a una «necesidad religiosa» (noción que irrita justamente a Gauchet) para comprender que una sociedad moderna en debate consigo misma no discuta sólo de cuestiones técnicas; cuando lo hace, le asaltan dudas sobre el acierto de sus decisiones y, por tanto, sobre los valores y los fines perseguidos. ¿Dónde podrán los individuos encontrar los recursos morales sin los que el debate degenera en tecnocratismo? ¿Cómo no ver que las religiones, y en particular el cristianismo, pueden y deben encontrar aquí, no ya un lugar adyacente,

11. En una obra posterior, M. Gauchet admite haber «subestimado el grado de reintegración de la negatividad religiosa en la positividad del vínculo social. Sigue habiendo una considerable cantidad de energía de negación y de esperanza en estado libre, por decirlo así, en nuestras sociedades... Nada sería más aventurado que extrapolar a largo plazo partiendo del plácido hedonismo que constituye hoy el espíritu de la época». *Esprit*, abril-mayo 1986, p. 100.

sino una postura benéfica e incluso necesaria para el debate democrático? Una sociedad en proceso consigo misma requiere, en mayor medida que una sociedad anclada en la inmovilidad inmemorial, la acción de una religión ética, capaz de iluminar el porqué del destino individual y colectivo. En lugar de hablar de ocaso de la religión, habría que decir, quizá, que el cristianismo es la aurora de la religión moderna.

El enfoque funcionalista surge una vez más a propósito de la tesis formulada por Gauchet, según la cual la sociedad moderna sería cristiana en el sentido de que ha interiorizado ya la mayor parte de los grandes valores del cristianismo (un signo de ello sería, sin duda, la referencia a los derechos del hombre). Ahora bien, esta idea de una integración cultural, adquirida en cierto modo de una vez para siempre, es víctima de un grave desconocimiento, tanto de la función de una simbólica religiosa como del lugar que los valores éticos ocupan en una sociedad. Es un error creer que se puede ser cristiano por naturaleza sin empaparse en los fundamentos simbólicos que dan sentido y fecundidad a estos valores: Merleau-Ponty observaba[12] que el filósofo (no cristiano) puede decir sí al cristianismo como cultura diciendo sí a santo Tomás, a Ockham, a Pascal o a Malebranche, pero añadía: «Este asentimiento apenas nos cuesta una pizca del esfuerzo que cada uno de ellos tuvo que hacer para no desfallecer. La conciencia filosófica e histórica transmuta las luchas que sostuvieron, a veces en soledad e incluso hasta la muerte, en el universo benevolente de la cultura». En realidad, esta «benevolencia» convierte en trivialidades lo que tenía sentido en una conquista. Parecida suerte se puede correr partiendo de valores cristianos desligados del simbolismo que les da sentido (la vida, la muerte y la resurrección de Cristo): la referencia a la persona ¿tiene el mismo sentido y posee la misma fecundidad cuando se ve en ella una criatura filial de Dios o una totalidad de necesidades que es preciso satisfacer? Por consiguiente, es una ilusión de tipo racionalista creer que los valores mantendrían socialmente su fuerza y su identidad como entidades que la

12. Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 179-180.

imaginación social no vendría a deformar. Basta con pensar en la degradación del sentido cristiano de la persona en individualismo indiferenciado para ver que determinados valores no se dan en una autonomía adquirida de una vez para siempre ni participan en el funcionamiento social sin quedar profundamente transformados o incluso deformados. Sin la presencia de ur a fe viva o de un cristianismo vivo, esos valores pueden degenerar en sus contrarios, como se advierte en los intentos fallidos de constituir una moral laica duradera y viva. En este caso más que en otros, la historia no se hace mediante la acumulación lineal de hallazgos culturales que subsisten por su propia fuerza.

No es cierto, por otra parte, que la matriz cristiana haya agotado sus posibilidades históricas. Si nos colocamos exclusivamente en la lógica de un despliegue progresivo de las implicaciones del dogma cristiano, somos víctimas de una lógica lineal donde el movimiento se detiene una vez alcanzada la autonomía de lo social. Si se admite, en cambio, como ya hemos hecho, que la simbólica cristiana constituye un significante fluctuante, capaz de revelar otras virtualidades en el contacto polémico, contestatario o simplemente provocador de problemas constantes, no es cierto en modo alguno que se hayan agotado sus recursos. Ciertamente no se han agotado al entrar en contacto con otras culturas y al seguir trayectorias históricas distintas de las de Occidente, y en este sentido la extensión mundial del cristianismo elimina las concepciones históricas excesivamente etnocéntricas y permite prever que, además, se pueden esperar frutos imprevisibles. Tampobo están agotados necesariamente en nuestras sociedades si, por una parte, el cristianismo acepta el plano de igualdad dentro de una herencia común y, por otra, recoge las invitaciones y los desafíos de la época para extraer lo nuevo partiendo de los antiguo[13].

13. M. Gauchet no está lejos de admitirlo cuando escribe en *Autrement, loc. cit.*, p. 12: «El cristianismo engendró un mundo que le cuestiona o que puede prescindir de él, pero un mundo con el que permanece en comunión matricial y con el que tiene todas las posibilidades de permanecer asociado mediante la evolución y la adaptación... Probablemente, si se analiza a fondo, el cristianismo es incluso la única religión compatible hasta las últimas consecuencias con la modernidad». No cabe decirlo mejor.

Condiciones de una presencia

El análisis anterior permite desbaratar la tesis persistente de que el cristianismo, tras un meritorio pasado, ha cumplido su misión histórica. En todo momento se puede sostener esta idea, pero no apoyándose en las premisas de la propia fe cristiana. Porque esta religión del «fin de una religión», que engloba lo social en sus prescripciones y es la religión de una libertad que hay que construir, impone al creyente un culto a Dios que pasa por el servicio a los demás y por la presencia social. Además, queda aún por precisar las modalidades específicas de esta presencia en una sociedad democrática del debate establecido, o las condiciones de una presencia efectiva y significativa. Veremos así que la sociedad moderna no se siente tan segura de sí misma como para poder prescindir de los esfuerzos de las religiones y las morales. En realidad, los argumentos propuestos en favor de esta presencia serán considerados débiles, y esta vez no ya por el filósofo de la sociedad desencantada, sino por las corrientes teológicas reacias a admitir una decidida presencia cristiana en la sociedad moderna. En efecto, no es seguro que una argumentación teológica vaya a convencer a aquellos cuyas resistencias obedecen a una visión arcaica de las cosas y para los cuales existe una teología perfectamente acabada que ofrece un arsenal del que se pueden extraer todos los pretextos para no descifrar los signos de los tiempos; la perspectiva histórica e incluso antihistórica en la que encierran la fe cristiana, ligada sin embargo básicamente a una Revelación de tipo histórico, les lleva a creer que lo esencial es la defensa de una dogmática consolidada de una vez para siempre; a su juicio, cualquier debate sobre la época actual y sobre el lugar que puede o debe ocupar en ella la Iglesia carece, evidentemente, de objeto: como poseedora de la Verdad, la Iglesia no tiene más tarea que la de proclamarla en lo que tiene de inmutable y permanente, porque es obvio que para ellos la Verdad sólo es verdad si es inamovible, idéntica a sí misma y axiomática.

Tampoco debemos esperar demasiado de mentes inmóviles, aunque muy activas a la hora de manipular opiniones en la

Iglesia. Nuestra posición fundamental se enraíza tanto en una convicción teológica como en una argumentación filosófica. Dios nos pide que nos abramos a su Palabra de Alianza y de Misericordia aquí y ahora; el creyente debe dar testimonio aquí y ahora del Sentido que sobrepasa todo sentido particular, englobándolo; debe crear sentido aquí y ahora, en un universo donde no faltan las preguntas fundamentales, formuladas de modo mucho más abierto que en muchos períodos del pasado. Cada época se ve solicitada por el Espíritu, y la nuestra confía a los creyentes, si saben verlas sin dejarse desviar de esta presencia en el Presente por determinadas actitudes nocivas, unas tareas fascinantes.

Calamidad del presente y esplendor del pasado

Una primera actitud consiste en considerar el mundo con una mirada ante todo pesimista. Esto podría suceder al interpretar el debate permanente sobre los fines como una crisis mortal, sin ver que la indeterminación de los fines, e incluso su contradicción, embarca a nuestras sociedades en este debate crítico permanente que asegura su vitalidad. Una reflexión sobre esta crisis que pretenda ser lúcida corre el riesgo de revelar una dramática incomprensión de la esencia de la modernidad. Pero también podría suceder esto en forma más benigna. Al hablar de las «enfermedades» que aquejan a la sociedad actual, de las «toxinas» que pululan en el cuerpo, se mencionan con cierto regusto el hedonismo, la violencia de todo tipo o el egoísmo general incontenible y destructor. Este cuadro se puede adornar profusamente, ya que la actualidad permite una constante renovación de tales diatribas, en las que muchos parecen complacerse hoy.

Todos conocen esos males: probablemente, jamás ha existido una sociedad tan obsesionada como la nuestra por sus violencias y sus taras, que contempla con impotencia y desconcierto; piénsese en el terrorismo o el hambre en el mundo. Los que más cargan las tintas y se erigen en denunciadores proféticos

de la época, en realidad van a remolque de la misma, al adoptar todas sus manías: la autodenigración, la atracción por la exhibición de la violencia, la complacencia en el desasosiego, el gusto por la muerte. Participan de esas impotencias, de las que ellos son un producto perfecto. Estas personas dominadas por el espíritu (fatalista) del mundo deberían meditar los duros reproches que durante la ceremonia de apertura del Concilio Vaticano II lanzaba Juan XXIII a los «profetas de calamidades» que, «inflamados de celo religioso, carecen de rectitud de juicio y de ponderación en su modo de ver las cosas. En la situación actual de la sociedad —decía el papa— sólo ven ruinas y desastres; suelen decir que nuestra época ha empeorado profundamente en comparación con los siglos pasados, y se comportan como si la historia, que es maestra de la vida, no tuviera nada que enseñarles y como si en los tiempos de los conflictos pasados todo lo concerniente a la doctrina cristiana, las costumbres y la justa libertad de la Iglesia fuese perfecto»[14]. Y el papa añadía: «Nos parece necesario expresar Nuestro completo desacuerdo con esos profetas de calamidades que anuncian siempre catástrofes, como si el mundo estuviera próximo a su fin.»

Juan XXIII ofrece, por otra parte, un argumento que atañe a una segunda actitud: aquella que, pretextando las calamidades de los tiempos y la triste situación de la Iglesia, encomia el pasado como el tiempo bendito en el que la fe viva reinaba en las mentes y las costumbres cristianas no sufrían la actual depravación. Esta tesis se encuentra a veces de modo implícito, y como postulado, en el pensamiento de los «profetas de calamidades». Dada la dificultad que entraña el descubrir dónde y cuándo han existido esas edades de oro, es preciso convenir que estos ardientes caballeros de la fe «verdadera» son víctimas de su imaginación: ayer todo era mejor que hoy. A lo cual pueden añadirse todas las angustias más próximas a

14. Discurso pronunciado el 11 de octubre de 1962. Cf. *La Documentation catholique,* n.° 1387, 4 de noviembre de 1962, col. 1380.

la búsqueda fusional que a la esperanza cristiana. En algunos aspectos, es posible que la Iglesia gozase en determinadas épocas de mayor aceptación y poder que hoy. ¿Y qué? Aunque eso fuera verdad, ¿qué conclusión se puede extraer? ¿Dónde está la fidelidad al Espíritu? ¿Sería lógico propiciar la vuelta de ese pasado muerto? Pero ese pasado ¿fue realmente tan glorioso? Hablando con toda franqueza, ¿era tan fácil vivir cristianamente en la época de la Reforma o de las guerras de religión, cuando la Iglesia se desgarraba? ¿O durante la Revolución Francesa? ¿Fue la Edad Media una época de ensueño? Aún suponiendo que lo hubiera sido, es en el mundo de hoy, tal como es, donde debemos vivir y dar testimonio y donde Dios exige nuestra fe y nuestra esperanza. El riesgo está, como decía juiciosamente Nietzsche, en que el ojo malo vuelve al mundo malo: a fuerza de no ver más que «ruinas y calamidades», las fuerzas de muerte cubren el campo de visión completo, y el que cree defender así el verdadero catolicismo contra las perversidades de la época se deja vencer por el mal espíritu. Y llega a no poder ver lo positivo, donde Dios nos aguarda. Esta falta de discernimiento tiene graves consecuencias espirituales, porque se basa en un juicio teológico falseado por una imaginación muy «pagana». Creyendo que por fin se podrá arrojar al Satanás omnipresente, se cae en las trampas del que quiere producir en todo momento la ilusión de un poder que no posee.

Una vez descartadas estas actitudes que todos llevamos en nuestro interior (nadie está nunca libre de la imaginación, y los profetas de calamidades son un testimonio ejemplar de su fuerza), sólo resta precisar las condiciones de la presencia del cristianismo en la sociedad. La aceptación de la modernidad no es algo obvio; tan es así que algún teólogo eminente declara sin rodeos que, a su juicio, este término carece de contenido; pero tal afirmación delata, a su vez, unas resistencias profundas que llevan a lo que con toda razón se puede llamar «negación de la realidad». Ahora bien, precisamente porque se trata de situarse ante un «principio de realidad», la tarea es dura y, sin duda, inacabada por naturaleza. Pero ¿podemos precisar algunas condiciones positivas de una presencia activa del catolicismo en la modernidad?

Una presencia pública

Desde diversos ambientes, se pide hoy a la Iglesia que su presencia en la sociedad actual sea discreta y hasta sin relieve. Debe hacerse perdonar —se dice— los siglos de poder y de presión moral, intelectual y espiritual. Debe prescindir de aquellas tareas de suplencia que el Evangelio no le exija directamente y ocultarse como la levadura en la masa; en cierto sentido, debe hacerse olvidar. Es indudable que esta concepción ha conquistado muchos adeptos desde hace cuatro décadas, y que ha suscitado numerosas iniciativas o vocaciones, unas más contestatarias de las instituciones consideradas molestas, y otras más inventivas en cuanto a tipos originales de presencia (misión obrera, hermanos y hermanas de Jesús o fraternidad de Charles de Foucauld, etc.). Parece, sin embargo que esta orientación ha llegado al límite. Su razón de ser estaba en oponerse a las instituciones onerosas que sobrevivían al pasado por inercia; pero pierde dicha razón con su propio triunfo en una Iglesia, sin duda aún con mucho lastre, pero más necesitada hoy de fortalecer las instituciones supervivientes que de demolerlas. Esa orientación se apoyaba a veces en un evangelismo cuyos límites se detectan hoy mejor; un espiritualismo carente de base educativa o asistencial flota en el vacío y pierde toda fuerza; se puede ridiculizar al cura joven que, después de abrir un centro juvenil, no evangelizaba; lo cierto es que así podía crear ciertos vínculos, constituir un clima educativo y significar una presencia sacerdotal que resulta difícil de restablecer en las reuniones austeras y a menudo elitistas de la «revisión de vida». Esa orientación era fruto de una problemática de la «no visibilidad» que tal vez pueda ser contestada a nivel evangélico: el símil de la levadura en la masa no eclipsa en los evangelios al de la lámpara bajo el celemín o al de la ciudad visible sobre un monte; pero además, en el plano social, ¿qué significa una institución que ni es signo ni entra en el juego de las relaciones simbólicas, por ambiguo que éste pueda ser?

Pero ¿es posible una presencia pública e intensa de la Iglesia? Algunos lo niegan basándose en otra perspectiva, precisamente la que nosotros hemos adoptado: la lógica de la

modernidad. Esta lógica, según los análisis sociológicos de Danièle Hervieu-Léger[15], «suprime la religión como sistema de significaciones y motor de los esfuerzos humanos, pero crea al mismo tiempo el espacio-tiempo de una utopía que, en su estructura misma, es afín a una problemática religiosa de la plenitud y la salvación» (p. 224). La modernidad despoja a la religión (cristiana) de su validez social en el plano de las significaciones que se esperan de ella para ordenar lo social; pero abre una «distancia utópica», toda vez que los conocimientos y las técnicas se desarrollan rápidamente. Así, «la utopía de la modernidad restablece permanentemente las condiciones de un pensamiento que contempla la distancia presente entre la realidad vivida y el horizonte utópico como expresión y resultado de la tensión entre dos mundos utópicos». Situada intelectualmente del lado de la distancia utópica, la religión puede tomar cuerpo constitucionalmente en «comunidades emocionales» (p. 349). Dichas comunidades son ciertamente precarias, pero los que se adhieren a ellas las viven como lugares donde la utopía cobra sentido. D. Hervieu-Léger no presenta estas comunidades como la «figura de un cristianismo posmoderno»; pero, dado que la sociología presta escasa atención a otras figuras, es obvio hacia dónde se encamina una preferencia personal moderada o yugulada por las exigencias de la prudencia científica. Tales comunidades existen (y no parece que sean una novedad), pero sería peligroso elevarlas al rango de figura futura de la Iglesia. No sólo porque su precariedad desautoriza todo pronóstico, sino porque no es en modo alguno deseable que la Iglesia acepte el lugar que, según la citada socióloga, le ofrece la modernidad: mantenerse en la distancia utópica. Por difícil que ello sea, la lógica de la Encarnación le impone una presencia auténtica en lo social y no sólo en sus márgenes utópicos.

Sería inútil tratar de definir aquí las modalidades concretas de esta presencia. Debemos intentar, sin embargo, determinar

15. Danièle HERVIEU-LÉGER en colaboración con Françoise CHAMPION, *Vers un nouveau christianisme? Introduction aB la sociologie du christianisme occidental,* Editons du Cerf, 1986. Las citas están tomadas de este libro.

su esquema teórico, que puede evitar los escollos prácticos y, a la vez, abrir la puerta a múltiples iniciativas. Cabe aducir una doble razón en favor de una presencia pública de la Iglesia: una, derivada del estatuto de los signos en nuestras sociedades, y la otra, de la lógica de la Revelación.

Como ya hemos visto, una sociedad moderna, móvil por *definición, agita las categorías sociales, los hombres y las cosas* en intercambios permanentes; introduce incesantemente nuevos signos de comunicación: moda, periódicos, televisión, radio; mediante esta agitación incesante, agota también el juego de los signos: ninguno tiene valor permanente (piénsese en los signos monetarios y en la inflación), todos deben intercambiarse y renovarse (signos externos de prestigio, de poder, de rango social). Esta inestabilidad consumidora de los signos conduce al mismo tiempo al paroxismo de lo espectacular, pues es preciso acentuar cada vez más las diferencias para no ser arrastrado por la corriente, y a la uniformidad, pues la moda que ayer escandalizaba hoy «encandila». Esta bacanal, como hemos visto, trastorna las relaciones simbólicas fundamentales (¿en qué se distinguen la identidad masculina o femenina o la relación de autoridad?); corre el peligro de engendrar sociedades uniformes al disolver todas las diferencias.

En este contexto es importante que la Iglesia simbolice un orden diferente al del consumo, al de la aceptación pasiva de todo o al de la manipulación indiferente de los seres o de las cosas. La Iglesia debe ser un signo de Aquel que no se deja ni *manipular ni apropiar ni intercambiar con nada. Si la Iglesia* abandonara el juego, sin duda arriesgado, del mundo de los signos, dejaría de significar socialmente que no todo es intercambiable y, por tanto, degradable. Si, por el contrario, encuentra el modo de significar, dentro del juego de los signos, que lo que da sentido y crea signo no depende de la lógica de la apropiación, sino de la lógica de la gratuidad, entonces desempeña una función liberadora. Significar que no todo es asimilable dentro de una lógica dominante de asimilación, contribuye a bloquear una lógica destructora y ayudar al hombre a no perder pie en el maremoto de signos que han perdido su significación.

Según la lógica de la Encarnación, la Iglesia no puede dejar de participar en el juego de los signos plenamente aceptados. Aquel a quien ella anuncia como gratuidad pura y Amor sin reservas, aceptó en Cristo entregarse al juego de los signos, con todos los riesgos que este gesto comporta (incomprensión, trivialización, rechazo). También es obvio que esta lógica regula el tipo de presencia de la Iglesia en el universo de los signos: no interviene en el juego para exhibirse, para imponer un poder, para entrar en el paroxismo de lo espectacular, aunque este peligro sea constante. Los signos que da deben ser medidos y definidos por la lógica de la gratuidad que la sustenta; y es ella la que invita a cada cristiano a descubrir el comportamiento correcto en el uso de las riquezas, de la sexualidad o del poder, del mismo modo que induce a inventar obras e instituciones significativas de esta caridad (por ejemplo, acogiendo a quienes la bacanal de los signos deja fuera del juego o los aplasta). Puesto que se trata de ser significativa en un universo cultural determinado, se comprende que la Iglesia adopte una gran libertad con respecto a las instituciones sociales (asistenciales o educativas) a través de las cuales se significa. Pero, frente a la tentación de despojarse al máximo para adoptar una presencia supuestamente espiritual y en contraste con el lugar que la modernidad le otorga, el de la marginalidad utópica, la Iglesia se ve obligada a inventar modalidades de presencia que vayan mucho más allá del culto o de lo que lo posibilita (los edificios); dichas modalidades pueden hacerle asumir, temporalmente, desde luego, ciertas responsabilidades e iniciativas significativas de su misión con arreglo a las necesidades de una sociedad determinada; un ejemplo de ello son las obras internacionales de ayuda en solidaridad con los más pobres, o las que remedian las situaciones de miseria.

Dios y el fundamento de lo social

Con todo, la franca aceptación del juego de los signos puede ser contrarrestada con una objeción basada en la tradición, o al menos en el tradicionalismo católico. De ese modo,

la Iglesia no sólo corre el peligro de trivializarse, de presentarse como una de tantas instituciones, sino que, sobre todo, fracasa en su misión esencial. Si la sociedad moderna está enferma, atrapada en el vértigo del consumo y del utilitarismo, que invierte el fin y los medios indefinidamente, ¿no será que ha perdido su fundamento en Dios? ¿Cómo puede evitar la vacuidad de los signos o de la apariencia sin la estabilidad de una referencia transcendente? ¿Dónde anclará los valores por los que poder orientarse para decidir sobre los gravísimos problemas que encuentra y provoca si no es en un Absoluto que garantice los valores más elevados y asegure su permanencia indiscutible? No es preciso abundar en estas objeciones que el pensamiento tradicionalista católico formuló con absoluta convicción, sobre todo durante el siglo pasado, para predecir el fin fatal y próximo de una sociedad sin Dios y la multiplicación de los desórdenes morales y de las violencias sociales. Con algunos retoques, dichas objeciones hoy vuelven a encontrar actualidad, cuando no validez, en una época de aparente predominio relativista que crea una atmósfera irrespirable para todo aquel que siente la necesidad de referencias seguras, fijas e indiscutibles.

Creemos que la búsqueda de un fundamento social en Dios carece de validez y, por tanto, de verdad en una sociedad moderna, y que implica una concepción de Dios cuestionable. Se podría señalar, ante todo, que las sociedades modernas emancipadas de los fundamentos religiosos no se han precipitado en la catástrofe, como anunciaron ciertos bienintencionados apóstoles, sino que han dado origen a Estados de derecho ampliamente respetados (si contemplamos la historia, no es un logro de poca monta); han alcanzado una prosperidad económica sin precedentes, inculcando a los ciudadanos normas de trabajo, regularidad y honradez desde la escuela; el individualismo imperante crea sin duda traumatismos y violencias ocultas; pero, una vez más, y en relación con los anuncios apocalípticos de los «profetas de calamidades», estas sociedades no carecen de recursos para resolverlos. Y si el nacionalismo y el fanatismo ideológico han provocado guerras sangrientas, tampoco se puede afirmar que los partidarios del fundamento social en Dios hayan brillado por sus propuestas para evitarlas. Pero, sobre

todo, parece que es la ausencia de un fundamento reconocible, el hecho de que un lugar simbólico central no sea ocupado por nadie, lo que origina la vitalidad de las relaciones sociales[16]. Esta indeterminación libera a la sociedad de la nostalgia del Uno, característica de los totalitarismos, en los que todo depende en principio de una voluntad única (partido, jefe supremo), y obliga a tener en cuenta las complejas realidades que la habitan. La democracia vive de esta apertura esencial, porque, al no haber nadie que pueda pretender ocupar el lugar de la verdad, todos y cada uno están llamados a emprender la búsqueda mediante el debate organizado de lo que hay que hacer. Como la división social es inevitable y, en consecuencia, la sociedad no puede soñar con dominarla totalmente, todos los grupos sociales deben contribuir, a su modo, a establecer un vínculo social, siempre en pos de su institución[17]. La ausencia de fundamento, significada concretamente por el hecho de que nadie ocupa por derecho o por naturaleza el lugar del poder, constituye, por tanto, la condición de la vida democrática.

Por otra parte, la tesis aquí debatida transmite una idea de Dios doblemente dudosa: lo fija en una especie de absoluto inmutable y, al mismo tiempo, tiene de él una visión antropomórfica, al concebirlo como útil e incluso necesario para el hombre. Estos dos aspectos se conjugan, por otra parte, en la imagen misma de un Dios fundamento firme, hasta el punto de que el antropomorfismo parece presidir toda esta perspectiva, que difícilmente se puede llamar teología cristiana. La búsqueda de una Referencia última, estable e inamovible aparece como el contrapunto exacto, el garante perfecto del universo fluctuante, al que se supone que dicha Referencia puede parar: pensamos mucho más en Dios en función de nosotros (de nuestra ineptitud

16. Nos basamos para decir esto en las reflexiones de Claude LEFORT, *op. cit.*

17. Aunque existan muchas diferencias entre las dos problemáticas, los análisis de lo social realizados por G. Fessard en términos de oposiciones dialécticas abiertas, sin que ninguna pueda sustituir o encubrir la necesidad de las otras, llevarían a conclusiones similares sobre los problemas del fundamento de lo social.

para vivir la relatividad) que en función de El mismo, pues lo concebimos a partir de un negativo que nos resulta difícil de soportar y que El anula. Hablar de un fundamento estable necesario es referir a Dios al hombre: Dios pasa a ser la piedra angular (la pieza esencial, desde luego) del edificio (pero parte integrante de éste); perfecciona o completa una imperfección esencial de la realidad; contribuye a la estabilidad social, al ser comprendido todo él en una relación utilitaria. Por eso en esta perspectiva se suele hablar tanto de Dios como remedio: se supone que el fundamento estable (de los valores, por ejemplo) trae la curación a un organismo enfermo. Pero este símil es harto elocuente: pone a Dios en perfecta dependencia del hombre; es cierto que los partidarios de esta tesis suelen tener necesidad, como hemos visto, de cargar las tintas sobre la enfermedad, de exagerar sus efectos, de convencer al hombre de la gravedad de su mal para que se vuelva a su sanador. Pero entonces se concibe a Dios como un parámetro del hombre, en lugar de concebirlo en sí mismo.

¿Es posible reconocer en este Dios útil para la estabilidad del mundo al Dios de Jesucristo? Si descubrimos que, después de todo, la sociedad gana en vitalidad si no cuenta con la seguridad de un fundamento estable, corremos el riesgo de no saber qué hacer con ese Dios supuestamente necesario. ¿No se preparan así los caminos del ateísmo? Ahora bien, la tradición bíblica abre a una relación con Dios diametralmente opuesta a ésta. En ella, Dios no se relaciona con el hombre como una especie de apoyo necesario, sino que es el hombre quien encuentra su dicha y plenitud al reconocerle por lo que es y tal como es. Dios aparece descrito en términos de anticipación, de graciosa iniciativa, de superabundancia, de don inmotivado y a fondo perdido. No sirve para estabilizar el cosmos ni la historia; por el contrario, el cosmos y la historia cobran sentido al cantar al creador. El hombre es creado para honrar y glorificar a Dios; la conversión que supone el entrar en esta relación adecuada consiste en rechazar constantemente cualquier tentación de referir a Dios a uno mismo o convertirlo en un elemento necesario para el mundo. Dios tiene valor por y para sí mismo, y no por la posibilidad de hacerlo entrar en una relación interesada.

Esta lógica divina de la gratuidad no exilia a Dios en modo alguno de la vida de los hombres y, además, es perfectamente válida en una sociedad de la diferenciación secular. Al no ser una pieza necesaria del mundo o de la historia, Dios deja el mundo y la historia al complejo juego de sus regulaciones específicas, donde la libertad humana encuentra su estatuto de pleno derecho: conocer su naturaleza, apreciar las posibilidades de la acción correcta y obrar en función de la elección. El Dios de la gratuidad, al no ser vínculo ni fundamento, abre el debate entre los hombres que constituye su vínculo y su fundamento. Es sobre todo el acceso a la gratuidad lo que salva al hombre del universo utilitarista constituido por la bacanal de los signos. La última palabra de todo no es el intercambio, la indiferenciación realmente funesta de «lo uno es lo otro», sino que la primera y la última palabra están en el descubrimiento admirativo de que el Otro es lo que es y se le puede reconocer simplemente en su belleza y su generosidad, que excede cualquier medida mercantil. Entrar en este universo religioso de la gratuidad no sirve en rigor para nada, pero lo «salva» todo, da relieve, vigor y belleza, moviliza las energías para transformar el mundo en orden a un reconocimiento de la alteridad (respeto, justicia, caridad). Entrar en él es también eliminar de raíz en uno mismo los gérmenes del nihilismo, y en este sentido la lógica de la gratuidad no margina al creyente de la sociedad ni le sitúa en la «distancia utópica».

Mal de la época, nihilismo y gratuidad

La propuesta de entrar sin reticencias en las perspectivas de la modernidad no significa que se ignoren sus taras ni las contradicciones que alberga. Ya las hemos señalado. Pero si, al igual que a todas las personas, obliga al creyente a denunciar el mal de su época, la violencia fundamental que habita en todos los demás, de nada sirve multiplicar las lamentaciones contra una juventud supuestamente depravada o contra la relajación de las costumbres. Estas lamentaciones permiten satisfacerse a bajo precio y suelen dispensar de considerar de cerca

los complejos problemas, por ejemplo, de la cohabitación juvenil y de la inestabilidad de las parejas. Quienes pretenden poseer una terapéutica moral para estos males sociales se engañan y engañan a los demás. No se modifican las prácticas sociales ligadas a mentalidades o a estructuras jurídicas y administrativas a base de homilías. Sin duda, es necesario tratar de adoptar medidas concretas, pero es mucho más importante diagnosticar la raíz del mal, las razones por las que las voluntades se debilitan y se vuelven incapaces de fijarse objetivos a largo plazo y ser fieles a ellos. Nos hemos referido ya reiteradamente al nihilismo. Cabe pensar que es el mal de la época y que sólo el difícil acceso al mundo de la gratuidad puede erradicarlo. En este sentido, aunque la Iglesia aporte soluciones concretas que puedan considerarse beneficiosas, debe trabajar a este nivel fundamental, pues de ese modo se sitúa en el centro mismo de nuestras contradicciones actuales.

El signo del nihilismo, en efecto, no es que nada tenga sentido, que todo es arrastrado por «un flujo de nada»; nuestros contemporáneos encuentran sentido a todo lo que sea emprender (en economía o en arte), investigar (ciencia, técnica), gestionar (empresa, comercio, administración, política), amar (vida afectiva); no se hallan inmersos en un universo sin sentido. El nihilismo consiste, de manera mucho más sutil, en devaluar esos sentidos (reales), en degradarlos desde dentro: en que los valores de esos valores (emprender, investigar, gestionar, amar) resulten inconsistentes o habitados por la nada. De ahí la febril degradación de la actividad en activismo, de la aventura de amar en tentativas temporales y repetitivas, etc. Por el contrario, descubrir el alma de esos valores, no su utilidad o su necesidad social, desde la dinámica de la gratuidad, encontrarle sentido (gusto, deseo) al hecho de desear tales valores por sí mismos, constituye el principio de un cambio total capaz de curar del nihilismo. El anuncio de que la gratuidad existe, de que es la fuente de todo don y de toda vida, puede despertar el apetito de vivir y, por tanto, de arriesgar, no con miras a algo, sino simplemente porque la vida tiene valor en sí y por sí misma. En este sentido, una Iglesia portadora del anuncio de esta gratuidad puede desempeñar un papel decisivo en un mundo marcado

por el nihilismo, a condición de que no le haga el mismo juego, convirtiendo a Dios en un fundamento, haciéndole servir a fines particulares o reservando para sí los efectos de esa gratuidad. Tarea difícil, pero coherente con el Evangelio, donde el servidor debe desaparecer ante aquel a quien sirve, por ser un servidor inútil de una gratuidad que no necesita de nosotros y a la que debemos significar desde dentro de nuestra avaricia, que ella viene a transmutar en don.

¿Es preciso insistir en ello? La apertura a la gratuidad no garantiza automáticamente la liberación del nihilismo, y no hay que intentar de nuevo transformar a Dios en un *deus ex machina.* Digamos más bien que esta referencia puede ayudar a emanciparse del universo relativista, pero que el creyente mismo es el centro de unas complejas relaciones entre apertura a la gratuidad y tendencia a la nada; posee, sin embargo, el recurso del discernimiento en esta lucha, interna a la par que colectiva, que le permite no dejarse engañar demasiado.

Podemos añadir otra figura múltiple y prolífica del mal de la época: su nombre es idolatría. Este término remite oportunamente a la esfera religiosa; designa un proceso de absolutización donde lo relativo (no importa qué) ocupa el lugar de Dios y reclama los honores sólo a El rendidos. Se da en un universo social tanto más inclinado a ignorar su idolatría cuanto que se cree sin dios y libre de las tentaciones y trampas de la creencia. Pero esta misma época, en mayor medida que muchas otras, ha suscitado idolatrías colectivas que se llaman totalitarismos; sólo ellas merecen en rigor este calificativo, porque se han formado a partir de unas expectativas incondicionadas (nuevo mundo, dominio perpetuo de los amos o de los antiguos esclavos), han suscitado adhesiones incondicionales y han provocado cegueras y cerrazones propicias a todos los extravíos, sobre todo a la negación de las solidaridades elementales (con uno mismo, con el propio pasado, voluntariamente oscurecido en determinados procesos, con el prójimo y con los antiguos compañeros de lucha). Literalmente, dieron el ser a la nada y, como de costumbre, exigieron que se realizaran sacrificios sangrientos al ídolo: había que dar existencia y valor a lo que carecía de ambas cosas.

Pero ahora el nihilismo realiza su labor bajo la máscara de la idolatría. Lo que en un primer momento de incertidumbre induce a creer en cualquier cosa antes que no creer en nada, luego provoca la mofa: el ídolo sigue ahí, sin duda, pero ¿dónde están los idólatras? Al renunciar en su mayoría a la adhesión (¿quién cree ya, dentro de los regímenes del socialismo real, en las tesis del marxismo-leninismo?), los idólatras siguen aplastados por su ídolo, incapaces de deshacerse de él. Prisioneros de lo que debería liberarlos, cargan sobre los demás unas servidumbres tanto más pesadas aún cuanto que se basan en la fuerza de inercia mantenida por la violencia policial. Pero no por ello abandonan una lucha, que ellos suponen mortal, contra las religiones, sin percibir hasta qué punto están preparando inconscientemente su renovación.

Por otra parte, los idólatras se fabrican unos «ídolos» de pacotilla o se encierran en grupos ideológicos exclusivos e intolerantes, de los que la sociología o el freudismo ofrecen algunos ejemplos tan deprimentes como ridículos. Pero se diría que, en nuestros países, la idolatría va siendo vencida gradualmente por el nihilismo que la habita, destruyéndola desde dentro, cumpliéndose así el diagnóstico nietzscheano que presagiaba el crepúsculo de los ídolos. El creyente que confía sólo en Dios, en ese Dios de la gratuidad que no le sirve de piedra angular o de soporte, no está ciertamente libre de la tentación idolátrica. La Biblia insiste demasiado en sus denuncias de esos rebrotes de idolatría en el creyente mismo como para ignorarlas. Pero, al menos, la vida de fe, en cuanto intento progresivo de reconocer únicamente a Dios la gloria que El se merece, puede librar de esta tentación que invade la vida política o cultural: la tentación de idolatrar a un jefe, un pensador, un mito (el progreso, la ciencia, el dinero, el poder). En el fondo, sólo la fe en el Absoluto educa para un sano relativismo, tan necesario en un universo social donde la aceptación de lo relativo es la regla ineludible y a menudo quebrantada. En este sentido, el creyente no está peor pertrechado que cualquier otro para vivir la modernidad sin caer en las ilusiones idolátricas que ésta suscita. La conversión a la fe le salva de la nada y de algo aún peor: del ídolo que simboliza la nada. La fe le ofrece también

medios, afectivos y espirituales, para no caer en los delirios colectivos, y le capacita además para encontrar los medios intelectuales para instruir proceso a los fenómenos idolátricos perversos y denunciar, por tanto, los males que toman apariencia de bienes bajo la presión de las voluntades de poder o de los deseos de goce sin freno. Como sabemos, la presencia debilitante del nihilismo lleva a la desesperación más que a las exaltaciones idolátricas. Por eso el creyente desempeña hoy, sin duda, un papel no tanto de denuncia cuanto de estímulo, de aliento y de provocación para avanzar a pesar de todo.

Mantener la propia función en el debate

Dado que una sociedad moderna no se pone de acuerdo sobre una ideología o una religión unánimemente aceptadas, vive en la incertidumbre de sus fines; y el debate permanente es el lugar donde busca dichos fines, discute su alcance, experimenta sus aplicaciones y corrige sus efectos. Por razón de este mismo debate, que la constituye básicamente, se podría afirmar también que una sociedad moderna es democrática, o que una sociedad incapaz de instituir el debate no ha entrado aún en la modernidad; de ahí que la sociedad moderna tenga necesidad de apelar a todas las instancias de sentido presentes en ella para alimentar este debate. Por eso muchos creen que la «sociedad civil», en todos sus componentes, está llamada a promover el vínculo social. En este contexto, la Iglesia, lejos de quedar reducida al mutismo y encerrada en la fe privada de los creyentes, debe comprender su papel y su oportunidad única de participar en este diálogo común que la sociedad emprende consigo misma.

Porque esta sociedad no conoce la bella y serena armonía de un final de la historia, sino que ha de afrontar arduos problemas de gestión (lugar del Estado y de la administración), de distribución de los bienes y servicios (problema de empleo, de su reparto, de su organización), de transmisión de sus saberes y competencias (organización de la escuela), de gestión de las violencias internas y externas, por no hablar de los problemas

éticos sin precedentes que se le plantean con la aplicación de nuevas técnicas (en genética, por ejemplo, pero también en el ámbito de la energía nuclear) y con la evolución de las costumbres (demanda de nuevos tipos de paternidad y de maternidad), etcétera.

A este respecto, nadie cree que una sociedad moderna pueda abordar tales temáticas en un diálogo cortés entre individuos ya adultos y emancipados que encuentran en sí mismos los recursos del debate. Porque la lógica de la secularización lleva a cuestionar la legitimidad: ¿qué autoriza al Estado a intervenir, legislar o abstenerse en economía, en ingeniería genética (aborto, fecundación *in vitro,* embriones congelados)? ¿En qué valores morales se ha de apoyar la investigación científica, la experimentación médica o las sanciones judiciales (prisión, pena de muerte)? Si el debate público sólo consigue estabilizarse en torno a consensos transitorios y mínimos, ¿no se corre el riesgo de entrar en sociedades de la facilidad, replegadas sobre sí mismas, proclives a todas las esclavitudes con tal de obtener la tranquilidad? Hemos recordado con anterioridad los recelos de Léo Strauss, muy semejantes a los de Hayek, quien teme que las mayorías parlamentarias se erijan en norma última e instauren sociedades virtualmente totalitarias.

Esta crisis permanente de las legitimidades políticas y morales asigna una tarea precisa a la Iglesia, la cual debe acceder a entrar sin reticencias en el debate, aportando al mismo el recurso de sus tradiciones morales, su sabiduría secular y su concepción del hombre. Y debe hacerlo sin pretender descartar el debate aportando soluciones elaboradas de antemano, sino comprometiéndose con todos para descubrir lo que realmente está en juego y los riesgos que entrañan las soluciones propuestas. Es preciso añadir, además, que son las tradiciones morales, apoyadas en la lógica de la gratuidad revelada, las que pueden relanzar el debate cuando éste se apaga, porque la vigilancia moral puede hacer saltar en pedazos las unanimidades perezosas y falaces. El valor atribuido a la dignidad de cada persona, determinada concepción de la relación hombre-mujer o el sentido que se le dé a la infancia o a la vejez pueden desbaratar pseudoevidencias mantenidas por la ética individualista o utilitarista dominante. De ahí que las exigencias morales, lejos de clausurar el debate, lo fomentan, sustituyendo, con una lógica de la alteridad y de la no-intercambiabilidad universal, la lógica dominante de la indiferenciación según la cual, siendo lo uno lo otro, lo uno no vale más que lo otro. No se debería esperar demasiado del debate en una sociedad de individuos satisfechos, donde se habrían extinguido todas las tradiciones morales y religiosas. Es cierto que hablar de debate es hablar, en determinados casos, de polémica: deshacer evidencias cómodas, denunciar prácticas experimentales aberrantes (eutanasias clandestinas, fecundaciones *in vitro* salvajes o económicamente interesadas), negarle al Estado sus pretensiones exorbitantes sobre el derecho a la vida o a la muerte, o en materia educativa: todo ello provoca reacciones incluso violentas.

Pero al hablar en nombre de sus convicciones y sin pretender dictar la única solución social posible, la Iglesia participa en el juego del pluralismo; y al hacerlo, incita también a otras tradiciones religiosas, éticas, filosóficas o ideológicas a intervenir en el debate y a declarar lo que para ellas tiene sentido. Esta confrontación puede enriquecer a unos y a otros, al poner de relieve, por ejemplo, el alcance de creencias morales tales y como la dignidad del hombre. Pero los católicos no olvidan, al mismo tiempo, que la tradición (llamada) judeocristiana, imbuida de racionalismo y provocada por él, ha marcado nuestra legislación e impregnado nuestras costumbres, lo cual les confiere un derecho suplementario a intervenir, en la medida en que pueden despertar la memoria de nuestra tradición y garantizar así que el debate no desemboque en un relativismo sin referencias a un pasado vivo. Tampoco aquí serviría de mucho el debate (y las soluciones) en una sociedad desarraigada que tratase sus problemas con arreglo a las reglas tranquilizantes del oportunismo.

Interlocutora y compañera

Sin duda, la aceptación sincera del debate impone a la Iglesia algunas condiciones. De maestra y poseedora de la

verdad moral, la Iglesia debe aceptar convertirse en interlocutora y parte del diálogo. Consecuencia lógica derivada de su rechazo a la pretensión de acceder al fundamento de lo social o de poder extraer de la Revelación unas recetas aplicables a los problemas de la época. Consecuencia que supone que la Iglesia deja de reivindicar una posición de dominio de lo social, como si (sin ella o sin el cristianismo) la sociedad sólo pudiera degenerar o sólo pudiera recuperar la salud aplicando los remedios propuestos por aquéllas. Por lo que tienen de irrealistas, estas posturas ridiculizan la fe cristiana o a quienes repiten mecánicamente que poseen unas soluciones cuyo contenido e idoneidad nunca demuestran. La Iglesia debe proponer su mensaje moral y antropológico como fuente de sentido para aquel que quiera tomarlo en serio. «Si quieres» es una fórmula que acompaña a los discursos de Jesús más que el imperioso «tú debes, o si no...». Al proponerlo, la Iglesia suscita, por otra parte, el deseo de una búsqueda moral y pone en marcha un proceso social de búsqueda del bien y de lo justo que, en definitiva, es más evangélico que la imposición categórica de una verdad. La Iglesia contribuye, en suma, a que las libertades se hagan libres y responsables, y estabiliza el vínculo social. Lo esencial de un valor ¿no es acaso desearlo y, con ello, experimentarlo como dotado de sentido, benéfico y, por tanto, capaz de hacer vivir?

Por otra parte, la propuesta moral corresponde con gran exactitud a un despertar siempre necesario de la conciencia moral. La ilusión secularista puede hacer creer que el individuo moderno, autónomo y adulto, accede espontáneamente a la conciencia moral, que constituye en él una «voz» o una instancia perfectamente segura de sí misma. Esta ilusión es compartida por todos los que suponen que para las autoridades morales lo esencial consiste en recordar o en ofrecer valores: suponen que la conciencia está ahí, ya constituida, para acogerlos y adherirse a ellos. Nada más falso; lo esencial de una educación moral es suscitar una conciencia y hacer que el individuo acceda a ella, porque la conciencia se puede apagar, oscurecer y perder. Este permanente despertar se produce mediante la propuesta de la ley por parte de las autoridades morales; no la ley como coacción imperativa, sino como prohibición benéfica. Dicho despertar

es una tarea tan permanente como la propuesta, porque ¿qué sabemos de la prohibición de matar o de mentir antes de hallarnos en una situación concreta en la que tal prohibición adquiera sentido y valor, arrancándonos de nuestra inconsciencia o de nuestra «inocencia»? Así, en tanto que autoridad moral y portadora de una Ley que despierta y provoca su propia conciencia (la de los fieles y la del Magisterio, que también ha de formarse moralmente), la Iglesia puede contribuir a despertar conciencias aptas para juzgar con rectitud sin dejarse llevar por los vértigos del relativismo. Además, en la medida en que la Iglesia sea portadora de esta Ley (siquiera la máxima: debes comportarte como ser humano o como hijo de Dios), rompe con esa creencia del «todo es posible» en la que Hannah Arendt denunciaba el mayor peligro de la sociedad moderna. No, no todo es posible, porque el hombre debe plantearse la cuestión de la calidad moral de sus decisiones, y sólo se abre a esa cuestión cuando se encuentra con la prohibición: no eres una cosa más, abocada a la indistinción; estás llamado a entrar en otra lógica en la que encuentres tu dignidad.

Al proponer de este modo la ley moral (como obligación impuesta al hombre de tener que decidir con arreglo al bien y a la justicia), la Iglesia no trata de imponer la suya propia ni sus propios valores. Sin embargo, hace mucho más de lo que los conservadores consideran esencial, aunque sólo sea secundario (proclamar la moral): despierta libertades responsables o participa con otros en tal despertar, pues ella no es propietaria de la ley moral que testifica. ¿Es necesario añadir que la propuesta ha de encontrar su estilo y su forma; que no toda intervención es buena; que no conviene hablar demasiado ni hacerlo con insistencia y pesadez; o que es preciso saber discernir «el momento oportuno»? Pero ¿no es saber encontrar el modo la norma de toda intervención ética, para que ésta no sea incongruente ni provoque lo contrario de lo que persigue?

Dar razón

Entrar en el debate significa que se acepta la discusión; y, por lo tanto, que no se procede con la seguridad de quien

pretende saber, seguridad que hoy, si uno rehúsa entrar en el juego de la crítica contradictoria, equivale a una debilidad ética o se interpreta como una impotencia intelectual para justificar lo que proclama. Esta sana devaluación de los discursos o comportamientos autoritarios obliga a quien formula una afirmación moral a justificarla. Tarea especialmente delicada, pues ¿no es la prohibición, por su propia naturaleza, lo que no se discute y lo que permite, en cambio, toda discusión? Sin duda, pero el problema no reside únicamente en conocer los preceptos morales, sino también, y sobre todo, en mostrar su validez efectiva y su sentido concreto en el caso abordado. Ahora bien, ahí empiezan la discusión moral y las dificultades. Una ilusión intelectual lleva a creer que se sabe con certeza, por ejemplo, lo que significa el precepto «no matarás». Pero no es cierto, porque sólo se puede saber examinando de modo concreto lo que está en juego en una decisión en materia de defensa nacional, de ingeniería genética o de reforma del código penal. Ese precepto ¿es un absoluto de pura negación (no tener armas, por ejemplo) o es algo que abre la búsqueda para descubrir lo que significa la defensa de un país en el contexto atómico y, dentro de los conflictos ideológicos actuales, lo que supone el tratamiento de los embriones o de los enfermos desahuciados, la aplicación de las sanciones y las penas? En cada uno de estos temas, el propio carácter técnico de lo que se ventila obliga a entrar en la complejidad de las propuestas y de las soluciones, so pena de que la autoridad moral sea legítimamente acusada de incompetencia e idealismo ineficaz o destructor (*pereat mundus, fiat iustitia*). Ya lo hemos visto a propósito de la declaración de los obispos americanos sobre la disuasión: es necesaria una larga y minuciosa preparación de los informes para poder pronunciar una palabra creíble o, simplemente, para atraer la atención pública. La autoridad moral no puede dispensarse de conocer los datos técnicos, y aunque no tenga que descender a lo concreto de la decisión política, su propuesta moral será apreciada siempre que asuma los datos y demuestre que conoce sus implicaciones. Todo ello supone explicar por qué el precepto «no matarás» lleva a tales conclusiones y por qué éstas son coherentes con él.

El hecho de tener que dar razón obliga también a apoyar la tesis en la tradición moral a partir de la cual se habla. Una sociedad pluralista sólo está viva si los que participan en ella no sucumben a la tentación del conformismo o de la indiferencia, porque exige participaciones perfectamente «situadas», conscientes del terreno que se pisa y, por tanto, también de sus peculiaridades. Rechaza el discurso que pretende ser directamente universal, porque presiente en él cierto tufo a autoritarismo o a heteronomía. Pero puede aceptar el discurso de quien exhibe sus razones para hablar. ¿Y por qué los que hablan desde la óptica del cristianismo no van a tener derecho a ser tenidos en consideración o, cuando menos, a ser escuchados en una sociedad que, aunque no siempre lo reconozca, ha sido modelada en gran medida por esta tradición? Ello implica ciertamente que la Iglesia acepta ser una voz entre otras muchas, pero, de un modo bastante específico, la de nuestra principal tradición moral y, por tanto, de nuestra memoria y de una parte de nuestra identidad. Aunque la Iglesia esté convencida de que representa bastante más que una tradición particular, debe aceptar esta *kenosis* histórica: aunque crea que su mensaje procede de más arriba de ella misma debe, hacerlo aceptar, ante todo, como uno de tantos mensajes creíbles y beneficiosos. Debe, pues, aceptar las reglas del debate razonable y (como expondremos) en el terreno de la razón.

Es preciso decir que, para que pueda ser tomada en serio esta condición, la propuesta moral que se formule debe ser debatida y, por tanto, discutida, criticada, cuestionada. También aquí es necesario evitar la pretensión de poseer un discurso indiscutible, tan evidentemente moral y verdadero que toda conciencia recta debería admitirlo. El régimen del debate no es contrario en modo alguno a una verdadera moral: antes que el silencio o la escucha cortés pero indiferente de la autoridad moral, es preferible la controversia, pues al menos revela que se tienen unas convicciones por las que uno se rige y que defiende cuando son rebatidas. Tales debates contribuyen a la moralización de la sociedad en el mejor sentido de la palabra: ponen de manifiesto los riesgos, no necesariamente percibidos al principio; despiertan del torpor o de la indiferencia ante las

opciones decisivas para el destino común; agudizan el juicio, desvelando las incompatibilidades de los valores, y permiten descubrir a qué se adhiere uno realmente (seguridad, paz, bienestar material, hedonismo o solidaridad) y, por tanto, jerarquizar los valores y adoptarlos con más lucidez. Al entrar en este debate, la Iglesia puede también descubrir la fragilidad de sus posturas y la necesidad de depurarlas, profundizar en ellas y estudiarlas una vez más antes de hablar. La eventualidad de un debate arduo llevará sin duda, a menudo, a guardar silencio, en lugar de proferir sentencias que serán recusadas o que pondrán en ridículo a las autoridades que las enuncian. Y, después de todo, el discernimiento de la palabra pronunciada en el momento oportuno, la conciencia de que son preferibles las intervenciones discretas, pero bien fundadas, a las declamaciones incesantes que ya nadie escucha, es obra de la sabiduría. Para ser moral, es preciso además obedecer a una estricta ética que pasa por la discreción y el uso del juicio sagaz contra las precipitaciones o las repeticiones tan obsesivas como vanas; la inflación del discurso moral en materia de moral sexual podría servir aquí de ejemplo sumamente esclarecedor. Hablar demasiado desacredita.

Fuerzas de vida y fuerzas de muerte

Es muy posible, por otra parte, que en muchos temas los creyentes no tengan nada específico que decir, ya sea porque hay un amplio consenso y es inútil «insistir»; o porque surgen cuestiones realmente nuevas para las cuales la conciencia moral cristiana no se encuentra preparada; o porque los propios creyentes se encuentran divididos o no están seguros de cuál es el juicio correcto; o, en fin, porque, propiamente hablando, los valores morales no tienen nada que ver en el asunto. No obstante, parece que se puede esperar de ellos y, por consiguiente, de su Iglesia que, en la sorda lucha que en toda sociedad y en todo ser humano tiene lugar entre las fuerzas de vida y las fuerzas de muerte, se alineen con las fuerzas de vida, de esperanza, de crecimiento. Es verdad que también aquí resulta

difícil el discernimiento, sobre todo a la hora de identificar esas fuerzas de vida. Son muchas las ideologías prontas a apelar a la justicia, a liberar a los pueblos, que ocultan intenciones opresivas; ya se sabe que los lobos feroces pueden tomar la apariencia de inocentes ovejas. Pero existen determinados modos de «arremeter contra el pecador», de insistir con secreta complacencia en los males de nuestra sociedad, de cargar sobre las espaldas de nuestros contemporáneos pesos insoportables que proceden más del fariseísmo de una mala conciencia que de una actitud de esperanza. ¿No tiene la Iglesia otra cosa que hacer más que agobiar a nuestras sociedades con un discurso obsesivo de culpabilización? ¿Es su misión la de recluirse en el pasado, en lo cerrado, en lo negativo? ¿No es más bien la de abrir caminos de esperanza? La culpabilización es estéril; sólo la llamada a la esperanza puede suscitar nuevas energías y la voluntad de iniciativa. Se puede caracterizar a Occidente, si se quiere, como una sociedad de muerte, y condenar la esterilidad y el rechazo de la vida por parte de los europeos; pero este discurso, además de sonar a falso, es perverso: en lugar de hacer desear la vida, nos encierra en la muerte. ¿Se pueden esperar otros efectos distintos de los de la muerte, provocando lo mismo que se condena?

Ahora bien, contrariamente a las afirmaciones de sus detractores, nuestra sociedad posee unas posibilidades extraordinarias de inventiva, de ingeniosidad, de capacidad de transformación. Piénsese en los capitales humanos que posee Occidente en las artes, las ciencias y las técnicas, así como en la tradición de sabiduría política y humana que le sirve de base... y se comprenderá también que sus tentaciones de muerte pueden ir parejas con dichas capacidades. Cuestionar permanentemente lo adquirido es parte de nuestra tradición: de ello puede salir lo mejor (innovaciones) como lo peor (denigración sistemática de uno mismo, exportación a otros de la crítica puramente negativa). Corresponde a quienes son portadores de una esperanza transhistórica favorecer las fuerzas de vida, y a quienes creen en la resurrección proclamar que en la noche, por oscura que sea, puede penetrar la luz. Pueden hacerlo sin optimismo beato, porque conocen también la presencia de lo negativo y la posi-

bilidad de que incluso lo mejor se torne en su contrario. De ese modo anuncian la salvación en acto, que consiste en creer que el hombre, si quiere, siempre puede ponerse en pie. Como verdaderamente se reprimen las fuerzas de muerte es dando posibilidades a las fuerzas de vida y no amplificando el eco de las primeras.

4

Una Iglesia en proceso

La atención casi exclusiva a los problemas de la Iglesia no permite abordarlos en su verdadera dimensión. La Iglesia sólo es ella misma cuando no se preocupa excesivamente de sus propias estructuras y de sus tensiones internas; por eso, cuando se ponderan las realidades que afronta, se comprende mejor lo que la moviliza desde dentro. El método que hemos seguido hasta ahora ha atendido más al contexto social y cultural que a las cuestiones de eclesiología. Porque, si la Iglesia es misionera por vocación, toda forma de verla que no considere ante todo (o además) aquello que la solicita, sino que se centre en la propia Iglesia, produce una inversión poco fiel a la realidad eclesial. Sin embargo, una vez abierto ampliamente el horizonte a partir del cual la Iglesia debe contemplar su misión, es preciso volver la mirada hacia algunos de los problemas internos con los que se enfrenta. Muchos se hacen la siguiente reflexión: el cristianismo tiene sin duda (o quizá) un futuro; pero ¿y la Iglesia? ¿No ha precipitado ella misma su propio ocaso a través del Concilio Vaticano II? Al querer recuperar el tiempo perdido

o correr en pos del mundo moderno, ¿no ha perdido su propia especificidad: la intemporalidad de su mensaje y la firmeza opaca de sus instituciones? ¿Qué sucedió, a fin de cuentas, en el transcurso del Concilio? ¿Ofrece el Concilio las bases para una nueva definición de las relaciones del catolicismo con el mundo moderno?

Las razones de un concilio

Cualquiera que sea la perspectiva que se adopte, toda reflexión sobre el catolicismo actual, sobre la inquietud que le invade y los dinamismos que le agitan, nos remite a ese foco central que es el Concilio Vaticano II (1962-1965), «el acontecimiento fundamental de la vida de la Iglesia contemporánea», como tantas veces ha repetido Juan Pablo II[1]. Pero en los años cincuenta muchos dudaban que la Iglesia católica pudiera jamás convocar un concilio ecuménico. A las dificultades materiales (como reunir durante un período probablemente largo a los obispos del mundo entero, que nunca habían sido tan numerosos ni de procedencias tan diversas), se añadían, sobre todo, algunas objeciones de fondo: ¿qué necesidad había de un concilio? Y en efecto, parecía que los dos grandes concilios anteriores habían estructurado fuertemente a la Iglesia y la habían constituido en un bastión inexpugnable contra las «herejías» protestantes, por un lado, y contra las «herejías» modernas, por otro. ¿Qué más había que añadir?

El Concilio de Trento (1545-1563) había significado el comienzo de un resurgimiento espectacular de la Iglesia católica, y era su mejor signo. A finales del siglo XV, el papado estaba dividido, y el catolicismo se hallaba en un estado de tal deterioro que muchos preveían su pronta desaparición. Por otra parte, la escisión de la catolicidad, con el desarrollo de las reformas

1. Por ejemplo, en su discurso a los participantes en el coloquio del Colegio francés de Roma (30 de mayo de 1986), en *La Documentation catholique,* n.º 1921, 6 de julio de 1986, col. 638.

protestantes, cristalizada al fin en confesiones independientes y rivales, había sacudido un poco más el edificio. Trento, el concilio de la última oportunidad en muchos aspectos, debía redefinir y afianzar la identidad católica, no ya polemizando con los protestantes, sino embarcando a la Iglesia misma en una amplia y profunda reforma. Pero el contexto de las hostilidades confesionales inscribía casi inevitablemente ese movimiento de reforma en una perspectiva de reestructuración y de repliegue en sí misma. Y eso ocurrió, sobre todo, en el momento de la aplicación (nada entusiasta ni rápida, por lo demás) de las medidas disciplinares previstas en Trento. Además, aunque entonces se produjo un notable esfuerzo misionero que hizo saltar por los aires los antiguos límites geográficos y culturales de la catolicidad, el Concilio de Trento fue muy poco «ecuménico», en el sentido de que los «Padres» presentes eran exclusivamente latinos y occidentales.

Si Trento logró revigorizar el catolicismo al embarcarlo en una renovación de sus estructuras y de su espíritu, fue a costa de una abierta separación con respecto a otras iglesias. Esta misma tendencia se advierte tres siglos después con el Concilio Vaticano I (1869-1870), donde la Iglesia católica no trató ya de acentuar su identidad frente a las disidencias cristianas, sino frente al racionalismo crítico. La publicación del *Syllabus* (1864) no deja lugar a dudas sobre una decidida voluntad de afirmar una incompatibilidad radical entre el catolicismo y el libre examen, en cualquiera de sus formas. El Concilio Vaticano I, (interrumpido por la guerra franco-prusiana y, consiguientemente, inacabado) iba a consagrar en cierto modo esta ruptura en el plano institucional. La proclamación de la infalibilidad pontificia manifestaba inequívocamente que en el catolicismo el régimen habitual de acceder a la verdad y de formularla pasaba por los canales de una autoridad superior y no por los procedimientos de una razón crítica. Dicha proclamación suponía un organismo en el que el acuerdo es fruto de la subordinación de cada una de las partes a las instancias superiores, en una especie de «encaje» orgánico.

Una vez más, es evidente que la Iglesia se repliega en sí misma. Para comprenderlo, conviene recordar que, tras los

asaltos de las reformas protestantes, el catolicismo (y el cristianismo en general) recibió los ataques más feroces, sobre todo en Francia, por parte de la filosofía de la Ilustración. La religión, identificada con el oscurantismo o el fanatismo, es objeto de mofa y tiene que librar una batalla, aparentemente perdida de antemano, contra una razón disolvente a la par que «conquistadora». La Revolución Francesa trasladó el ataque, del terreno intelectual, al terreno social y político, y no se debe olvidar a qué estado se había visto reducida la Iglesia en el momento de desencadenarse la tormenta revolucionaria. Una vez consolidado este nuevo rumbo crítico, acabó cristalizando, a juicio de muchos católicos, en una verdadera cultura antirreligiosa que parece confundirse con el mundo moderno. No es posible ningún compromiso con un individualismo que desestabiliza las estructuras sociales, favorece el mercantilismo económico y sienta las bases de una industrialización que deshace los vínculos sociales tradicionales (en los que la Iglesia se sentía cómoda). Si a ello añadimos que el siglo XIX asistió, no sólo a la aparición de la corrosiva crítica racionalista de la filosofía de la Ilustración, sino al nacimiento y desarrollo de sistemas intelectuales coherentes que preveían la desaparición de la religión, es fácil comprender la *reacción* del catolicismo.

El esbozo, siquiera elemental, de este horizonte es indispensable para comprender el Concilio Vaticano II, porque se inscribe en la continuidad de los concilios anteriores. Sin embargo, entre los Concilios Vaticano I y Vaticano II intervienen otros elementos que conviene tener en cuenta. El sistema de defensa relativamente eficaz aplicado por la Iglesia en los Concilios Tridentino y Vaticano I atiende a dos frentes distintos, aunque en realidad, para muchos, el enemigo es uno sólo: el libre examen crítico de la razón individualista. Pero ese sistema no deja de tener efectos nefastos, a la larga, en el propio organismo eclesial. No sólo se confirma y agrava la división entre los cristianos, sino que la teología se desliga de dos de sus fuentes vivas: el miedo a una lectura subjetivista de las Escrituras previene contra un uso amplio y completo de la Biblia y favorece una interpretación que somete la Escritura a la tradición; y la identificación de los métodos racionales con una crítica corrosiva

previene contra las racionalidades dominantes (filosofía, historia). La teología y, con ella, la catequesis se encuentran en cierto modo prisioneras de un dogmatismo rígido que es otra forma de racionalismo. Pero una fe viva no puede conformarse durante mucho tiempo con unas perspectivas intelectuales tan limitadas. La crisis modernista que estalló a finales de siglo demuestra que el teólogo no puede ignorar deliberadamente las impugnaciones de la historia y de los orígenes del dogma procedentes de la crítica racionalista; tampoco puede dejar sin respuesta los estudios que vacían la Biblia de su mensaje revelado. Pero ¿cómo avanzar en el terreno de las racionalidades científicas sin perderse en ellas? ¿Y cómo ignorarlas sin reducir la fe a un catálogo de afirmaciones que se consideran verdaderas porque así lo ha decidido la autoridad?

Las mentes más lúcidas juzgan que es imposible limitarse a posiciones defensivas y que es preciso, por tanto, salir del «bunker». No intentan abrir brechas por complacencia con el mundo moderno, sino porque calibran lo que la propia fe se juega en esta apertura. Se podría afirmar, desde esta perspectiva, que la búsqueda de soluciones a la crisis modernista constituye el inicio de una dinámica que desembocará en el Concilio Vaticano II. Desde finales del siglo XIX se está realizando una ingente tarea, a menudo bajo el signo de la discreción, que afecta al terreno práctico; por ejemplo, hay grupos muy diversos de laicos deseosos de dar testimonio de su fe en la vida social y profesional; pero hay también encuentros con los cristianos de otras confesiones. Atañe también al ámbito intelectual: investigaciones en exégesis, en historia de la teología, en patrística, en liturgia; y de todos son conocidos los esfuerzos científicos de un Teilhard de Chardin, que será la figura emblemática de este inmenso y multiforme esfuerzo.

Antes de pasar a examinar la aportación del Concilio Vaticano II, y para poder apreciarlo con justicia, conviene no olvidar el precio que hubo de pagar por la doble autorreafirmación efectuada por los concilios Tridentino y Vaticano I. El catolicismo evitó sin duda la desintegración, lo cual es inestimable; pero es preciso señalar que el repliegue defensivo en el aparato dogmático y en la sociedad eclesial tuvo también un

considerable alcance político, cultural y espiritual. La viva polémica desatada en el siglo XIX contra los derechos del hombre alineó a la Iglesia del lado de las corrientes antirrepublicanas (antidemocráticas, diríamos hoy). Los derechos del hombre fueron considerados como reivindicaciones individualistas y egoístas, disolventes a la larga para el cuerpo social, pero, sobre todo, como una intolerable rebelión del hombre contra Dios. Con esta polémica tan radical se acentuó el sumamente nefasto antagonismo, que habría de resurgir constantemente, según el cual toda afirmación del hombre sería una negación de Dios. El antirrepublicanismo llevó también a culpables connivencias con los sistemas políticos contrarios a los principios democráticos y, en consecuencia, a una prolongada ceguera ante la irrupción de los fascismos.

Ahora bien, la actitud defensiva, además de llevar a la negación de cualquier deuda con una razón supuestamente crítica y destructiva, conduce también a negar la dependencia del cristianismo con respecto a su raíz judía. Bien sea porque entonces se equiparaba el judaísmo con las fuerzas racionalistas disolventes o, sobre todo, porque era preciso afirmar una especificidad cristiana autosuficiente, el caso es que se adoptó una actitud bastante sistemática de desconfianza. Dicha actitud no tardó en producir sus frutos nocivos en la catequesis (identificación del Dios del Antiguo Testamento con un Dios celoso, acusaciones de deicidio contra los judíos, etc.), sino también en el plano cultural y político, sembrando la semilla del antisemitismo. Las consecuencias espirituales no fueron menos graves para la Iglesia misma, que, al mirar con desconfianza sus propias raíces judías, pierde el sentido de su identidad creyendo afirmarlo; la teología, despojada del sentido de la historia de la salvación al ignorar la articulación de la Antigua y la Nueva Alianza, pierde a la vez el sentido de la espera escatológica: el «antes» (de Cristo) no tiene ya más sentido básico que el «después» de su llegada. De ahí nace una teología degenerada en racionalismo e incapaz de desarrollar una teología cristiana de la historia.

Por último, la secuencia tan decisiva que lleva del Concilio de Trento al Concilio Vaticano I movió a muchos miembros

de la Iglesia a identificar esa tradición reciente, desconfiada y defensiva, con la tradición sin más. Uno de los méritos del Concilio Vaticano II será el de conectar en casi todos los planos con la gran tradición patrística, teológica, litúrgica y comunitaria de la Iglesia, merced a la inmensa labor de todos aquellos a los que una teología neoescolástica esclerotizada no les satisfacía ni desde el punto de vista de la inteligencia ni desde el punto de vista de la fe. Buena parte de la oposición al último Concilio, en particular la de monseñor Lefebvre y sus discípulos, procede de aquellos que, prisioneros de una tradición limitada, acusaron al Concilio Vaticano II de abrir unas vías totalmente nuevas, cuando dicho concilio ha traído a la memoria de la Iglesia su más antigua tradición. Se acusará a los que intentan expresar la fe en el lenguaje de su tiempo de ser peligrosos innovadores, cuando los mismos acusadores participan de una actitud intelectual muy moderna y reciente, por desconocimiento de las antiguas prácticas en las que se inspiran los primeros.

Se plantean así tres grandes cuestiones, alrededor de las cuales se instaura el proceso a la Iglesia: relación con la razón y la sociedad, con las fuentes de la fe y con la tradición. Dichas cuestiones, que el Concilio Vaticano II intentó abordar desde una perspectiva renovada, constituyen sin duda un reto permanente. Los derechos del hombre hacen referencia, en definitiva, a la razón moderna y, a través de ésta, a la sociedad: ¿es la razón una facultad esencialmente crítica, inestable, condenada a pasar, de la más extrema afirmación prometeica de sí misma, a la impotencia nihilista destructora? ¿Está la sociedad moderna segura de sus bases y destinada a bastarse a sí misma sin referencias religiosas o se halla al borde de la disolución a menos que la religión ejerza una función suplementaria? El tema del judaísmo implica la relación del cristianismo con sus propias fuentes, y esta cuestión remite a la de las relaciones concretas entre judíos y cristianos, relaciones tanto más sensibles por situarse en el recuerdo permanente del genocidio, que, sin embargo, conlleva una pregunta sobre la especificidad cristiana misma: ¿qué relación tiene con lo que los cristianos llaman Antiguo Testamento? ¿Por qué viene la salvación a través de

un pueblo? ¿Qué significa la permanencia de Israel y qué implica para la Iglesia? Estos dos temas convergen, obviamente, en el de la relación con la tradición: aunque la Iglesia no haya cesado de evolucionar en su estructuras y en sus modos de pensar a lo largo de los siglos, es una institución de salvación, encargada de transmitir un mensaje del que ella no es ni origen ni propietaria. ¿Hasta dónde puede llegar, entonces, la inventiva en la palabra nueva para presentar una Alianza cuya novedad reside en su misma antigüedad?

Un concilio

El somero esbozo anterior sugiere la diversidad de las expectativas en un momento en que, ante la sorpresa general, Juan XXIII anunció la convocatoria de un concilio ecuménico (25 de enero de 1959). Muchos no esperaban gran cosa de tal asamblea, salvo que, con arreglo a las directrices marcadas por los concilios Tridentino y Vaticano I, se reafirmaran algunos principios fundamentales contra los intentos de apertura. Se pensaba, en realidad, en aquellos ambientes en los que convenía ultimar la labor eclesiológica iniciada un siglo antes, pero sólo se preveía una operación rápida y decididamente basada en la teología neoeclesiástica aún dominante. Otros sospechaban que las tensiones anteriores no podían durar indefinidamente sin producir graves distorsiones y sin que tardaran en estallar determinadas polémicas largo tiempo reprimidas, sobre todo al final del pontificado de Pío XII. El rápido desarrollo de jóvenes iglesias en Africa y en Asia obligaba además a formular, en términos desusados en las disputas occidentales, el problema de su presencia en áreas culturales diversificadas y en contextos religiosos, éticos y sociales muy distintos. ¿Cómo dar satisfacción a los aspectos inéditos de la catolicidad sin imponer a todos un modelo eclesial marcado por polémicas europeas y sin perder el don y el beneficio de la unidad?

Se perfilan así diversas expectativas entre aquellos que admiten la posibilidad de continuar en una línea muy marcada y aquellos otros que esperan del concilio la solución a un

divorcio ya insoportable entre catolicismo y mundo moderno. Pero en la ceremonia de apertura de la primera sesión, el 11 de octubre de 1962, Juan XXIII parece esbozar una nueva perspectiva. No se trata, dice, de completar o de redefinir la doctrina, ya sea en su totalidad o en un punto particular; porque, «si se tratara únicamente de debates de este género, no habría habido necesidad de reunir un concilio ecuménico»[2]. Considerando esta doctrina como fundada e indiscutible, pide que «se profundice y proponga el modo que responda a las exigencias de la época» y que, evitando condenas y polémicas contra ciertos errores que «los hombres mismos parecen condenar», «la Iglesia responda mejor a las necesidades de la época, valorando las riquezas de su doctrina». Al impulsar una labor de presentación de la doctrina «cierta e inmutable», Juan XXIII descarta también, por tanto, la perspectiva de condena (que había predominado ampliamente en la tradición reciente) y la de la superación del divorcio con la modernidad; la Asamblea será, a su juicio, una experiencia estimulante de comunión eclesial en el Espíritu y el punto de partida de un dinamismo renovado. Y veinticinco años después, Juan Pablo II volverá a hablar de la experiencia conciliar en el momento de la convocatoria del Sínodo extraordinario (finales de 1985) y en la mayor parte de sus evocaciones del Concilio Vaticano II.

Esta triple expectativa (distanciamiento crítico frente a los errores, superación del divorcio entre la Iglesia y la modernidad, experiencia de comunión como fuente de un nuevo dinamismo) se vería dificultada, en cierto modo, por la experiencia misma de la asamblea conciliar. Si la opción defensiva quedó muy pronto descartada, los problemas acumulados eran demasiado numerosos y difíciles para que la Asamblea pudiera limitarse a reafirmar una doctrina «cierta e inmutable». Desde que se abrieron los debates sobre la Iglesia (Concilio Vaticano I) o sobre las fuentes de la Revelación (Concilio de Trento), en seguida se advirtió la necesidad de una reconsideración de

2. *La Documentation catholique,* n.º 1387, 4 de noviembre de 1962, col. 1282.

conjunto, y el Concilio tuvo que ampliar sus perspectivas. A ello es preciso añadir que la labor teológica e histórica anteriormente acumulada dejaba traslucir la estrechez de las bases teóricas precedentes y que el respeto a una tradición mejor conocida no permitía añadir simplemente una planta más a un edificio sin remodelar. Todo ello permite comprender que la diversidad, por no decir la imprecisión, de las finalidades del Concilio sólo podía generar, en consecuencia, esperanzas más o menos frustradas. En cualquier caso, «el Espíritu Santo acompañó la labor (de los Padres) por una vía muchas veces imprevista», según manifestó Juan Pablo II durante el coloquio celebrado en el Colegio francés.

Cabe señalar, no obstante, las preocupaciones a las que respondió la obra conciliar; en realidad quiso librar a la Iglesia de la inercia que la paralizaba y poner en marcha una dinámica que rebasara con mucho el propio marco conciliar. ¿Cuáles son, pues, las grandes líneas que ordenan la reflexión y los resultados?

La letra y la interpretación

No es fácil ofrecer una panorámica de un conjunto de ejes centrales. Esta tarea choca de inmediato con delicados problemas de interpretación. Contrariamente a lo que se suele decir, no basta con atenerse a la letra, porque esta letra es multiforme, aparece dispersa en diversos documentos y su calidad de acabado es desigual, como desigual es también su alcance. En conjunto, estos textos recuerdan más un mosaico desordenado que una vidriera cuyas líneas y colores forman un conjunto coherente. La precipitación con que se escribieron y, sobre todo, se promulgaron determinados textos no permitió dar a dichos documentos el toque final que los hubiera mejorado. Sabiendo además que una asamblea conciliar trabaja a base de retoques y enmiendas, combinando propuestas procedentes de diversos grupos, no debe extrañarnos encontrar una «letra» disonante o que a un pasaje se pueda siempre oponer otro.

Si embargo, una distribución ponderada de los documentos

conciliares permite distinguir tres líneas de preocupación. El Concilio intenta acercarse a las fuentes y al fundamento de la vida cristiana y, al hacerlo, aclara su relación con la revelación divina: de ello trata la Constitución sobre *La Revelación.* Pero esta Revelación exige su difusión, y por eso la Iglesia debe hablar a la sociedad en función del mensaje recibido: esto es lo que hace la Constitución sobre *La Iglesia en el mundo actual.* La acogida de la Revelación y su anuncio al mundo obligan a la Iglesia a comprenderse a sí misma en su identidad y en su situación histórica: tal es el sentido de la Constitución sobre *La Iglesia,* a la que se puede añadir sin dificultad la Constitución sobre *La Liturgia,* que tiene un doble papel: la liturgia, en efecto, como declara explícitamente el documento, «edifica día a día a los que están dentro (de la Iglesia) para ser un templo santo en el Señor»; y «presenta así la Iglesia, a los que están fuera, como signo levantado en medio de las naciones»[3]. De este modo se perfilan claramente tres ejes que estructuran la relación con su propio fundamento (Revelación), la relación con el mundo y la relación consigo misma; la liturgia ocupa un lugar intermedio que no se yuxtapone a estos ejes, ya que es el lugar donde la Iglesia recibe sus fuentes, se muestra al mundo y se estructura desde dentro.

La prioridad otorgada a estas Constituciones no implica un rechazo de los demás documentos, que son actas del Concilio, igual que el resto, y aclaran y precisan el pensamiento de los Padres. Sin embargo, considerados desde fuera, algunos de tales documentos han tenido quizá más eco que los grandes textos, de difícil lectura y más doctrinales: indudablemente, la *Declaración sobre la libertad religiosa* situó sin equívocos a la Iglesia católica del lado de los defensores de la ausencia de coacción en materia religiosa, «tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana»[4]. Esta declaración es, sin duda, más elocuente por sí

3. *Constitución sobre la Sagrada Liturgia (=Sacrosanctum Concilium),* §2.
4. *Declaración sobre la libertad religiosa (=Dignitatis Humanae),* §2.

sola que muchas exposiciones extensas sobre la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma y sobre el lugar de la religión frente a las tentativas (tentaciones) totalitarias de las sociedades modernas. Apoyándose en «los derechos inviolables del hombre»[5], introduce una argumentación que rompe con los postulados de una filosofía tradicionalista. No es extraño, por tanto, que muchos observadores hayan visto en esta declaración la audacia más ostensible del Concilio Vaticano II.

Los tres documentos básicos

Pero al examinar los tres ejes expuestos, se advierte que el Concilio se situó de hecho en los tres ámbitos más controvertidos y en los que más se esperaba una puesta al día. La estrechez de miras del racionalismo neoescolástico había desfigurado la relación con las fuentes de la Revelación; la Tradición (magisterio, dogmas, sentencias de los concilios) parecía prevalecer sobre la Biblia y someter de algún modo la Revelación al juicio del magisterio; atrapados en un conflicto insoluble entre dos fuentes de la Revelación, elevadas una y otra a un rango prácticamente idéntico, era preciso salir del atolladero. El texto conciliar sobre *La Revelación* no lo logra del todo, pero señala con vigor que la Revelación consiste en la comunicación de la vida de Dios a los hombres, que culmina en Jesucristo y, por tanto, en una persona, más que en un conjunto de verdades de fe, y que esta buena nueva se transmite «en la Santa Escritura de ambos Testamentos», los cuales son, con la tradición que nos los transmite, «el espejo en que la Iglesia peregrina contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta el día en que llegue a verlo cara a cara, como El es»[6]. Al invitar a los fieles a la lectura de las Escrituras, pidiendo que éstas sean «el alma de la teología»[7]

5. *Ibid.*, §6.
6. *Constitución dogmática sobre la Divina Revelación (=Dei Verbum)*, §7.
7. *Ibid.*, §24.

y justificando la exégesis científica de los textos, el concilio se emancipa de las trabas intelectualistas de la neoescolástica, amplía las posibilidades del diálogo ecuménico y devuelve a las Escrituras el lugar que nunca debieron perder. Coloca a la Iglesia en la posición de escucha permanente de la palabra de Dios, «para que», al oír el anuncio de la salvación, «todo el mundo lo escuche, creyendo espere, y esperando ame»[8].

La Iglesia, pues, está normalmente obligada a volverse hacia la sociedad, y lo hace en la Constitución sobre *La Iglesia en el mundo actual.* No se presenta en este texto ni como modelo a imitar ni como la piedra angular del conjunto social, ni siquiera como detentadora (por ser poseedora) de los secretos del desarrollo humano armonioso. La propia textura de la Constitución pastoral muestra claramente que el Concilio aborda todas las cuestiones conforme a una tensión dialéctica entre el orden de lo creado y el orden de la consumación escatológica. Para cada uno de los ámbitos abordados, familia, cultura, economía, comunidad política, paz y comunidad de naciones (segunda parte de la Constitución), el Concilio «desea unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad»[9]. No desdeña, pues, la «experiencia de todos», sino que la toma en consideración como lugar a partir del cual y en el cual «la luz de la Revelación» produce sus efectos; así pues, es preciso no atenerse exclusivamente a la luz de la Revelación, sino que es necesario aprender también de la experiencia de los hombres. Si se analiza esta Constitución en profundidad, no hay en ella un optimismo excesivo: los tonos con que describe la época moderna no son nada dulzones, e incluso nos sorprenden algunos acentos bastante trágicos o inquietos. Quienes acusan a los Padres de incurrir en un teilhardianismo desenfrenado harían mejor en leer a fondo trágicos o inquietos. Quienes acusan a los Padres de incurrir en un teilhardianismo desenfrenado harían mejor en leer a fondo la Constitución. Pero quizá a estos detractores no les inquiete

8. *Ibid.*, §1.
9. *La Iglesia en el mundo actual (=Gaudium et Spes)*, n.º 33, §2.

tanto un optimismo imaginario como las perspectivas de fondo, que, de hecho, deponen a la Iglesia de su posición de dominio indiscutible de lo social y se apoyan en una experiencia humana no desacreditada o devaluada *a priori*. Pero, lejos de complacerse en señalar los males de la época, el Concilio reconoció que la Iglesia recibe mucho del mundo e incluso de sus enemigos[10].

Es evidente que la premisa de una reinterpretación de la tradición (y, por tanto, de las fuentes) y de la relación con la sociedad significa la renovación y la profundización de la conciencia de la Iglesia. Por eso se comprende también que la obra central del Concilio Vaticano II se encuentra en la Constitución sobre *La Iglesia*. Hay sin duda en ello una razón práctica: había que ultimar y completar el Concilio Vaticano I y, por tanto, continuar la reflexión sobre la Iglesia, que se había detenido en la infalibilidad del papa. Pero la lectura de la Constitución demuestra que el Concilio dio a su meditación una amplitud que va mucho más allá de ser un simple complemento de textos inacabados.

La Constitución aborda numerosos problemas concretos y relativamente técnicos, sobre todo concernientes al episcopado, a la relación de los obispos con el papa, etc., que no podemos analizar aquí. Pero lo que más sorprende es la dinámica y la dialéctica de este texto: la dinámica, porque se halla en tensión entre dos polos: el origen, que es el misterio del plan de Dios sobre la historia, y el fin, que es su realización última. De ese modo, cada uno de los elementos constitutivos de la Iglesia se halla situado en referencia a una economía de la salvación y no es tratado de una manera estereotipada como a partir de sí mismo. La dialéctica, por su parte, porque ninguno de tales elementos es válido ni tiene sentido sin los otros, como tampoco lo tienen los obispos sin los laicos, sino que unos y otros sólo lo poseen en relación a la vocación común a la santidad. Estas perspectivas, libres de todo juridicismo, sitúan a la Iglesia en el marco de una economía de la salvación, descentrándola de sí misma, porque la remiten a un plan de Dios y porque la

10. *Ibid.*, n.º 44, §1.2.3.

conciben claramente en su misión evangelizadora y, por tanto, destinada a algo diferente de sí misma. En virtud de dicha dialéctica viviente es peligroso, pues, privilegiar un aspecto de esta Constitución sobre los demás. Por haber insistido demasiado (según se afirma) en la noción de pueblo de Dios, el Sínodo Extraordinario de los obispos (1985) quiso poner el énfasis en la noción de misterio; pero tal insistencia no deja de ser problemática, porque tiene el peligro de desarticular un enfoque que intentaba tener en cuenta la historicidad de la Iglesia sin olvidar su origen transcendente. Al exaltar el misterio, se corre el riesgo de disociar misterio e institución (simplemente humana), economía de la salvación e historicidad, en contra de la intención misma de los Padres[11].

De igual modo, la insistencia en la expresión «pueblo de Dios» no es unilateral. Por una parte, la Constitución sabe utilizar una pluralidad de términos para designar a la Iglesia: no desdeña ninguna de las expresiones tradicionales, ni siquiera la de cuerpo; pero, en virtud de su perspectiva histórica, es comprensible que se haya impuesto la noción de pueblo de Dios. Por otra parte, los Padres justifican el recurso a esta noción por razones teológicas y antropológicas[12]: «fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres no aisladamente, al margen de toda conexión mutua»; la humanidad no es una multitud dispersa de individuos[13], y la relación de los hombres con Dios se sitúa precisamente en el núcleo de su vínculo mutuo. Esto significa que la religión afecta al hombre en su relación social y hace referencia al fundamento mismo del vínculo social. Como veremos, en este núcleo central y fundamental cree el Concilio poder situar el papel de la religión cristiana. Añadamos que con la expresión «pueblo de Dios» se difumina el límite demasiado neto y exclusivo que implica la

11. *Constitución dogmática sobre la Iglesia (=Lumen Gentium)*, cap. 1, §8.

12. *Ibid.*, cap. II, §9.

13. Eso mismo señalará de nuevo con énfasis la *Gaudium et Spes*, n.º 25, apoyándose en Santo Tomás de Aquino, y en el nº 32, remitiendo a la *Lumen Gentium*.

noción de cuerpo. La frontera entre lo que está dentro y lo que está fuera se impone con claridad en el caso de un cuerpo, pero un pueblo puede tener amplios sectores marginales o admitir en su seno grados de pertenencia o de asimilación diversos. Con esta expresión, quizá más que con cualquier otra, el Concilio renovaba su idea de la Iglesia, que, en lugar de sociedad centrada en sí misma, perfectamente amparada en sus fronteras, se reconoce como asamblea a la que Dios llama de manera diversificada y mediante modos de fidelidad multiformes.

Proceso a un concilio

La reconsideración de las relaciones de la Iglesia con sus fuentes (*Dei Verbum*), con la sociedad (*Gaudium et Spes*) y consigo misma (o con el plan de Dios sobre ella y sobre la historia, *Lumen Gentium*) ha producido algunos cambios considerables con respecto a la mentalidad inmediatamente anterior. Este resultado no se ha alcanzado sin dificultades. Mientras que al comienzo del Concilio la mayoría de los Padres proponía textos impregnados de neoescolástica y de una tradición muy limitada y reciente, otros[14] aportaban un conocimiento notable (y nuevo) de la patrística, de las teologías orientales o protestantes, de la exégesis y de la historia de la Iglesia. Se ha señalado a menudo que el Concilio Vaticano II no hizo ninguna revolución, sino que apeló, desde una tradición reciente, restrictiva y atrofiada, a la gran tradición olvidada o poco conocida de la Iglesia. En el esquema preliminar del documento sobre la Iglesia, un mejor conocimiento de la patrística griega y una referencia

14. Llegarían a ser lo que se denominó la «mayoría» del Concilio. Término engañoso, porque esta mayoría era fluctuante, demasiado numerosa para tener una unidad real; por otra parte, se manifestaba distintamente según los documentos adoptados. Cf. Phlippe LEVILLAIN, *La Mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile,* Beauchesne, 1975. Y también las interesantes observaciones de Giuseppe ALBERIGO, «La condition chrétienne d'après Vatican II» en *La Réception de Vatican II,* Editions du Cerf, 1985, p. 21ss.

serena al Antiguo Testamento permitieron salir del individualismo y el juridicismo reinantes. Este retorno a las tradiciones olvidadas tenía que trastocar por fuerza muchas estructuras y muchas mentalidades habituadas a otros enfoques; y, como ocurre siempre que se trata de cuestiones fundamentales, los efectos sólo podían dejarse ver lentamente.

Una crítica precoz

Asimismo, poco después del Concilio, y casi sin discontinuidad desde entonces, el Vaticano II fue objeto de un proceso en toda regla. El lector puede encontrar la mayor parte de los temas en un libro publicado el año 1966, cuyo autor es precisamente uno de aquellos que, gracias a su búsqueda intelectual, han contribuido, y no poco, a renovar el pensamiento católico (particularmente para calibrar mejor el puesto del laicado, las relaciones de la Iglesia y el Estado, los derechos del hombre o el papel del arte y de la inteligencia en la vida de fe). Recién concluido el Concilio, a finales de diciembre de 1965, Jacques Maritain, retirado en Toulouse, publica *Le Paysan de la Garonne* (El campesino del Garona). Este libro[15], releído desde la perspectiva impuesta por el paso del tiempo, tiene mayor altura de miras que la marejada de obras mediocres que desde entonces se deshicieron en críticas a la Iglesia posconciliar. Porque Maritain apela, en el fondo, al rigor intelectual, que siente amenazado, y a la fuerza de contemplación, que considera olvidada en la invitación obsesiva al compromiso temporal. Una doble inquietud que se condensa en un llamamiento (¿desesperado?) a una renovación del pensamiento tomista, porque «el viejo sabio» ve perfectamente que el reciente concilio no tiene debidamente en cuenta esta corriente intelectual, aunque tampoco le vuelva la espalda abiertamente por intuición, por método y por modo de pensar. Este mensaje, bastante patético, va acom-

15. J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne. Un vieux lavc s' interroge aB propos du temps présent,* Desclée de Brouwer, 1966.

pañado de una serie de críticas que recogen casi por completo todo lo que se ha oído desde hace dos décadas. Dejando de lado las posiciones intelectuales de Maritain, ininteligibles sin su tesis del realismo ontológico (tesis ligada, según él, al catolicismo como tal), se pueden recuperar así los grandes temas de este proceso, ya enunciados en *Le Paysan de la Garonne.*

Es obvio que, a excepción de algunos extremistas en la línea de monseñor Lefebvre[16], estancados en las formas recientes más esclerotizadas del catolicismo antiprotestante y contrarevolucionario (de la Revolución de 1789), nadie en la Iglesia impugna el Concilio en cuanto tal. A decir verdad, nadie puede intentar impugnarlo abiertamente. Pero existen varias estratagemas que permiten sortear este obstáculo, diciendo, por ejemplo, que este Concilio fue demasiado prolijo y «verborreico»; que no todo es de igual valor en esta producción apresurada y aproximativa; que es difícil estar satisfecho de (todos) sus documentos; que es preciso interpretar este Concilio estrictamente en función de la Tradición; y que es al magisterio de Pedro al que corresponde dar tal interpretación. O también se puede alegar que los documentos son valiosos, pero o no se han leído todos o no se ha leído ninguno, o no se ha realizado una lectura correcta de los mismos, por lo que es necesario, una vez más, recurrir a una interpretación fiable, ya sea la de los antiguos expertos, muchas veces desconcertados por audacias al margen de su intención, o la del magisterio eclesiástico. O, finalmente, como la lectura no ha sido correcta, se habla del «espíritu» del Concilio ignorando la letra, de modo que cada cual se puede erigir en abogado de su pequeño concilio imaginario. Pero una cosa está clara: casi nadie ataca al Concilio directamente, de frente.

Si no se puede atacar al Concilio, se arremete contra los

16. Y a excepción también de aquellos que consideran que la religión significa el reino de lo inmutable y que, en consecuencia, todo cambio de cualquier orden es ya destructor de «lo esencial». Para un análisis de la postura de monseñor Lefèbvre, cf. el artículo de Daniéle MENOZZI, «L'Opposition au Concile (1966-1984)», en *La Réception de Vatican II, op. cit.,* p. 429-457.

miembros de la Iglesia —laicos, sacerdotes y obispos— que después lo han «aplicado» (extraña palabra) mal o se han aprovechado de él para aprobar algunas reformas apresuradas, relegar una herencia secular e innovar sin freno. En un examen más atento se advierte que el proceso se instaura en torno a los tres ejes principales que hemos señalado para relacionar los principales documentos del Concilio Vaticano II.

Tráfico de las fuentes

La Constitución sobre *La Revelación divina* había introducido una relación original con los fundamentos (Escrituras, tradición y magisterio). Se ha acusado a la Iglesia posconciliar de haber liquidado la verdadera fe. En este caso el ataque es multiforme: cuando una liturgia renovada, ardientemente deseada por el Concilio Vaticano II en la Constitución sobre *La sagrada liturgia,* modificó las formas del culto, muchos católicos, incómodos ante los nuevos ritos, se sintieron desposeídos de la fe de su infancia o de su juventud; y si se tiene en cuenta hasta qué punto influyen los ritos en la afectividad del hombre, se comprende el ardor y la fuerza de estas críticas, que tienen su base real en torpes precipitaciones reformadoras e improvisaciones ingenuas.

La lectura de la Biblia no siempre produce los efectos que cabría esperar: no puede reforzar inmediatamente un contenido de fe recibido en el catecismo en forma de verdades de fe; antes bien, provoca desviaciones difíciles o abre perspectivas que no siempre coinciden con la teología de andar por casa que cada cual se forja según las circunstancias. E incluso, lejos de aportar luz y ayudar a profundizar en la fe, el contacto con la Biblia produce a menudo rupturas e incomprensiones, porque desconcierta a una inteligencia habituada a un talante más dogmático.

Cuando la catequesis intenta adoptar una visión «económica» de la fe, más preocupada por seguir el proceso de revelación de Dios en una historia a través de la cual El revela gradualmente su plan y, por tanto, más fiel al movimiento de

la Biblia, se le reprocha que no ofrece ya el contenido integral y perfectamente ordenado de la Verdad revelada. Se trata de un grave problema que incluye la consideración de la mentalidad de unos niños poco o nada cristianizados, que apenas conocen el mundo de la fe; se trata también de la aplicación de una pedagogía participativa en la que la memoria tiene menos importancia que la adopción de una actitud física y psicológica.

Es evidente que desde el momento en que la Iglesia se presenta como un pueblo que depende de un Otro, un pueblo atento a meditar su Palabra más que a asimilar contenidos de fe, abierto a la diversidad de las expresiones de la fe en lugar de permanecer anclado en un discurso uniforme, deseoso de colaborar con todo hombre de buena voluntad, en el que cada cual debe aceptar su responsabilidad y su puesto sin delegar todo en el clero, insensiblemente se produce un desplazamiento de muchas cosas: en la comunidad misma, desde luego, pero también en las relaciones con las confesiones cristianas, al tener en cuenta lo que las une más que lo que las separa; en las relaciones con las demás religiones, al no considerarlas víctimas de concepciones erróneas, productos del pecado de idolatría, sino apreciándolas en lo que tienen de «verdadero y santo»[17]; y en las relaciones con el no creyente (en lugar de acusarlo de orgullo, de inconsciencia maliciosa o de depravación moral, se intenta comprender cómo la propia Iglesia fomenta esa increencia[18]). ¿Cómo es posible que estas orientaciones, queridas por el Concilio, no suscitaran, a la par que un amplio movimiento de buena voluntad, algunos excesos, juicios extremos, desconcierto y, por tanto, muchas incertidumbres?

Adoración de lo efímero

Pero la crítica añade que este retorno a las fuentes habría podido ser saludable si no se hubiera visto desbordado por un

17. *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (=Nostra Aetate).*
18. *Gaudium et Spes,* cap. XXI.

sometimiento desmedido al (mal) espíritu de la época. Y lo que se cuestiona en este caso son los efectos de la Constitución sobre *La Iglesia en el mundo actual.* Con la apertura al mundo ¿no se ha favorecido un cierto «papanatismo»? ¿No se ha pasado de una desconfianza sistemática a una admiración incondicional? Maritain denunciaba uno de los síntomas de la enfermedad actual: «la fijación obsesiva en el tiempo que pasa, la cronolatría obsesiva. Quedar desfasado es el sheol»[19], «siempre la adoración de lo efímero». Las variaciones sobre este tema son infinitas en su monotonía; porque es posible lanzar acusaciones globales y albergar las más graves sospechas sin necesidad de aportar muchas pruebas, y el propio Maritain no está libre de este defecto.

¿Quién puede escapar realmente a la sospecha de idolatrar al mundo moderno? Si se habla de los derechos del hombre (como hace Juan Pablo II), ¿por qué no recelar una grave desviación teórica en el fondo, un sometimiento acrítico a los extravíos del siglo?

Este argumento tan reiterado vuelve siempre sobre lo mismo: los que intentan comprender las ciencias modernas o las grandes filosofías de la época traicionan en mayor o menor medida a la fe verdadera, porque buscan algo distinto de la fe verdadera, de la Verdad revelada; se sienten insatisfechos con la sana doctrina; por eso su apertura al mundo indica ya una desviación sospechosa. Es evidente que, para Maritain, el pensamiento moderno se identifica con la «falsa moneda intelectual» y que, después de Santo Tomás, ese pensamiento (si es que esta «sofística» merece tal nombre para el autor francés) no ha hecho más que equivocarse[20]. Pero su sospecha puede recaer sobre cualquier intento intelectual, para descalificarlo, y en

19. J. MARITAIN, *op. cit.,* p. 26. Reproche frecuentemente dirigido también desde fuera de la Iglesia: la «anciana señora» corre tras el mundo moderno, pero pierde la cabeza en el camino.
20. Encontramos un testimonio deprimente de ello en su tratamiento de las filosofías modernas. Por ejemplo, en su *Philosophie morale* I, *Examen historique et critique des grands systèmes,* Gallimard, 1960.

este sentido sus argumentos fomentan posturas tradicionalistas: el exegeta que busca nuevos métodos para leer la Biblia es un «masoquista»[21], porque «da la sangre de sus venas para quedar desfasado en dos años»; algo similar les ocurre a los que corren en pos de Kant o de Nietzsche o a los fenomenólogos que «permanecen siempre en el plano de lo verosímil y lo arbitrario», del "todo a la medida del hombre" y, en consecuencia, en una especie de inmanentismo latente[22], latencia que, por lo visto, autoriza las más graves y más aventuradas sospechas; en esto, tales críticos comparten sin duda, y mucho más de lo que suponen, la suspicacia constitutiva de la modernidad. En cualquier caso, la violencia de estas reacciones nos lleva al núcleo de las reflexiones del presente ensayo. Lo que en realidad se cuestiona es la identificación de la apertura al mundo (expresión estúpida, por otra parte) con una idolatría. Al confundir la modernidad con los vicios de la época, la crítica intenta, en efecto, impedir esta presencia renovada en el mundo deseada por el Concilio.

Preguntas sin respuesta sobre la Iglesia

A las críticas sobre la vuelta frívola a las fuentes y al inmanentismo latente en la relación complaciente con el mundo, puede añadirse una tercera que gira en torno a la Iglesia y, por tanto, en torno a los efectos de la Constitución sobre *La Iglesia.* Es posible distinguir aquí determinadas polémicas relativamente superficiales y algunas críticas procedentes de una dinámica desatada por el impulso conciliar sin contar con todos los recursos para dominarla. Entre las polémicas, ya hemos aludido a las quejas sobre las improvisaciones litúrgicas, críticas que suelen provenir de personas que no frecuentan ya, o muy poco, las iglesias, o de aquellas otras que consideran el elemento estético (canto gregoriano, ornamentos y atuendo) como el

21. *Op. cit.,* p. 27.
22. *Op. cit.,* p. 162.

factor que alimenta (o constituye) el sentimiento religioso; otros censuran irónicamente a las instancias clericales que, al tiempo que hablan del pueblo de Dios, toman decisiones soberanas en el seno de sus comisiones o desdeñan la religión popular, que, por otra parte, fascina a determinados sociólogos (clérigos o antiguos clérigos) desde su propia perspectiva. Se pueden relegar estas críticas, aunque sean típicas de reacciones muy significativas; todo lo que atañe, en efecto, a las expresiones simbólicas de la fe cuestiona la relación con el pasado, consigo mismo en lo físico y lo psíquico, con cualquier forma de transcendencia, con el tiempo y con los demás.

Pero la Constitución sobre *La Iglesia,* al sustituir una Iglesia petrificada en una forma jurídica «eternizada» por el enfoque de una Iglesia «sacramento», que vive fundamentalmente en relación con una alteridad que la constituye, planteaba nuevos interrogantes a los que no podía ofrecer soluciones previas. Así, el Concilio invitaba a la labor común de los obispos desde las iglesias particulares a ellos confiadas; como consecuencia se produjo una proliferación de las conferencias episcopales, que restableció de ese modo una antiquísima tradición: las reuniones provinciales de obispos. Pero ¿cómo definir con exactitud el papel que desempeñan estas conferencias? ¿Pueden decidir, y en qué medida, en nombre de los obispos, o cada uno de éstos sigue siendo el «dueño» absoluto de su diócesis? ¿Cómo no adoptar estructuras capaces de afrontar técnica y competentemente los problemas que desbordan a una sola diócesis (escuelas y universidades, catequesis, relación con los poderes públicos, textos comunes que es preciso elaborar, relaciones con otras iglesias, sobre todo del Tercer Mundo, diversas responsabilidades en el plano nacional)? ¿Qué lugar ocupan estas conferencias en relación con el papa mismo y con la curia romana?

El Concilio invitaba también a las iglesias particulares a afirmarse en la singularidad y la riqueza de sus culturas. ¿Qué consecuencias concretas se pueden derivar de todo ello para la vida litúrgica, la comprensión de la fe y la formación de sacerdotes? ¿Hasta dónde es preciso llegar en la aceptación de las ideas religiosas o morales tradicionales? ¿Cómo hacer converger

en una unidad, aunque no sea monolítica, una pluralidad reconocida y deseada? Por último, cuando el Concilio insistía en el papel del laico, en su responsabilidad, en su decisión tomada en conciencia[23], ¿no perseguía una adhesión menos sociológica y más personalizada? La consecuencia de todo ello es que la práctica cultual dependería más de la apreciación individual antes que de la conformidad con una norma (algunos sociólogos atribuyen en parte el descenso en la práctica religiosa dominical a este cambio de mentalidad) y, sobre todo, el comportamiento moral práctico ya no se apoyaría únicamente en un modelo propuesto como ejemplo, sino en la convicción íntima. Aquí se ve claramente hasta qué punto esta evolución puede dar pie a juicios divergentes: las críticas hablarán de la fragmentación de la Iglesia; el buen orden que rigió en el pasado parece haber dejado paso a la expresión de las divergencias; los sacerdotes —se dice— ya no obedecen a los obispos, los cuales hacen otro tanto respecto a Roma; la diversidad cultural está provocando tensiones incontroladas, como los efectos de las teologías de la liberación o de los intentos de inculturación; el individualismo reinante neutraliza las llamadas a la responsabilidad: cada cual se constituye su pequeña religión, se fabrica su moral portátil y la toma o la deja a su arbitrio. Prueba de ello es la escasa conformidad de la conducta de los católicos con las normas morales establecidas por la Iglesia.

¿Evolución superficial e intransigencia fundamental?

Aun limitándonos a un somero esbozo, no han faltado, como hemos visto, las discusiones en torno al Concilio y a la evolución de la Iglesia católica. Debemos añadir que los años que siguieron al Concilio Vaticano II fueron especialmente agitados en el plano de la evolución de las sociedades occidentales: el espectacular cambio de costumbres, de ideas, de mentalidades; el avance, desconocido en el pasado, hacia el bienestar

23. Sobre la conciencia cf. *Gaudium et Spes*, n.º 43, §2.

material, que produjo una conmoción en los modos de vida, en la relación entre generaciones y entre hombre y mujer; el cuestionamiento sistemático de las tradiciones, de las creencias y de las instituciones... todo ello provocó profundos desequilibrios culturales y espirituales.

Cuando domina una ideología libertaria (piénsese en el Mayo del 68 y en la gloria efímera del eminente profesor Marcuse), se interpretan las transformaciones eclesiales como el principio del desmantelamiento de una organización autoritaria, y no faltarán quienes apoyen decididamente esta postura: en lugar de crear lo nuevo, se derriba lo que hay o se critica absolutamente todo. Cuando una ideología utilitarista se apodera de todos, es el sentido mismo del cristianismo lo que se cuestiona: ¿para qué sirve la fe? ¿Qué repercusiones tiene política y moralmente? Cualquier catequista tiene que habérselas precozmente con tales preguntas. Y como consecuencia, o bien se abandona silenciosamente una institución que «no tiene ya nada que decir» o no consigue encontrar los supuestos «lenguajes nuevos», o bien se persigue la radicalidad revolucionaria, y más de un movimiento juvenil de Acción Católica se ha visto atrapado en la espiral suicida de la marxistización. Cuando en el seno de la sociedad se producen graves rupturas entre generaciones, cuando los padres tienen la sensación de no poder ya transmitir a sus hijos los fundamentos de su vida (piénsese también en la crisis de la escuela), ¿cómo puede la catequización de los niños escapar a esta crisis? Cuando las energías morales pierden vigor por efecto de una sociedad materialmente próspera y cuando estallan las declaraciones de la *Humanae Vitae* (1968), calificadas de proféticas por aquellos que no quieren confesar que son desafortunadas, ¿por qué extrañarnos de las críticas, de las deserciones masivas y del desánimo de muchos?

Todo ello suscita una serie de preguntas: lo que estaba sucediendo en la Iglesia (descenso de las vocaciones sacerdotales y religiosas, crisis del clero, de los movimientos de juventud, recesión de la práctica religiosa, contestación por parte de los intelectuales, etc.) ¿era efecto del replanteamiento interno de la sociedad, del hecho de que los católicos respiraban el ambiente de la época al igual que sus conciudadanos y, como ellos, veían

tambalearse sus creencias? ¿O se estaban experimentando las consecuencias desastrosas de un concilio irresponsable, ajeno a los trastornos que provocaba? ¿O había que atribuir la agitación o las crisis o el naufragio del catolicismo a la convergencia especialmente funesta de estas dos series (¿independientes?) de fenómenos?

Está claro que el diagnóstico cambia radicalmente según se dé relevancia o se preste más atención a una u otra hipótesis. No obstante, si analizamos a fondo el alcance de los conflictos producidos por este conjunto de fenómenos, resulta obvio que no se pueden atribuir sus efectos a la dimisión por parte de individuos concretos, a la falta de vigilancia por parte de los responsables o a un apasionamiento colectivo por el (mal) espíritu del siglo. Evidentemente, no han faltado ni dimisiones ni irresponsabilidades ni apasionamientos pasajeros. Lo cierto es, sin embargo, que casi tres décadas después de la celebración del Concilio, la Iglesia sigue inmersa en una época en la que predominan las interrogaciones y las dudas acerca de las recientes «aperturas». Se diría que tras un gran período de creatividad, que lleva siempre aparejado algún desorden, se manifiesta en muchos, especialmente en determinados responsables, una preocupación por echar el freno. Aunque no existan unas directrices precisas, que tampoco faltan, por lo demás (piénsese en el debate sobre la catequesis, en la congelación litúrgica actual y en la arrogante suspicacia frente a la investigación intelectual), se dejan sentir tendencias que van en el sentido de una ortodoxia más acentuada y de una visibilidad más nítida. En suma, en éste como en otros ámbitos, la moda es lo *retro*. Bastaría, para ilustrarlo, con comparar las motivaciones y modos de vida de un sacerdote obrero o de un militante de Acción Católica en la época del gran auge de la misión obrera con las intenciones y el estilo de vida de las Comunidades del León de Judá, de tipo carismático. Mientras aquéllos buscaban el encuentro con lo más lejano a través de una vida profesional solidaria y dura, comprometiéndose al margen de las comunidades cristianas establecidas, hoy se desea vivir una vida común casi monacal, programar largas sesiones de oración, ejercer actividades asistenciales desde la comunidad e inspirarse en

una lectura de la Biblia y una teología en las que recupera su lugar significativo aquello que hace poco se marginaba (demonología, milagros, glosolalia, devoción mariana, etc.). Otro ejemplo: la reciente sustitución, en la panoplia de los modelos carismáticos, de Dom Helder Camara (de Recife) por la Madre Teresa (de Calcuta). Ambos personajes son cálidos, fuera de serie, cercanos a los pobres, pero el primero se preocupa por las reformas de las estructuras sociales e increpa vigorosamente a los responsables de este mundo, mientras que la segunda está inmersa en las tareas inmediatas de ayuda a los leprosos y a los moribundos, denuncia la contracepción, funda comunidades religiosas rigoristas y favorece una piedad y una devoción de otros tiempos. Dos estilos, dos concepciones, dos modos de presencia en el mundo. Pero hoy Don Dom Helder está en la penumbra y la Madre Teresa es la *vedette* de los medios de comunicación social.

¿Se trata de un movimiento de balanceo pendular, típico de las tendencias de una institución tan vasta como la Iglesia? ¿Debemos decir que, en realidad, nada ha cambiado y que detrás de las apariencias de apertura, consideradas por algunos como adaptaciones culpables, la institución permanece idéntica a sí misma? En el fondo, unos y otros, entusiastas y detractores de la «apertura», son víctimas de una ilusión óptica: las apariencias cambian, pero el fondo sigue siendo el mismo. La «intrasigencia» que habría caractizado a la Iglesia desde hace más de un siglo, seguirá dominando, y hasta los cambios superficiales sólo serían una estrategia para mantener el inmovilismo.

Esta hipótesis es susceptible, a su vez, de varias interpretaciones. Cabe derivar de ella la idea de una astucia eclesiástica y cuasimaquiavélica que simula la modernización para efectuar únicamente «reequilibrios» que no producen ninguna modificación. Este recurso a una mano (episcopal o papal) invisible que maneja los hilos de una institución cuyos miembros obedecen mecánicamente sus consignas puede satisfacer a una mente formada en la lectura de los libros de la Serie Negra, pero apenas si resiste un mínimo conocimiento de la complejidad de las instituciones (internacionales, no lo olvidemos) de la Iglesia y la disparidad de las tendencias dentro de ella.

Se puede también extraer la conclusión de que, en el fondo y radicalmente, la Iglesia no puede cambiar: hundiendo como hunde sus raíces en la eternidad, simula hacerle el juego a la historia; fiel a una Verdad sobrenatural (entiéndase: intemporal), no puede cambiar en relación con lo que la constituye; puede plegarse, pero no se rompe. Esta conclusión merecería un examen atento, porque remite a la idea de una Revelación fija, petrificada en un conjunto de dogmas o de conceptos inamovibles, idea constante en muchos observadores, pero que (es preciso decirlo claramente) no es en modo alguno la de la Constitución sobre *La Revelación divina.* Y ello, sencillamente, porque no es coherente con la economía de la Revelación manifestada en la Biblia y que culmina, no en un sistema conceptual coherente, sino en Jesucristo. Y si la Iglesia profesa muchos dogmas, el sentido de éstos es remitir al misterio de la vida, muerte y resurrección de Cristo y a la salvación que El trae, y no encerrarse en un sistema estanco de verdades. En este sentido, los dogmas remiten siempre a un aspecto de la existencia humana en Cristo que explicitan o precisan.

En realidad, estos recientes debates sobre la evolución de la Iglesia tienen algo de soporífero y vano. Si consideramos los veinte siglos de historia del catolicismo, nos sorprende bastante la extraordinaria variedad de las formas de vida cristiana (religiosa, clerical o laical); la diversidad de las liturgias, que, por una especie de efecto perverso, el Concilio Vaticano II ahogó, por otra parte, bajo una uniformidad lamentable; la profusión de teologías, que, si bien contemplaban una única Verdad transcendente, no tomaban las mismas vías para alcanzarla; es lo menos que se puede decir.

Pero, ante todo, la evaluación exacta de las consecuencias de un concilio no depende sólo del estudio de los textos ni del examen de los efectos inmediatos de su «aplicación». La cuestión es saber la conmoción que ha provocado en la vida de la Iglesia y las transformaciones espirituales e intelectuales de largo alcance que entraña. Sin embargo, no cabe duda de que, por un conjunto de tomas de postura teológicas y por su orientación global, el Concilio Vaticano II marcó el final de la era tridentina, descrita el comienzo del presente capítulo. Inició en

todos los puntos examinados (referencia a las fuentes, a la sociedad y a la Iglesia misma) una relación diferente de la que predominaba. Comprometió a los católicos en la búsqueda de una relación mucho más coherente con la gran tradición que la relación crispada de siglos pasados. Pero la verdadera reforma de una institución como la Iglesia no puede realizarse de manera fructífera y sin que se produzca una ruptura grave si no es mediante una lenta germinación que haga descender las nuevas intuiciones a las profundidades de la sensibilidad común. Los más hermosos textos serán estériles o mal aplicados mientras no lleguen a la inteligencia, al corazón y a la voluntad de todos. Quien crea que el Espíritu Santo era el inspirador de esta obra, comprenderá también que sólo con el tiempo, y a través de arduas conversiones e incluso de retrocesos, llegarán todos y cada uno a «apropiarse» ese don espiritual. Si este Concilio es realmente el «acontecimiento fundamental de la vida de la Iglesia contemporánea», por citar de nuevo la frase de Juan Pablo II, lo es por esta doble razón expuesta por el papa: «fundamental por el conocimiento profundo de las riquezas que le fueron confiadas por Cristo» (recuperar el vigor de su gran tradición y, por tanto, una mejor comprensión de su mensaje), y «fundamental por el contacto fecundo con el mundo contemporáneo, con un fin evangelizado de diálogo en todos los niveles y con todos los hombres de recta conciencia»[24].

Pese a la corta distancia que nos separa del Concilio, ya se ve lo que está en juego. G. Alberigo tiene razón cuando escribe: «Lo que el Concilio indicó a las Iglesias es que no se puede demorar por más tiempo la urgencia de reconocer el ocaso de la era tridentina del cristianismo, tomando conciencia de que ahora estamos en otro contexto y en otra situación. Para dar una respuesta creativa, es decir, para encontrar una fidelidad evangélica renovada, el Concilio Vaticano II vio la necesidad de salir de la inercia, de caer en la cuenta de que las murallas

24. Discurso citado en la nota 1.

que rodeaban a la ciudadela cristiana se habían desmoronado y que allí donde aún siguen en pie no defienden, sino que oprimen... Por eso es preciso reemprender la marcha en actitud de hombre libre en busca del Señor, que siempre precede a los suyos. Nada más opuesto a esta actitud que el prurito de novedad, el optimismo mundano o la indiferencia hacia la tradición»[25]. Desde esta perspectiva cabe pedir, a quien afirme que jamás cambiará nada en una Iglesia «intransigente», que tenga en cuenta que lo esencial no ha sido ni era cambiar, sino situarse colectiva y formalmente ante las nuevas condiciones sociales y culturales del anuncio del mensaje evangélico. Sólo cuando la Iglesia, en todos sus miembros y a través de todas sus estructuras, tome conciencia del nuevo curso de las cosas, se producirán gradualmente cambios de mentalidades, de ideas y de estructuras. Ahí está la originalidad del Concilio: ha roto con las concepciones de un catolicismo asediado y ha abierto la vía a una relación, sin miedo ni timidez, con el mundo moderno.

Es indudable que al cabo de veinte años esta intuición es aún poco activa en la remodelación de las estructuras y suscita reacciones violentas en aquellos expertos u obispos que no habían comprendido el alcance de su decisión, o que se percatan hoy de sus vínculos intelectuales con el tradicionalismo. Sabemos que las primeras consecuencias de esta toma de conciencia han causado numerosos traumatismos, sacudido bruscamente las mentalidades y provocado dolorosos desequilibrios. Pero estos dramas tienen su origen en el retraso acumulado por una formación teológica y espiritual, a menudo esclerotizada, de los sacerdotes, en una catequesis aferrada a una serie de proposiciones abstractas, y en un centralismo puntilloso, indiferente a las diversidades de las culturas y de las iglesias locales; y la lista podría alargarse. El propio Maritain reconocía la necesidad de pagar los «graves errores y negligencias de un pasado no muy lejano»[26].

25. G. ALBERIGO, *op. cit.*, p. 31.
26. J. MARITAIN, *op. cit.*, p. 223.

Pero no hay que confundirse en el diagnóstico. Cuando uno de los expertos arrepentidos del Concilio habla de «complejo antirromano», sería más justo, por desgracia, hablar de complejos antiiglesia local de muchos responsables romanos. Tampoco en este caso pueden las mentes captar con rapidez la inflexión de las cosas, y se interpreta erróneamente como insubordinación contra Roma lo que muchas veces no es más que una voluntad firme y una serena fidelidad a la eclesiología del Concilio contra las tentaciones burocráticas recientes. Porque el peso de varios siglos de atrofia intelectual y de rigidez institucional no desaparece en un día. Por eso el proceso, siempre indirecto, instruido al Concilio es el proceso a una Iglesia que intenta desembarazarse de los lazos que la ataban; de ahí esas extrañas convergencias entre la mofa anticlerical desencadenada por aquellos que la prefieren «sacralizada», embalsamada y muda (o hablando latín) y los profetas de calamidades que desde dentro de la Iglesia pretenden saber que la oración de Juan XXIII por un nuevo Pentecostés no fue escuchada. El Sínodo Extraordinario de los obispos (finales de 1985), mucho mejor inspirado, confirmó afortunadamente que la fidelidad al Concilio Vaticano II seguía estando de plena actualidad y, por tanto, que la dinámica emprendida no había hecho más que empezar. Encontrará resistencias. Pero tiene sin duda a su favor la fuerza serena del Espíritu.

El proceso abierto

Desde la celebración del Concilio, la Iglesia no se ha limitado a entrar en una fase de profunda, aunque lenta, transformación. Ha recuperado la idea tradicional de que debe «reformarse» constantemente; de que sufre, como cuerpo de Cristo, una herida que la impide recluirse y la lleva a salir constantemente fuera de sí misma. Comprende que no es sólo el mundo el que le instruye proceso, sino que ella misma sólo puede tender a su Fin (la vuelta escatológica de Cristo, el Reino en plenitud) aceptando la herida que la arranca de sí misma. Cabe recordar en este contexto los tres temas capitales

mencionados al comienzo del presente capítulo: la evangelización, el nexo con las raíces judías y el sentido de la tradición. No son meros problemas que algún día será preciso resolver para pasar después a otras cuestiones; son tres condiciones permanentes que permiten a la Iglesia seguir su vocación sin pretender jamás darla por concluida.

Al meditar sobre sus relaciones con el mundo, la Iglesia comprende que se trata de una tarea permanente y en constante renovación. No se puede hablar, en este terreno, del «buen estado de las relaciones», como si un día se pudiera alcanzar el punto perfecto en las relaciones con la razón común, con el Estado, con la sociedad o con los usos y costumbres. Ello obedece, sin duda, a que vivimos en sociedades en continua transformación, al menos en determinados niveles. Obedece también a que la razón (política, social y filosófica) no es una realidad acabada, un organismo intelectual perfectamente equipado que ofrece a la fe el instrumento adecuado para pensarse a sí misma, o que constituye, por el contrario, un peligro permanente para ella; la razón, considerada como el esfuerzo del hombre por comprenderse en el mundo y desear una vida común cargada de sentido, es una tarea abierta de la que nadie, ni siquiera el creyente, está libre. Por este motivo, la labor de la razón se ofrece como una empresa común que debe ser realizada, entre todos, en condiciones sociales renovadas. Así, por ejemplo, en lo que respecta a la reivindicación de los derechos del hombre, la Iglesia parece aprobar en el siglo XX lo que algunos papas habían condenado en el siglo XIX; pero tal reivindicación se hacía ayer en un contexto liberal violentamente hostil a la Iglesia y donde se promovía la libertad de conciencia como un arma antirreligiosa, mientras que hoy esa misma reivindicación ha perdido aquella agresividad ligada a una época, con lo que automáticamente cambia su sentido[27]. Por último,

27. Sobre este problema véase Bernard SESBOÜE, «La Doctrine de la liberté religieuse est-elle contraire à la révelation chrétienne et à la tradition de l'Église?», en *Documents-Épiscopat,* n.° 15, octubre de 1986. En este texto se ve claramente, entre otras cosas, hasta qué punto monseñor Lefebvre ignora la larga tradición de la Iglesia, que él confunde con posiciones polémicas adoptadas en el siglo pasado.

ese acabamiento imperfecto obedece también, y ante todo, a que la Iglesia nunca termina de anunciar a Aquel que viene, que ya ha venido y que no cesa de venir. El concepto de cristiandad tiene el inconveniente de hacer creer que ya se alcanzó antaño o se alcanzará mañana una sociedad «cristianizada». Pero, aparte de que esta perspectiva es especialmente problemática (¿qué es una sociedad cristiana?), corre el riesgo de extinguir el dinamismo constitutivo de la Iglesia. La tarea de evangelización es permanente; por eso la expresión «segunda evangelización» encierra muchos equívocos. ¿Ha habido alguna vez una primera evangelización acabada y satisfactoria? ¿Podemos considerar una segunda cuando esta tarea no tiene nunca término a nivel individual ni a nivel colectivo? Como el acceso a la fe presupone una labor continuada de conversión, de escucha de la Palabra de Dios, de descubrimiento de Aquel que escapa a nuestra aprehensión, la evangelización sigue estando esencialmente inacabada. En este benéfico «inacabamiento», la Iglesia inscribe su misión histórica bajo el signo de la pobreza y de lo incompleto: anuncia a un Otro, y se lo anuncia también y principalmente a sí misma; y, consciente de su necesidad permanente de conversión, no puede ignorar que lo mismo sucede con los hombres en sociedad. Por sí sola, esta perspectiva corta de raíz las tentaciones de triunfalismo o la búsqueda de un estatuto definitivo en su relación con la sociedad.

Otro tanto se puede decir acerca de las relaciones con las raíces judías de la fe cristiana. Ya hemos indicado hasta qué punto una Iglesia equiparada a un organismo de salvación perfectamente acabado y satisfecho de sí mismo se incapacita para adoptar una relación correcta con sus fuentes judías y siembra la semilla del antisemitismo. Y a la inversa, una Iglesia consciente de que «la salvación viene de los judíos»[28] modifica su visión de los judíos y el judaísmo, pero además sienta las condiciones espirituales y teológicas de esta apertura: una meditación renovada sobre «el misterio de Israel», sobre la elección

28. Jn 4,22.

de Dios y su Alianza con los hombres. A través del encuentro con el «misterio de Israel», la Iglesia toma conciencia de que los caminos de la salvación se inscriben en una historia: la de un pueblo, una tradición y una escritura; y, por tanto, que el mensaje de salvación no es una gnosis ni una construcción intelectual, sino la acogida de un don de Dios que ha emprendido las rutas de la historia. Dicha Iglesia comprende el carácter único de esta historia de la salvación: Dios pasa por este pueblo, por esta Alianza, por esta escritura, para anunciar su plan, y ninguna tradición religiosa, cultural o popular, por excelsa que sea, puede sustituir esa huella. Y ello tiene amplias consecuencias para la evangelización de los pueblos «paganos»: éstos no tienen por qué renegar de sus tradiciones, pero deben aceptar ser injertados también ellos en el «buen Olivo»[29]. Así saben que no son ellos mismos quienes se otorgan la salvación, sino que la reciben de Otro, de un pueblo y de una tradición que tampoco se la otorgó a sí misma y cuya misión en la historia es la de ser testigo de esta elección. Este misterio de la salvación impide una vez más a la Iglesia encerrarse en sí misma: la Alianza se renovó en Cristo; El es el Mesías esperado por los profetas y, sin embargo, con El no se alcanzó el fin de la historia ni el Reino llegó a su plenitud. El cristiano puede interpretar la permanencia del hecho judío más allá de Cristo como el signo de la no conclusión de la historia de la salvación: no todos los judíos han reconocido en Cristo a su Mesías ni han visto en la Iglesia la realización de las promesas proféticas; lo cual no nos autoriza a emitir un juicio negativo sobre ellos, sino a avivar en el cristiano el deseo de conversión para presentar a todos un rostro más auténtico de la salvación. La permanencia del pueblo judío atestigua al mismo tiempo que Dios no se arrepiente de los dones que concede y, en este sentido, significa, por una parte, el mantenimiento de la promesa y, por otra, que el testimonio cristiano padece una limitación, pues el pueblo elegido no reconoce haberlo sido. Así, el misterio de Israel marca la historicidad de la salvación en tres aspectos: por lo que se

29. Rom 11, 16ss.

refiere al origen, lleva a meditar sobre la particularidad de la elección (Dios no salva al hombre en general y desde arriba); en el presente, hace que la Iglesia sea consciente de su propia particularidad: aún no da testimonio realmente del Mesías ni ha conquistado la universalidad efectiva que, no obstante, lleva dentro; para el futuro, la permanencia de Israel obliga a avivar la espera escatológica, a comprender que sólo Dios puede crear la unidad y manifestarse finalmente como el Dios salvador de todos[30]. No se puede, ciertamente, ignorar el hecho de que, si la proximidad entre judaísmo y cristianismo puede generar una sana «emulación», por utilizar palabras de San Pablo, también puede degenerar en hostilidad o, al menos, en desconfianza. Por su parte, los cristianos no han acabado de extraer todas las consecuencias de una filiación que han solido negar en un pasado no muy lejano. Y como la tesis de que es posible desarrollar legítimamente diversas teologías de la relación entre cristianismo y judaísmo afecta a la identidad cristiana, es comprensible que nos encontremos ante una cuestión fundamental y delicada[31]. Probablemente no tenga unas respuestas prácticas

30. Sobre la complementariedad frustrada de lo judío y lo cristiano, podemos remitir a las admirables páginas de Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption,* Editions du Seuil, 1982, p. 489 ss.

31. Entre los documentos oficiales, nos referiremos sobre todo a la *Nostra Aetate*, en especial al §4. O también al texto que, sin tener la misma autoridad, actualiza la declaración conciliar: las «Orientations pastorales du comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme» (*La Documentation catholique,* n.° 1631, 6 de mayo de 1973, col. 419-422). Véanse también las vivas reacciones que estas orientaciones suscitaron y que demuestran la complejidad del problema en *La Documentation catholique,* n.° 1635 del 1 de julio de 1973, col. 619-625, sin olvidar la importante entrevista concedida por el P. Gaston Fessard sobre el «misterio de Israel» en *France catholique - Ecclesia* del 1 de junio de 1973. Remitimos asimismo a la recopilación *Les Églises devant le judaïsme. Documents officiels, 1918-1978.* Textes officiels, ressemblés, traduits et annotés par M. T. Hooch et B. Dupuy, avant-propos par B. Dupuy et F. Lovsky, Editions du Cerf, 1980, como también a las reflexiones del P. DABOSVILLE, *Foi et culture dans l'Église d'aujourd'hui,* Fayard-Mame, 1979 (cf. «*Le souci d'Israël*», pp. 409-504). Para un balance y una conclusión véase *Istina,* 1986, n.° 2, «Rencontres entre juifs et chrétiens», n.° especial. Más recientemente, la alocución de Juan Pablo II durante su visita a la sinagoga de Roma (13 de abril de 1986), en *La Documentation catholique,* n.° 1917, 4 de mayo de 1986, col. 433-439, con los discursos de acogida de sus anfitriones, M. Saban y el gran rabino Elio Toaff.

y teóricas sencillas y totalmente satisfactorias; pero esta no-respuesta forma parte, sin duda, del misterio de la cuestión.

La historicidad de la fe cristiana se manifiesta por el respeto a una tradición: el creyente se abre a un mensaje recibido de testigos anteriores[32]; inscribe su vida de fe en esa cadena de testimonios. Esta comunión con una antecedencia evita que el mensaje zozobre en una gnosis o en una conceptualización manipulable, modificable con arreglo a los talantes o a las modas. Al afirmar esta antecedencia, la Iglesia reconoce su dependencia y su pobreza: dice y debe decir únicamente aquello que ella misma ha oído y que el Espíritu le permite oír. Pero esta simple afirmación abre un amplio debate, tan permanente sin duda como los dos anteriores: ¿Qué ocurre exactamente con la tradición? ¿Cómo eliminar de la auténtica tradición las aportaciones accidentales, los énfasis inútiles y las excrecencias aberrantes? Es comprensible que se puedan producir tensiones entre los que valoran en sumo grado la tradición recibida, aun a riesgo de sobrecargar el mensaje con excedentes adventicios, y los que tienden a desdeñar una historia que juzgan demasiado onerosa, a fin de recuperar las fuentes primitivas y el vigor para avanzar sin reparar en obstáculos. Unos y otros subrayan sin duda algunos elementos paradójicos de la actitud justa, y por eso su proceso permanente va tejiendo necesariamente la vida de la Iglesia. Y, sin embargo, es preciso recordar constantemente que la Iglesia sólo tiene un mensaje que proclamar: el de Jesucristo, salvador de los hombres, y que todas las tradiciones (pasado) sólo tienen sentido si nos abren (presente) a una comprensión concreta más precisa y más profunda de Cristo, con miras al advenimiento del Reino (futuro). Es justamente este futuro el que debe primar en la apertura a lo que es presente y eliminar del pasado todo lo que supone una sobrecarga inútil. Por eso la tradición cristiana es, fundamentalmente, esa raíz que permite avanzar, la memoria que permite anticipar, sin la cual no tendríamos futuro, ya que tampoco tendríamos ninguna presencia cargada de pasado. Pero la memoria y la

32. 1 Cor, 15.

tradición no son más que las condiciones de la apertura a Aquel que viene y a quien ninguna tradición puede detener.

Estas tres referencias arrancan continuamente a la Iglesia de su quietud y la convierten en una comunidad en espera activa. Constituyen, pues, una especie de estructuras imprescindibles o condiciones del ser cristiano en la historia, que es siempre un ser en devenir. Por eso la Iglesia misma está en proceso hasta el final de la historia; este proceso es necesario para su génesis. Si alguna de estas estructuras llegara a caer en el olvido, la tensión misma creada por la Iglesia en su camino hacia el Fin se relajaría. La detención del proceso significaría detener la vida del Espíritu.

5

Problemas futuros

El Concilio Vaticano II marca un cambio de mentalidad en las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno. Aunque no llegó a resolver nada concreto, hay en sus textos unos elementos valiosos de reflexión, unos principios fecundos para organizar de otro modo las relaciones intereclesiales o interconfesionales. No hablaremos, por tanto, de «aplicar» el Concilio, porque esta expresión da a entender que el Vaticano II constituye una totalidad de decisiones acabadas que se trata de llevar ahora a la práctica. Por otra parte, se corre el riesgo actualmente de sobreestimar, o bien subestimar, este «acontecimiento fundamental». Se sobreestima cuando se identifica con una especie de fase insuperable, como si con él se hubiera alcanzado ya el fin de la historia de la Iglesia. Se subestima cuando se niega la ruptura que marca, en muchos aspectos, entre un antes y un después. No constituye una etapa última, que bastaría con reproducir lo más ajustadamente posible sin sobrepasarla jamás, ni un episodio irrelevante que no marca un umbral decisivo en la historia de la Iglesia y que se podría olvidar pronto. En realidad, la fidelidad al Concilio obliga a tomar buena nota de los cambios de mentalidad y de las con-

versiones necesarias para contemplar el futuro. En este sentido, los debates sobre la interpretación justa, errónea o aproximativa de los textos pueden interesar legítimamente a antiguos expertos arrepentidos y movilizar a los historiadores; pero no deben paralizar las energías necesarias para la solución de los problemas que hoy se plantean a una Iglesia inmersa (a veces muy a pesar suyo) en la dinámica espiritual del Concilio Vaticano II.

No vamos a aventurar aquí un diagnóstico completo de los problemas futuros. De las perspectivas limitadas que nuestras reflexiones anteriores han abierto, retendremos cuatro cuestiones principales; a este respecto, no ofreceremos las claves para unas soluciones que le corresponde encontrar a toda la comunidad creyente y a los responsables de la Iglesia; no obstante, intentaremos señalar los riesgos y los desafíos que entrañan.

Ante todo, es evidente que la búsqueda de una presencia adecuada en la sociedad moderna se impone como condición necesaria de todo lo demás; «adecuada» significa que la Iglesia ha de exponer su mensaje con coherencia y fidelidad a aquello de lo que ella es portadora (o que la «porta» a ella), y que debe hacerlo con arreglo a unos signos que sean significativos para los destinatarios del mensaje: ¿qué presencia?, ¿qué «visibilidad»?

Pero tanto la época como la propia fe exigen que se sepa dar cuenta del propio testimonio. Si la caridad es lo primero, de hecho y de derecho, en este testimonio, se impone también una ardua tarea intelectual para que la fe sea formulada y escuchada dentro del complejo juego de las racionalidades presentes. ¿Qué sucede con el trabajo intelectual de la Iglesia? ¿Somos conscientes de que este ámbito encierra uno de los retos más fundamentales del futuro?

Hemos dicho que los creyentes deben aceptar sin reticencias tomar parte en el debate constitutivo de nuestras sociedades, para aportar a él la energía y la esperanza de la fe. Pero es preciso además que la comunidad tenga una idea clara sobre sus propias referencias éticas, sobre la formulación de sus posiciones y sobre el lugar que la conciencia individual ocupa en relación con el magisterio, y éste en relación con la práctica cristiana común. Pero ¿no sufre la Iglesia graves divisiones en materia moral? Estas divisiones, que apenas se reconocen de puertas afuera, ¿no constituyen un obstáculo a la credibilidad de la Iglesia? ¿Hay alguna posibilidad de superarlas?

Por último, la Iglesia del mañana dará un mayor protagonismo, mayor aún que hoy, a las «nuevas» Iglesias, no europeas, marcadas culturalmente por modos propios de pensar, de celebrar y de vivir. Esta apertura a la diversidad cultural de las modalidades de lo católico ¿no hará peligrar la unidad de la Iglesia? ¿O constituye, por el contrario, una oportunidad para una apertura realmente ecuménica y para una expresión verdaderamente católica del rostro de la Iglesia.

Una presencia significada

Dificultad y necesidad de la tarea

Ya hemos indicado el enorme esfuerzo de transformación emprendido desde el Concilio Vaticano II, esfuerzo que, por otra parte, no hizo sino proseguir innumerables empresas anteriores. Se han logrado progresos notables en la catequesis, en la liturgia, en la formación y toma de responsabilidad de los laicos, en la transformación de los seminarios y en la ayuda renovada a las jóvenes iglesias. Hasta tal punto que muchas personas que mantienen una relación distante o episódica con la Iglesia tienen la impresión de que les han «cambiado la religión» y no encuentran ya en el modo de ser de la Iglesia lo que siempre han conocido (o lo que imaginan haber conocido). Pero este esfuerzo, además de ser objeto de crítica desde fuera o por parte de aquellos que prefieren una Iglesia inmutable y momificada, parece que no ha ido acompañado de grandes éxitos, al menos en los países occidentales «secularizados»: la práctica en descenso, la indiferencia religiosa en aumento, sobre todo entre los jóvenes, y el desmoronamiento o casi desaparición de muchas instituciones católicas parecen implicar una reducción drástica de la presencia eclesial. Una Iglesia invisible ¿no sería infiel a su misión?

Ahora bien, si la presencia de la Iglesia parece estar en declive desde una perspectiva institucional, el sentimiento de pertenencia al catolicismo sigue afirmándose entre la población francesa. Pero, como han demostrado recientemente Jean-Marie Donegani y Guy Lescanne[1], este sentimiento tan difundido (el 79 % de los franceses se profesan católicos) se diluye en múltiples «subculturas» católicas. Fruto del individualismo reinante, esta diversificación pone de manifiesto que cada cual se adereza su creencia y su vida cristiana a su modo, tomando de la herencia lo que le conviene, le ayuda a vivir y responde a sus expectativas, y desechando el resto. ¿Qué actitud pastoral, pues, se debe adoptar ante algo que, a primera vista, parece la fragmentación de una adhesión institucional firme, pero que, bien mirado, revela ciertas modalidades originales de relación con el catolicismo?

Esta cuestión central constituye, sin duda, una cuestión de futuro: el desarrollo del individualismo tiene el peligro de acelerar la consolidación de tales comportamientos; la erosión de las relaciones simbólicas, antes analizadas, se traduce efectivamente en unas relaciones más subjetivas, más aleatorias, con las instituciones, y no sólo con las instituciones eclesiales (piénsese en la familia, en los partidos políticos, en los sindicatos); pero al mismo tiempo es preciso, sin duda, corregir considerablemente los juicios sobre la descristianización, matizar la imagen de una Iglesia estrictamente minoritaria o diluida en el conjunto social, habituarse a reconocer las modalidades diversificadas de pertenencia religiosa. El catolicismo sigue siendo el horizonte religioso dominante de una mayoría de franceses, como demuestra este tipo de encuesta.

¿Qué consecuencias se pueden extraer de todo ello? ¿Es preciso conformarse con esta situación, aceptar e incluso valorar esta pluralidad de pertenencias heteróclitas? Pero ¿no sería al precio de perder la identidad? ¿ No es preciso, por el contrario, reafirmar una identidad doctrinal e institucional vigorosa para

1. Jean-Marie DONEGANI y Guy LESCANNE, *Catholicismes de France*, Desclée-Bayard-Presse, 1987.

eludir la amenaza de disolución que encierran estos catolicismos acomodados al gusto de cada cual?

Hacia una visibilidad inequívoca

Desde hace algunos años se observa que las corrientes que tratan de restaurar una visibilidad eclesial y una identidad moral y doctrinal parecen aumentar en número y popularidad. Sus partidarios se apoyan en lo que para ellos constituye la constatación de un fenómeno de disolución de la Iglesia, y muchos señalan como causa las iniciativas temerarias que siguieron a la celebración del Concilio. Como estos movimientos pueden incidir sensiblemente en determinadas evoluciones recientes que algunos consideraban «irreversibles», es preciso examinarlos con detenimiento.

Conviene señalar que tales movimientos de reafirmación de identidad no son exclusivos del catolicismo: el judaísmo está experimentando el retorno de ortodoxias estrictas; en el hinduismo y en el budismo los fundamentalistas dejan oír su voz, y nadie ignora lo que está sucediendo en el islamismo. En todas partes, unas «mayorías morales» llaman al orden de las buenas costumbres y de la disciplina. Se trata de un movimiento de fondo, ligado a una reacción contra las disoluciones de identidad que la modernidad provoca, una modernidad que alcanza a todos, al menos desde el ángulo de las técnicas y de los modos de vida que implican. En este sentido, no hay que dejarse impresionar demasiado, al menos en lo que atañe al catolicismo, por las pretensiones de los «identitarios» de recuperar la fe auténtica frente a los «mercaderes» que la habrían puesto en peligro. También ellos son hijos de su tiempo, y el retorno a la identidad es precisamente eso, un «retorno», quizá tanto más marcado por el secularismo cuanto que constituye la respuesta inmediata al mismo y se define como un rechazo. Se trata de una fe amenazada que experimenta la necesidad de volver a unos «fundamentos indiscutibles».

No es nuestro propósito describir las diversas formas de este movimiento de afirmación de identidad, que, efectivamente,

adopta múltiples expresiones que no debemos confundir ni analizar en tales términos. El movimiento prácticamente cismático de monseñor Lefebvre y de sus émulos se basa en un rechazo casi obsesivo de la sociedad moderna y reproduce, en pleno siglo XX, muchos rasgos del tradicionalismo católico del siglo pasado. Pero en el seno mismo de la Iglesia se manifiesta una diversidad de tendencias que, ya sea por un mayor afán de doctrina pura e «inmutable» o por el deseo de recuperar unas instituciones católicas vigorosas bien diferenciadas, tienden a una reafirmación de la identidad, hasta alcanzar los límites de un comportamiento en ruptura con la sociedad. Las recientes controversias sobre la escuela católica, o la catequesis, o la formación en los seminarios, o la liturgia, encuentran pábulo y motivo en ese mismo afán de proclamarse y profesarse católico con intransigencia, aunque no falten en la conducta concreta las adaptaciones al siglo. Por otra parte, y al mismo tiempo, las últimas encuestas realizadas se han interesado en la revitalización de las peregrinaciones, vividas como grandes momentos de identificación colectiva con el catolicismo y sus valores; y han demostrado que, sobre todo entre los más jóvenes, una vez concluida la peregrinación, ésta apenas había dejado huella en las costumbres y los compromisos concretos (cohabitación juvenil, debilidad del compromiso religioso y militante, etc.). Surgen nuevos institutos religiosos, como la congregación de San Juan[2], que rompen abiertamente con las tendencias recientes de la vida religiosa, tanto en la espiritualidad como en el estilo de vida y en los apostolados. El Opus Dei, casi emblemático en esta línea, asocia una estrategia de presencia en la sociedad moderna, una voluntad apostólica de conquista y un sistema de pensamiento bastante arcaico. Al mismo tiempo, y este contraste es lo característico, los grandes movimientos que en su momento habían suscitado grandes esperanzas (Acción Católica, por ejemplo) parecen atravesar una crisis o sufrir una ausencia de inspiración. Lo que era exponente de dinamismo se hunde de pronto en la impotencia y el silencio.

2. Cf. *La Documentation catholique,* n.° 1933, 1 de febrero de 1987, col. 153.

Es preciso insistir, no obstante, en otro movimiento que no hemos relacionado con el retorno de lo religioso, como a menudo se hace equivocadamente, y que, participando en la búsqueda de identidades firmes, se distingue, sin embargo, por aceptar en general las orientaciones actuales de la Iglesia. Se trata del Movimiento de Renovación, un conjunto de grupos carismáticos de inspiración pentecostal importado de los Estados Unidos hace una quincena de años[3]. Dos tendencias se manifiestan en dicho movimiento: la primera más centrada en la oración en grupo, y la segunda más comunitaria, que exige actividades comunes y preconiza incluso una vida en común organizada en torno a un fundador. El Movimiento de Renovación insiste en la oración y la interioridad, favorece una religión sentida, cálida y comunitaria, afirma una voluntad de fidelidad a la tradición y a la jerarquía e incluso recupera prácticas (glosolalia, demonología) o creencias (angelología, demonología) que habían permanecido en la penumbra desde hace algún tiempo. No desdeña necesariamente el compromiso en el mundo y la formación teológica, y presenta facetas muy modernas, al tiempo que manifiesta una gran preocupación por ensalzar la integridad de la fe católica. Y ejerce alguna influencia en diversas congregaciones religiosas que se inspiran en sus prácticas. En cualquier caso, muchos recuperan en estas comunidades el gusto de vivir, de orar, de participar en la vida de la Iglesia, y si el movimiento no se deja llevar por lo excéntrico o lo excepcional, podrá difundir en todo el cuerpo eclesial, por una especie de ósmosis insensible, un sentido más lúcido de lo festivo y de la vida comunitaria.

Todo ello pone de relieve las tensiones actuales presentes en el catolicismo francés. ¿Son dichas tensiones fuente de reno-

3. Puede verse un análisis sociológico del fenómeno carismático en Martine COHEN, «Figures de l'individualisme en France», *Esprit,* nn. 113-114, abril-mayo de 1986, p. 43-68. La autora estima que el movimiento agrupa en Francia entre 45.000 y 50.000 personas como máximo, mientras que el Secretariado General del Episcopado menciona la cifra de 200.000 miembros. Cf. también M. COHEN, «Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique: l'exemple du Renouveau Charismatique en France», *Archives de Sciences sociales des religions* 62/1.1986, p. 61-79.

vación? ¿Manifiestan, por el contrario, la existencia de enojosas tendencias de repliegue en sí mismo? ¿O constituyen incluso una desaprobación del Concilio Vaticano II y de sus frutos? La diversidad de estas orientaciones no autoriza a dar una respuesta simple. Si el Movimiento de Renovación, como se dice, está en la línea del Concilio Vaticano II, no ocurre lo mismo con otras corrientes. Pero, sobre todo, se percibe un nuevo ambiente de suspicacia frente a quienes han intentado entrar en la dinámica conciliar, y la complicidad de determinados medios de difusión ha suministrado un eco desproporcionado a las críticas injustas y hasta francamente calumniosas de tal o cual alto cargo de la Iglesia. Sin embargo, resulta significativo que la calumnia pueda venir de arriba: es síntoma de una crisis de autoridad que, en ciertos casos, juzga lícito recurrir a ella para silenciar la controversia, y nos hace presumir que muchas altas instancias están de acuerdo con esta nueva orientación.

En realidad, tales movimientos constituyen una reacción contra una sociedad secularizada que diluye las diferencias, digiere las identidades, nivela y trivializa los sistemas de creencia. Frente a esos peligros reales de una Iglesia tan adaptada que podría llegar a desaparecer, se intenta reafirmar una identidad reconocible. Es preciso que la Iglesia sea tan visible en la sociedad, dice uno de los representantes de esta corriente, como el campanario en medio del pueblo. De ahí el afán de marcar las fronteras, de distanciarse, incluso por el mismo atuendo de los clérigos y los religiosos y religiosas, y de reforzar las instituciones específicas; en suma, de insistir en la diferencia de un grupo disidente respecto al orden social.

Una visibilidad creadora de sentido

Un organismo tan complejo como la Iglesia Católica obedece a movimientos de apertura y de repliegue, como cualquier organismo vivo. Después de una fase que conoció numerosas iniciativas transformadoras, después de un período en el que, con la urgencia y la amplitud de la tarea, se mezcló lo mejor con lo menos bueno, es normal que se deje sentir la necesidad de una profundización, de una vuelta a las raíces, de una

verificación de la propia identidad. Este período no es tanto el de una pausa (porque la vida del Espíritu no se detiene) cuanto el de una posible maduración: es preciso encontrar nuevos equilibrios; sobre todo, porque las perspectivas abiertas por el Concilio eran probablemente tan ajenas a muchos fieles (comenzando por muchos sacerdotes) que se impone un tiempo de asimilación, de rumia. Podemos plantearnos, pues, las siguientes preguntas: ¿la búsqueda de una identidad visible va a alumbrar nuevas iniciativas (en catequesis, en liturgia, en teología, en la vida religiosa) o se hundirá en repliegues estériles antes de experimentar un nuevo y doloroso despertar? Los futuros sacerdotes que preparan los seminarios tradicionalistas ¿serán apóstoles auténticos o personas que no sintonicen con las necesidades de la Iglesia y que no tardarán en traumatizarse y caer en el desaliento (como tantos predecesores) porque la teología que se les enseñó no les ayuda pastoralmente o porque una espiritualidad que exalta el sacrificio de modo desmedido prepara unos desenlaces trágicos y unas deserciones masivas? ¿Descubrirán las comunidades carismáticas nuevos modos de presencia cristiana en el mundo o se identificarán con la figura de unos cristianos dichosos y contentos de estar juntos, aunque un tanto estetas y desligados de las responsabilidades del mundo? ¿Tendrá valor el episcopado para mantener el rumbo o se alineará, desplazándose insensiblemente, en una actitud más autoritaria y acomodaticia con respecto a todas las demandas tradicionalistas? Para la fe cristiana sólo existe una vuelta aconsejable a sus fuentes o a sus raíces, siempre que no se trate de quedarse en ellas, sino que le aporte un dinamismo para salir al mundo.

Y en términos más generales, ¿cómo saber lo que para la Iglesia constituye un progreso o marca un retroceso? ¿Hasta qué punto se puede dar crédito a ciertos signos visibles y cifrados? La reacción «identitaria» parte de un movimiento reflejo: es necesario reafirmar una visibilidad pública porque, globalmente, la Iglesia ha perdido en gran medida su presencia social. Siempre es posible dar cifras, acumular números de bautizos, de ordenaciones (o de salidas de sacerdotes), hacer el recuento de los que asisten a los oficios, cuándo y cuántas veces lo

hacen. No cabe duda de que estas medidas cuantitativas pueden reflejar una creciente vitalidad o una pérdida de impulso, y en ese sentido es importante tenerlas en cuenta. Pero no hay que dejarse fascinar por los datos cifrados. Permiten, a lo sumo, establecer el estatuto social de la institución eclesial. Pero, a no ser que estemos obnubilados, casi sin saberlo, por el aparato eclesial y, consiguientemente, por las apariencias, ¿qué conclusión se puede extraer de esas cifras en lo que respecta a la irradiación del Evangelio en los corazones y en las mentes y del fermento del Espíritu en el mundo, que, por lo demás, sigue siendo lo esencial? Ha habido épocas de brillantes estadísticas y, sin embargo, la situación de una Iglesia comprometida con el poder, abrumada por sus riquezas, tímida en sus palabras e incluso muda era muy triste. Del mismo modo se puede opinar que una Iglesia como la de Francia, que tiene sus mártires (sacerdotes y religiosos asesinados en América Latina) o testigos de la fe que aceptan cuestionarlo todo en su vida para seguir la llamada del Espíritu, no se halla en tal mala situación, por no hablar de la situación de otras Iglesias en el mundo que se hallan en situación objetiva de «confesantes de la fe». Esta observación sugiere una dificultad esencial: ¿en qué habría que fundar un juicio teológicamente justo sobre la situación de la Iglesia en un momento dado? La santidad escapa a las estadísticas, y no es fácil medir la vitalidad en cifras.

Por último, la reacción identitaria plantea el gran problema de la «visibilidad». Hemos abordado ya este punto partiendo de una reflexión sobre la sociedad considerada como conjunto de signos. Es de temer que una visibilidad plúmbea o manifiesta carezca en realidad de sentido en un universo cultural que tiende a clasificar tales demostraciones entre las curiosidades folclóricas, entre los monumentos históricos, respetables pero faltos de vida. Porque los signos no hablan por su carácter manifiesto, sino por el sentido que inducen o sugieren. El campanario en medio del pueblo es visible, pero ¿qué significa (sobre todo en el entramado de las nuevas ciudades)? ¿Un pasado entrañable, una indicación geográfica o la presencia de una comunidad de fe? No basta con estar ahí para tener sentido; y creerlo así es la esencia misma de la tentación clerical. Desde

una perspectiva cristiana, la visibilidad puede ser una trampa excesivamente «mundana»: dentro de un universo devorador de signos, corre el riesgo de agobiar, de hacerse pesada, incluso de utilizar todos los medios (políticos o financieros) para hacerse notar públicamente. No tenemos la sensación de que los evangelios traten de jugar, al precio que sea, la carta de la visibilidad insistente y, como hemos visto, el Mesías invierte el afán demasiado triunfalista de una visibilidad agresiva. En realidad no habría que contraponer dos estilos de presencia, porque ambos son necesarios: el escondimiento de los unos (para inculturarse y dar testimonio en el silencio o en la fraternidad viva) no se opone a la labor de signo más institucional de los otros. Es preciso decir también que estas dos modalidades de presencia cristiana se reclaman mutuamente. ¿Qué significado tendría un escondimiento en el que nadie reparase? Pero ¿basta con mostrarse en la plaza pública para dar testimonio del Absoluto de Dios tal como se manifiesta en la pobreza de la Encarnación? La palabra de Dios desaparece en la tierra para crecer como un árbol vigoroso; la visibilidad cristiana se debe ajustar a la discreción evangélica, so pena de imponerse como todas las demás apariencias mundanas.

En realidad, la cuestión que se plantea no es la de una visibilidad a cualquier precio, sino la de una visibilidad que genere un sentido coherente con el mensaje evangélico y con sus destinatarios. La presencia de las subculturas católicas analizadas por Donegani y Lescanne no debería mover a un repliegue elitista como si, en vista de los riesgos reales de disolución, la Iglesia tuviera que organizarse en torno al reducido número de unos cuantos «puros». Esta orientación es tan contraria al universalismo del mensaje cristiano y a la tradición del catolicismo, que no se puede proponer como un objetivo sensato. La Iglesia no posee en exclusiva los dones de Dios, y si el Espíritu llama a determinados hombres y mujeres a caminar en pos de Dios por itinerarios aparentemente desconcertantes, la Iglesia debe tener la generosidad y el sentido evangélico necesarios para no apagar la chispa que arde en ellos.

Pero, al mismo tiempo, esta amplia acogida sólo puede ser un verdadero signo dentro de una sociedad moderna si la

Iglesia sabe vivir en comunidades fraternales vigorosas, bien templadas en la comprensión de su fe, en la oración y la celebración, y activas en los sectores sociales más variados. Sin la máxima apertura, la Iglesia aparecerá como una de esas innumerables sectas incapaces de mantener con el mundo moderno más que una relación de rechazo; pero sin la presencia en comunidades vivas en ella, ofrecerá la imagen de esas instituciones informes donde los individuos yuxtaponen sus expectativas ignorándose mutuamente e inmersos en el desconcierto. Las tareas de futuro se perfilan sin duda en esta línea divisoria que pasa entre la Caribdis del elitismo identitario y la Escila de una apertura indiscriminada que convierte a la Iglesia en un supermercado religioso. Es preciso, por una parte, recomponer determinados vínculos eclesiales que nacen de una vida cristiana realmente vivida, y en este punto es urgente sin duda identificar algunas referencias firmes y recuperar una presencia más visible frente a una excesiva dispersión; ello es particularmente cierto en lo que respecta a los jóvenes, categoría social en la que la pérdida de identidad parece notable y donde la ruptura y las incomprensiones son más preocupantes de cara al futuro. Por otra parte, y en lo que concierne a las «subculturas», sería urgente que la comunidad católica fuera capaz de procurarse una serie de indicios sencillos, concretos y auténticos de pertenencia. Sin ellos, el ser cristiano se disuelve en una búsqueda indefinida y vaga; el sentimiento de pertenecer a un cuerpo vivo se desvanece en beneficio del subjetivismo y tiende a desaparecer. Esta tarea de redefinición de tales indicios resulta más complicada de lo que se supone en un mundo de confusión de signos; no se puede realizar mediante decisiones voluntaristas o autoritarias. Pero llegaría a perfilarse y a cuajar si todos tomaran conciencia clara de su necesidad. No puede haber una comunidad católica que no dé muestras, principalmente para sí misma, de ser una comunidad viva.

Vida intelectual, antiintelectualismo y caminos nuevos

Se podría pensar que la urgente tarea de una sana apropiación de su identidad daría un nuevo impulso a la vida

intelectual de la Iglesia. No parece que sea ése el caso. Pese a algunos leves y recientes cambios en este punto, el Movimiento de Renovación, por ejemplo, trata de vivir una identidad comunitaria vigorosa, antes que formarse intelectualmente; y este rasgo parece ser característico del catolicismo, religión más comunitaria y «convivial» que preocupada por escrutar el Libro o multiplicar las lecturas interpretativas. Por su parte, las corrientes más tradicionalistas desconfían demasiado de la intelectualidad como para salirse de los senderos trillados de una dogmática perfectamente estatuida o de un neotomismo elevado al rango de armazón de todo pensamiento posible.

A decir verdad, nos hallamos ante un antiintelectualismo muy extendido en la Iglesia de Francia. Se sospecha, en el fondo, que el intelectual complica lo que es obvio, multiplica los problemas cuando la fe camina en la simplicidad, y sustituye *con el intelecto (la suficiencia humana) la práctica evangélica* activa, la cual no se preocupa de buscar las condiciones a priori de la caridad. La Acción Católica, que tanto contribuyó a desclericalizar a la Iglesia, también ha fomentado sin embargo, sobre todo en el clero, una ideología de la primacía de la vivencia, de lo (supuestamente) concreto, del hecho de vida, que ha desembocado en una verdadera empresa de vaciamiento intelectual. Este antiintelectualismo viene de lejos: aparte de las razones pseudoevangélicas antes mencionadas, se nutre de los penosos recuerdos de las luchas libradas por el racionalismo militante contra el cristianismo en los siglos pasados. Y no se debe olvidar que, a diferencia de muchos países vecinos, la Iglesia Católica vive en Francia en un contexto racionalista hostil.

Topamos aquí, una vez más, con la gran crisis modernista: el antiintelectualismo católico es sólo uno de los muchos avatares de este conflicto. El peligro reside en que el repudio de un racionalismo crítico, estrecho y mezquino, oculte un rechazo del ejercicio necesario de la razón en el acto de fe. Viejo antagonismo que el amigo Pascal apenas si contribuyó a superar y que marca indudablemente el campo intelectual católico. En este horizonte se inscriben y se deben entender hoy, por otra parte, las críticas dirigidas a los que intentan aceptar los retos

de la modernidad: mercaderes de la fe tradicional, adoradores de los últimos artilugios culturales, temerosos de marcar la diferencia escandalosa de la fe... son otros tantos «méritos» que los tradicionalistas les reconocen. Pero, al margen de esta polémica bastante vil (e inútil), hay que reconocer ahí un grave contencioso del pensamiento católico.

Tampoco podemos olvidar que, como herencia de las antiguas querellas sobre la escuela, la universidad francesa no posee facultades de teología, salvo en Estrasburgo; las instituciones parauniversitarias (Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, CNRS) otorgan sólo una porción congrua a lo que, pudorosamente, se llama «ciencias religiosas». De ese modo la universidad se priva de toda una vertiente de nuestra tradición y se excluye de algunos campos importantes de la investigación intelectual en los que otros países, menos estúpidamente anticlericales, participan de forma muy activa. Esta situación tiene como corolario una marginación casi absoluta de los institutos filosóficos y teológicos de la Iglesia. Hubo que esperar al período entre las dos guerras mundiales para que determinadas facultades regentadas por religiosos volvieran del exilio al que nuestra generosa y tolerante República las había condenado. Y esta situación de exilio persiste aún, debido a una casi total falta de consideración, por parte del mundo universitario, de la labor que allí se realiza[4]. Es cierto que se van produciendo lentas modificaciones en este paisaje; pero no se puede negar que semejante olvido favorece el desarrollo de una cultura «católica» demasiado encerrada en sí misma, demasiado preocupada por los problemas eclesiales, demasiado limitada también por sus medios humanos, institucionales y financieros, como para lograr imponerse realmente, salvo algunas excepciones.

Y, sin embargo, hasta hace poco, el catolicismo francés tenía la reputación, sobre todo en el extranjero, de ser un foco intelectual especialmente brillante. Hemos recordado ya todo

4. Así, el reciente *État des sciences sociales en France,* la Découverte 1986, no tiene en cuenta los trabajos e investigaciones de los Institutos católicos y los excluye expresamente en el artículo dedicado a las «ciencias religiosas». ¡Antiguo y pertinaz prejuicio laicista!

lo que el Concilio Vaticano II debe a filósofos, historiadores, exegetas y teólogos franceses. Conste que no todos procedían de instituciones católicas, y la propia Universidad también aportó su lote de intelectuales eminentes, aunque les reservó a menudo un destino marginal. ¿Qué ocurre hoy? ¿Ha desaparecido la raza de los grandes teólogos? ¿Sigue habiendo una investigación intelectual? ¿Dónde?

Es preciso exorcizar primero determinados fantasmas y no medir con el mismo rasero lo que sucede hoy y lo que aconteció ayer. Ha pasado ya el tiempo de las grandes síntesis o del teólogo-orquesta (si es que alguna vez ha existido tal cosa en Francia). La época de las intuiciones fulgurantes pasó a mejor vida: la exégesis actual no tiene ya que descubrir el Antiguo Testamento, sino que ha de realizar una minuciosa y docta labor de interpretación; la patrística recuperó hace algún tiempo sus fuentes, y ahora debe efectuar tareas mucho más precisas, o se ve obligada a entrar en la interdisciplinariedad. En todos los sectores, por otra parte, la multiplicidad y el rigor técnico de las disciplinas obligan a confrontaciones largas, laboriosas y arriesgadas, que no siempre se ven coronadas por el éxito.

¿Podemos aventurar otra hipótesis? Hemos recordado antes hasta qué punto el catolicismo, por efecto de los traumatismos revolucionarios y de los ataques racionalistas, se vio obligado a adoptar posiciones defensivas. Ese repliegue se pagó con una menor audacia para explorar y conocer. Ahora bien, una parte importante del esfuerzo intelectual realizado entre las dos guerras mundiales consistió en volver a las fuentes de la fe para recuperar su fecundidad y su fuerza. En esta labor hubo escasa confrontación entre el pensamiento teológico y el pensamiento moderno, salvo por parte de Teilhard, otro caso de marginación. Pero a ese esfuerzo indispensable y benéfico siguió, bajo el impulso de la dinámica conciliar, una serie de intentos para afrontar este pensamiento moderno en sus diversas expresiones. Una labor semejante había sido emprendida por Kant, pero ¿qué pasó con Hegel, con Marx, con Nietzsche o con Heidegger? La vitalidad especialmente intensa de las ciencias humanas (psicoanálisis, sociología, antropología) durante los años sesenta

exigió también una nueva y constante atención. Pero la exploración de estos difíciles campos apenas permite esperar unos resultados rápidos, y en tales circunstancias es preferible desconfiar de todo aquel que aspire a la síntesis antes de haber frecuentado unas disciplinas complejas. Este cambio de terreno de la investigación equivale a un cambio en los tipos de trabajo: esa labor, orientada hacia las disciplinas «profanas», parece ser en un primer momento menos vital para la Iglesia, donde no encuentra el mismo eco que un esfuerzo propiamente teológico. Pero tal esfuerzo alienta paralelamente un diálogo y mantiene una presencia de creyentes en ámbitos donde solían estar ausentes.

Es frecuente formular juicios severos sobre tales intentos: algunos de los que emprendieron la aventura tropezaron en el camino; los resultados de estas investigaciones serían ínfimos o francamente negativos; se habría llegado a una pérdida de la identidad católica y a una fragmentación en discursos dispersos e inacabados, etc. Algo de cierto hay en esos juicios, pero conviene señalar su carácter apresurado: no es tan fácil abandonar una fortaleza intelectual ni adquirir cierto dominio en disciplinas nuevas y problemáticas para una perspectiva de fe. Aunque no se pueden ignorar los dramas intelectuales ligados a estos intentos, es preciso decir, por una parte, que la vía así abierta no se puede ni se debe abandonar, ya que tales ensayos, por torpes o ingenuos que hayan podido ser a veces, conectan con una gran tradición católica que se inscribe en las antípodas de la ignorancia y, sobre todo, de la hostilidad hacia los modos de pensamiento imperantes. Debemos añadir, por otra parte, que los beneficios derivados de estos esfuerzos de pensamiento no son nada desdeñables: gracias a la labor de los pioneros, la cultura católica comienza a salir de una mentalidad de asedio, y considera con una visión más serena la filosofía moderna o las ciencias humanas (salvo en los círculos de un tomismo exangüe o en determinados medios tradicionalistas que nunca se han distinguido por su vigor intelectual); gracias a los historiadores, comienza también a ver el propio pasado con menos complejos (por ejemplo, en relación con el siglo XIX), y ha iniciado una confrontación fecunda y viva y que está lejos de

extinguirse, aunque los «restauradores» impongan silencios temporales, lo cual parece poco probable, dada la endeblez intelectual de su propia posición.

Una estimación equitativa de la vitalidad intelectual de la Iglesia en Francia obligaría a reconocer, pese a la innegable pobreza de las instituciones llamadas a impulsarla, una doble tendencia. Por un lado, la producción de alto nivel, bastante especializada y con unos resultados frecuentemente muy modestos, y que tiene su exponente en ciertas editoriales (Desclée, Cerf, Desclée de Brouwer) o en revistas de carácter científico (teología, filosofía, exégesis), verdaderos laboratorios de expresión y confrontación de ideas (entre otras muchas, *Recherches de Science religieuse, Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Revue théologique de Louvain, Revue philosophique de Louvain,* revistas belgas que manifiestan una problemática afín a la de Francia). Pero esta investigación no se apoya en un grupo de presión que lanza al primer plano, a través de los medios de difusión, un ensayo sensacional que habrá caído en el olvido seis meses después. Seguramente es mejor así, aunque el resultado sea una impresión anodina y hasta de vacío: esa cultura católica no puede ser la *vedette* de los medios de difusión. Por otro lado, la edición de obras de divulgación y de manuales de teología o de iniciación a buen nivel experimenta un desarrollo considerable, señal sin duda de que los católicos, sobre todo los laicos, sienten la necesidad de asimilar su propia tradición y la inmensa labor desarrollada en torno al Concilio Vaticano II para alcanzar una fe más lúcida y mejor formada. Y, una vez más, el notable movimiento catequético manifiesta un afán innegable de transmisión de la fe, dando así la imagen inversa a la que quieren imponer sus detractores: no la de una Iglesia decepcionada e inmóvil, sino la de una inmensa cantera donde se intenta construir en la fe.

Lo cierto es, a pesar de todo, que la labor intelectual de la Iglesia sigue siendo una cuestión capital. Ha de superar un antiintelectualismo tenaz y, en consecuencia, una desconfianza bastante profunda. Y, sin embargo, no se hará nada anticipador sin estas inversiones de fondo. Surgirán nuevos problemas ante los cuales la inteligencia católica puede quedar desfasada si

nadie ha adquirido los instrumentos intelectuales necesarios para afrontarlos. Actualmente, el problema de la disminución del número de personas bien formadas (cuyas numerosas responsabilidades pastorales o administrativas les distraen de la investigación fundamental), por una parte, y la tendencia al repliegue en la afirmación identitaria, por otra, favorecen muy poco las vocaciones al ejercicio de un pensamiento audaz. Cabe esperar también que dentro del laicado surjan hombres y mujeres capaces de tomar el relevo. Pero, hoy por hoy, la producción teológica de los laicos (por ejemplo, la revista *Communio)* no brilla precisamente por su apertura a los problemas eclesiales concretos ni por su afán de confrontación intelectual con las racionalidades actuales. También en este caso el repliegue esteriliza un pensamiento que se ha hecho repetitivo y tedioso. Si se abre un futuro, hay pocas posibilidades de que venga de ahí. Es difícil, pues, mostrarse optimista, porque la vitalidad intelectual supone más audacia que temor, más afán de progresar que de defender lo adquirido, más interés por la relación con el otro que por la complacencia en sí mismo.

Retos a la práctica cristiana

La participación de los creyentes en el debate democrático se impone hoy tanto más cuanto que nuestras sociedades, como es sabido, afrontan desafíos sin precedentes. Hemos afirmado en el capítulo anterior que ése es uno de los lugares eminentes de la presencia activa de la Iglesia en la modernidad. Pero, mirando las cosas desde dentro, desde nuestra actual perspectiva, vemos que la unanimidad entre los católicos brilla por su ausencia en los problemas de ética, porque no están de acuerdo ni entre sí, ni con las enseñanzas del magisterio ni, a veces, con los principios que se supone deben regir la conducta práctica. Este hecho debe ser tanto más tenido en cuenta por cuanto que un aparente «unanimismo» reprime las preguntas que muchos fieles se formulan. ¿Es posible reseñar algunas de estas dificultades para permitir un eventual ejercicio del discernimiento?

Pluralismo y disensión

Una historia y una sociología de la conducta de los católicos demostrarían sin dificultad que un cierto conformismo exterior ha ocultado siempre grandes diversidades de apreciación y de comportamiento en política, en la vida sexual y afectiva, en el uso del dinero y en muchas otras esferas. Uno de los méritos de la Constitución *Gaudium et Spes* es el de haber reconocido el auténtico valor de la diversidad de las opciones de los católicos. Hablando sobre todo de las opciones en materia social y política, más que de las cuestiones morales propiamente dichas, los Padres conciliares afirman: «Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará (a los laicos) en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una menor sinceridad, juzguen el mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia»[5]. Este texto abría la puerta a un reconocimiento oficial del pluralismo de las opciones políticas, económicas y sociales (sin necesidad de pronunciar la palabra «pluralismo»), basándolo en maneras de juzgar cristianamente las cosas. Desde entonces, y sobre todo desde la encíclica de Pablo VI, *Humanae Vitae,* muchos fieles han manifestado que no sólo tenían opciones morales diferentes de las del magisterio, sino que no comprendían las razones, argumentos y fundamentos de la postura oficial en materia de vida sexual. La renovada insistencia de Juan Pablo II [encíclica *Sobre la familia* (noviembre de 1981), numerosos discursos y homilías, precisiones doctrinales con motivo del vigesimoquinto aniversario de *Humanae Vitae*] no parece que haya sido muy convincente, sobre todo porque cada cual se comporta como si hubiera tomado su opción, de

5. *Gaudium et Spes,* n.º 43, §3.

modo que la polémica pública ha cesado prácticamente. El pluralismo mismo se ha degradado; cada uno campa por sus respetos sin preocuparse gran cosa por escuchar a los demás.

Y en efecto, el tránsito del pluralismo a la disensión es rápido, y no es casualidad que Juan Pablo II, dirigiéndose a los obispos europeos reunidos en Roma en simposio, alertara contra la «contestación moral y social», que constituía para él «un gran obstáculo para la evangelización»[6]. También se observa hoy, tras un primer movimiento de aquiescencia al pluralismo, una clara reserva. El Sínodo Extraordinario de los obispos (diciembre de 1985) insiste significativamente en la idea de la Iglesia como comunión y rechaza el término «pluralismo». El documento final lo define de la siguiente manera: «yuxtaposición de posiciones fundamentalmente opuestas (que) lleva a la disolución, destrucción y pérdida de la propia identidad». Ante una connotación tan negativa, se debe repudiar el pluralismo por fuerza; pero ese «pluralismo puro» es distinto de la «pluriformidad», que «es una verdadera riqueza y trae consigo la plenitud», «es ella misma verdadera catolicidad». No cabe duda de que, al margen de una disputa bizantina sobre palabras, lo que importa es que la idea de diversidad sea aceptada; pero es preciso hacer notar que los Padres sinodales la aceptan en un contexto preciso: el de las Iglesias particulares y, por tanto, a propósito de las diversas «formas» que puede tomar el rostro de la Iglesia. Y, de hecho, el término preferido, «pluriformidad», encaja mejor en eclesiología que en moral. Lo cierto es que, al margen de las reticencias verbales y de las caricaturas que se hagan de la palabra «pluralismo», la realidad designada por este término conforma efectivamente la vida concreta de la Iglesia.

Se perfilan así con bastante claridad las formas de una tensión, cuando no de un conflicto. Mientras unos hablan de pluralismo legítimo, otros (el magisterio, en especial) prevén una disensión destructora de la comunión; mientras estos últimos reafirman la incondicionalidad de los preceptos morales, los

6. *La Documentation catholique,* n.° 1906, 17 de noviembre de 1985, col. 1087. Discurso pronunciado el 11 de octubre de 1985.

primeros temen que la inflexibilidad oculte una carencia de argumentos morales convincentes. Es cierto que aún hay en la Iglesia un amplio consenso sobre los derechos del hombre, sobre la ayuda a los países en vías de desarrollo, sobre la prohibición de la venta de armas y sobre el respeto al niño y al anciano. La unanimidad parece ser menor en materia de sexualidad. Pero muchos se preguntan: ¿Toca al magisterio formular normas morales universales? ¿No se debe limitar a recordar los principios evangélicos fundamentales, sin tratar de llegar al detalle y a lo concreto de situaciones que la rebasan? Y si se estima que es preciso tomar postura porque la Iglesia no puede guardar silencio sin suscitar equívocos, ¿no les corresponde más bien a las iglesias locales pronunciarse? ¿No podrían hacerlo a través de los organismos especializados o los episcopados locales? (Pregunta que vuelve a plantear el controvertido problema de la figura jurídica de las conferencias episcopales y de su derecho a pronunciarse legítimamente en materia ética).

Los pros y los contras

Quienes suscitan esta cuestiones no carecen de argumentos. Se apoyan en la promoción del laico, de sus responsabilidades, de su puesto de pleno derecho en la Iglesia; el laico vive de la vida del Espíritu Santo, al cual se abre mediante la oración y los sacramentos, y que le solicita a través de los diversos compromisos de su existencia. En última instancia, y de acuerdo con la mejor tradición católica -dicen-, su conciencia es la referencia última de su conducta y, en cualquier hipótesis, ya sea en su vida profesional o afectiva, es él quien sufre las consecuencias de sus decisiones, para bien o para mal; a él toca, pues, calibrar delante de Dios el peso que puede cargar sobre sus espaldas. Señalan también hasta qué punto las situaciones son moralmente apremiantes: Juan Pablo II pide con insistencia a los obispos, a los sacerdotes y a los religiosos que no se comprometan políticamente; pero su reiterada enseñanza sobre los derechos del hombre hace que resulte difícil para la Iglesia en Corea del Sur, en Filipinas, en Chile, en Haití o en Polonia callar oficialmente ante las exacciones, abusos de poder

y opresiones institucionalizadas. No hay razón, por tanto, para contraponer la figura del papa (que dictaría la ley) a los episcopados (o a los cristianos), víctimas de una moral de situación o embriagados por una politización excesiva: unos y otros están íntimamente convencidos de que la fidelidad a Jesucristo les obliga a tomar partido contra las injusticias o la opresión; pero es precisamente esa situación la que ilumina de modo concreto la misma exigencia moral y compromete en grado diferente la responsabilidad de unos y otros. Pluriformismo o pluralismo, poco importa la palabra ante las condiciones impuestas por la situación. Los que así argumentan añaden, por otra parte, que en muchos ámbitos la novedad de los problemas deja el juicio moral en una especie de incertidumbre; no se puede decidir, juzgar según el bien o el mal, sin haber captado, por ejemplo, el alcance y la significación de las nuevas técnicas. Condenar *a priori* cualquier investigación en materia genética ¿no equivaldría a prohibir *ipso facto* el posible descubrimiento de nuevas terapéuticas (contra el mongolismo o contra el cáncer)? ¿Obliga la verdadera prudencia moral a pronunciarse perentoriamente? ¿No obliga más bien a esperar, aun a riesgo de descubrir demasiado tarde las consecuencias de esta indecisión? Añaden, finalmente, que, si aceptan vivir su existencia a la luz del Evangelio y de la ley moral, querrían estar seguros de que la enseñanza oficial presenta de forma correcta esa ley sin revestirla de consideraciones ajenas; así, en materia sexual, por ejemplo en el caso de la contracepción química, la palabra de la Iglesia se apoya en una antropología y en un concepto de la naturaleza ciertamente defendibles; pero ¿es preciso aceptar esa antropología para ser cristiano? En materia de paz, la prohibición de matar ¿permite entrar en la lógica de la disuasión u obliga a oponerse a cualquier forma de amenaza, que sólo es creíble si se está dispuesto a matar y, por tanto, a quebrantar la ley de Dios? En estos casos no se discute necesariamente la ley, sino el modo de relacionarse con ella, sin el cual la ley no sería efectiva.

Pero estos argumentos no consiguen ganarse la adhesión, sobre todo, del magisterio romano. Sin negar el papel y la responsabilidad del laico, se subraya en este caso que compete

al magisterio de la Iglesia recordar la ley moral y señalar las exigencias concretas de la vida según el Evangelio de Cristo, al que todos son invitados, y que ese carisma, sin anular los otros, es necesario, y sin él la conciencia común corre el riesgo de desviarse o de fragmentarse (como sucede en las iglesias sin magisterio, donde reina el libre examen). Por eso, sin negar el peso de las situaciones, se estima que es preciso poner en guardia contra la fascinación que producen: determinados cristianos o episcopados (regionales o nacionales) pueden dejarse contagiar por desviaciones ideológicas graves (piénsese en el nacional-socialismo hitleriano) y sufrir la presión de tiranos locales (caso nada imaginario en Africa) o de partidos ideológicamente poderosos que obligan a la sumisión (pensemos en las Iglesias ortodoxas de la URSS y en las «prudencias» de tantos episcopados católicos frente a diversas dictaduras). En cualquier hipótesis —añaden—, de la relatividad de las situaciones al relativismo de las costumbres hay poca distancia y una pendiente imperceptible. Es necesario recordar a quienes tienden a atenuar las exigencias de Cristo que la ley no admite grados[7]; aunque el Absoluto de la Alianza sea cosa del futuro, el contenido de la ley está dado desde el principio, y la gracia de Dios es la promesa de ser engendrado para algo que parece imposible al hombre. La vida cristiana no es una tranquila adaptación al mundo, y es deber de los pastores de la Iglesia recordarlo. Al hacerlo así —e introducimos ahora un nuevo argumento—, la Iglesia puede ser incomprendida (¿se pueden comprender acaso las exigencias de Dios?), pero está ejerciendo su función profética. Oponiéndose al utilitarismo, que rebaja las relaciones humanas al rango de la trivialidad mercantil, y al individualismo, que define al hombre por sus necesidades inmediatas, el mensaje moral de la Iglesia, sobre todo en materia de sexualidad, choca frontalmente con «evidencias» palmarias, con lo cual salva a la modernidad de sí misma, porque pone

7. Cardenal LUSTIGER, «Gradualité et conversion», *La Documentation catholique,* n.° 1826, 21 de marzo de 1982, col. 315-322, en donde comenta una enseñanza de Juan Pablo II y del Sínodo de los Obispos de 1980.

freno a un proceso de trivialización del hombre y de indiferenciación acelerada[8]. De este modo, la postura del magisterio, lejos de ser desfasada, previene contra determinadas evidencias cuyo carácter ilusorio y nefasto veremos enseguida.

Tensiones fecundas si...

No se trata aquí de debatir estos argumentos y contraargumentos, sino de hacer ver que esa tensión puede ser fecunda si cada una de las partes reconoce que, como miembro del pueblo de Dios, debe efectuar permanentemente su propia conversión y procura buscar un discernimiento más justo de las exigencias efectivas del Espíritu en el mundo actual. Cada uno debe asimilar la visión liberadora del Concilio, según la cual nadie puede reivindicar de modo exclusivo la autoridad de la Iglesia; esta autoridad es, desde luego, la de sus autoridades, pero sobre todo la de Aquel que hace que su Iglesia crezca y con el que nadie puede pretender identificarse absolutamente. Radicalizar la propia postura equivaldría a detener el movimiento de conversión al que todos están llamados. Supondría por otra parte, en un plano pragmático, negar que la postura de la Iglesia ha variado mucho en materia moral, cosa que no gusta recordar, aunque todos lo sepan. Lo mismo sucede con el juicio sobre los derechos del hombre, que, de ser totalmente negativo con Pío IX, pasa a ser parte integrante de la enseñanza católica con Juan Pablo II; y con el juicio sobre la pareja y sobre toda una antropología sexual, cuyo amplio desarrollo es reciente; e incluso nos parece extraña la exaltación del carácter absoluto de la persona humana, desligada de toda relación, cuando se recuerda que San Pablo considera al fiel como *miembro* de un cuerpo. Pero, además, el defecto común del relativismo (que eleva los imperativos de la conciencia al rango de regla segura de comportamiento) y del legalismo (que cree cumplir reiterando la ley) es que restan importancia a la formación de la conciencia moral con miras a la maduración de un juicio recto sobre un problema concreto: uno y otro parecen minimizar la relevancia, sobre todo en debates de nivel técnico, de la indagación, del análisis de los datos, a menudo complejos o difíciles de obtener; aun en materia de sexualidad, sólo se puede tomar una decisión correcta si, además de tener presente la ley, se realiza dicho análisis (situación familiar, importancia de las psicologías, historia de la pareja, peso de la situación económica). En tales casos se debe formar la conciencia, y si el magisterio aventurase juicios imprudentes antes de hacerse cargo de la situación, simplemente se desacreditaría. A este respecto, el recurso al argumento del profetismo puede dar pábulo a todas las cegueras o a todos los halagos. Ello es cierto en la esfera económica, pero en lo que concierne a la bioética sería de desear la prudencia máxima que impone la gravedad del tema.

Esta consideración tiene especial relevancia, porque la Iglesia suele ser reacia a admitir la existencia de problemas nuevos y la necesidad de dar tiempo al tiempo para descubrir los parámetros de dichas novedades y para que la conciencia moral calibre las consecuencias éticas de tales innovaciones. Se tiende a creer que lo esencial es el enunciado de unos principios inmutables. Pero esta práctica corre el riesgo de no favorecer la convicción moral, sino de acrecentar la disensión. Así, en nombre de una teología perfectamente tradicional sobre la legitimidad de los poderes establecidos, muchos obispos franceses justificaron la obediencia al régimen de Vichy y condenaron toda forma de resistencia. Este episodio y otros más antiguos o más recientes siembran la desconfianza en la memoria católica: sirven para recordar que de los principios supuestamente inmutables de una teología moral establecida se pueden extraer conclusiones totalmente inmorales, aunque se consideren «coherentes» (y, por tanto, morales) con esas referencias. De ahí que el apelar a los grandes principios impresione menos a una memoria que ha sufrido sus consecuencias.

8. D. HERVIEU-LÉGER señala, con razón, que de ese modo «el antimodernismo tradicional de la Iglesia católica se transmuta en una crítica posmoderna de la modernidad. No se trata tanto de poner freno al avance de la modernidad como de señalar la distorsión entre las promesas mundanas de la modernidad y la realidad de las relaciones humanas, sociales e internacionales», *op. cit.*, p. 130.

Todo ello demuestra también que puede ser bastante fácil ponerse de acuerdo sobre los principios o las normas abstractas, pero que tal acuerdo se rompe cuando se intenta referirlo a una decisión concreta. Y efectivamente, puesto que el método moral no es deductivo, es ilusorio creer que lo esencial es apelar a los principios; es mucho más importante saber cómo vivir con arreglo a ellos. Ahora bien, el lugar preciso de las tensiones se sitúa exactamente en ese espacio intermedio. ¿Quien niega, por ejemplo, que las relaciones afectivas de la pareja deben ser reguladas por el discernimiento moral y que, por tanto, esa esfera, como las otras, es decisiva para la vida según el Espíritu de Cristo? El debate versa hoy sobre la transcripción de la ley moral a una antropología (que muchos consideran incomprensible o ligada arbitrariamente a la fe cristiana), sobre la calificación como inmorales de tales actos concretos (contracepción química, masturbación), o sobre una teoría del acto sexual, como tal, en el matrimonio, independientemente de todo proyecto o de toda intención[9]. Es un hecho, en todo caso, que los argumentos propuestos son escasamente convincentes y que, en este punto, se ha producido una situación preocupante que pone a muchos cristianos al borde de una ruptura con la Iglesia.

¿Habrá que considerar que tales cristianos tienen mala fe, están imbuidos de hedonismo y son víctimas de las costumbres disolutas de la época, infieles a sus compromisos matrimoniales y ajenos al Espíritu de Cristo? Es posible que así sea en casos

9. Como se puede ver también en la *Instrucción sobre el respeto a la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (22 de febrero de 1987), publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe (cf. *La Documentation catholique,* n.° 1937, 5 de abril de 1987, col. 349-361). Este documento, que contiene excelentes páginas, suscitó, infortunadamente, el rechazo de muchos católicos bienintencionados, debido a la antropología unilateral, e incluso francamente errónea, que propone; lejos de aparecer por este hecho como la expresión de la verdad católica, esta instrucción pareció reflejar la opción de unos pocos que imponían a todos sus dudosas opiniones (sobre todo su miedo apocalíptico a la técnica, una idea no tradicional del acto al margen de la intención y una relación entre moral y ley civil incompatible con la declaración conciliar sobre la libertad religiosa.).

concretos; pero la amplitud del desacuerdo en este ámbito constituye un problema que ninguna autoridad responsable en la Iglesia puede ignorar, minimizar o tratar a la ligera. Al margen de lo que se opine sobre las razones de este desacuerdo, debemos preguntarnos cuál es la enseñanza moral de la Iglesia en algunos de esos puntos. ¿Qué clase de enseñanza moral es aquella que no se entiende y a la que muchos no le encuentran sentido? Se debe plantear el problema a aquellos que repiten sus exigencias con obstinación; a menos que supongamos que el Espíritu habla a unos y no a otros, la división misma es un gran desafío moral. El no verlo así provoca una terrible descalificación de la enseñanza tradicional. Y cualquiera que busca una palabra de verdad y de rigor no puede por menos que inquietarse al confirmar este hecho: la obstinación en sostener opiniones unilaterales, que sus autores consideran como defensa estricta de la verdad moral porque dispensa a muchos de seguir una ley incomprensible, favorece el relativismo moral y deja la sexualidad a merced del subjetivismo. Se enaltece enormemente la ley al proclamar que no se accede a ella gradualmente; pero la ley está hecha para los hombres, y no a la inversa. Como ha ocurrido muchas veces a lo largo de la historia de la Iglesia, la tensión podría tener una salida si todo el mundo admitiera que una opinión unilateral no se ajusta a la exigencias del Espíritu.

Naturaleza e historicidad

En realidad, estaríamos minimizando la amplitud de la tensión si no comprendiéramos que la dificultad teórica nace de una determinada concepción de la razón y del significado que se le atribuya a la idea de naturaleza. Sólo podemos esbozar aquí los términos del debate tal como se presentan. La Iglesia ha considerado siempre que la enseñanza moral cristiana no va dirigida a los «puros», llamados a vivir en sectas, sino que el Evangelio es luz para todo ser humano. O que la ley evangélica no es equiparable a la ley moral sin más, asequible a una

conciencia recta. Este universalismo se ha traducido tradicionalmente en una referencia a la «naturaleza» como norma universal reguladora de las conductas, postura que se articula con la idea de una razón capaz de alcanzar la verdad metafísica y apta, por tanto, para comprender los primeros principios del ser y de la moral. Al abrir al hombre a los principios inmutables del orden moral, esta razón le permite también escapar a las trampas del subjetivismo y del historicismo. Tal postura aparece sistematizada en el neotomismo, pero se puede afirmar que constituye la referencia obligada para comprender en profundidad la postura del magisterio romano.

Ahora bien, la contestación afecta hoy tanto a la referencia a la naturaleza como a la referencia a la razón. Indudablemente existe una estrecha conexión entre ambas: no se preconiza como base una «naturaleza» autosubsistente, especie de norma sin apoyo razonable; pero se estima que es la razón rectamente orientada la que descubre en el hombre, en las relaciones sociales y en la relación con el Estado lo que se denomina «naturaleza». El nexo entre ambas es íntimo y evita tanto un naturalismo objetivista como un racionalismo integral. Pero eso no elimina los problemas: al apoyarse así en un sistema metafísico particular, ¿no pierde la Iglesia el beneficio del universalismo que reivindica para su enseñanza? Al querer escapar al relativismo, ¿no incurre en él utilizando unas categorías filosóficas ligadas a un sistema de pensamiento? ¿Tiene ese sistema valor universal? ¿Deben adoptarlo todas las culturas y todos los creyentes al mismo tiempo que se adhieren al Evangelio? Un examen más detenido del contenido de ese sistema hace aflorar, por otra parte, unas variaciones muy considerables en el modo de entender la razón, la naturaleza y la conexión entre ambas. La sistematización que hace Maritain, por ejemplo, acepta una concepción de la ley natural que fecunda y enriquece la historia, pero se trata de una concepción muy propia de él. Y, como no pueden apoyarse en una idea lo bastante formalizada de la «naturaleza», algunos ven en tal referencia una norma excesivamente abstracta y casi carente de contenido (hay que hacer el bien y evitar el mal), o bien toda una antropología (tal es el esfuerzo que realiza Juan Pablo II, intentando así una relevante

interpretación de la encíclica *Humanae Vitae*[10]); otros, en fin, tienden a un naturalismo tan inconsistente desde el punto de vista intelectual que desvía la conciencia hacia el positivismo, como lo demuestra la siguiente expresión: «el lenguaje de la naturaleza es en sí mismo moral», lo cual se puede traducir también como: «respetar la biología es respetar a Dios mismo».

Estas fluctuaciones semánticas no implican necesariamente la inutilidad de una referencia a la naturaleza. Muestran que unos conceptos importantes deben poder encontrar una interpretación análoga en otros sistemas de pensamiento. Acreditan, pues, la tesis de quienes sostienen que esa referencia se puede expresar de otro modo y de forma más inteligible para las mentes contemporáneas. Si con esa referencia se quiere significar, como mínimo, que no toda acción humana es moralmente legítima, que es preciso preguntarse si es realmente moral (en lo cual no estaríamos lejos de las perspectivas de Aristóteles cuando se refiere a una naturaleza), entonces son posibles otras formulaciones. Quienes lo ponen en duda valoran en exceso una forma de razón y califican erróneamente de relativista, fenomenista y cerrada a una verdad moral imperativa cualquier otra concepción.

Llegamos así al debate abordado por Léo Strauss: ¿se cae fatalmente en el historicismo relativista al abandonar una razón ontológica? Este debate no es insignificante. Pero, a nuestro juicio, un pensamiento como el del P. Fessard, que desarrolla una teología que reconoce como de pleno derecho la historicidad al apoyarse en un riguroso análisis dialéctico, evita esos peligros tan temidos: aunque Fessard haya hecho un uso muy estricto de sus propias categorías, desaprovechando la posibilidad de una comprensión menos mecánica de las mismas, no se le puede acusar de relativismo o de falta de rigor. Al contrario, y G. Fessard lo ha demostrado con vigor, un pensamiento real-

10. Juan Pablo II comentó ampliamente esta encíclica durante sus audiencias generales. *La Documentation catholique,* n.° 1883, 4 de noviembre de 1984, col. 1010. Véase también su encíclica sobre la familia de 22 de noviembre de 1981.

mente histórico evita las trampas que muchos tomistas, apoyados sin embargo en una razón ontológica pretendidamente abierta a la verdad del ser, han ignorado tanto en su relación con el marxismo como en la vida social y política. Por otra parte, la resistencia a pensar la historicidad es especialmente extraña en una religión fundamentalmente histórica: las perspectivas (tan poco exploradas) abiertas por Fessard deberían ayudar a superar tal obstáculo[11]. Tampoco en este caso la solución reside en un alejamiento de la modernidad, sino en la recuperación meditada de sus modos de pensar. Sin ello, el cristiano que cree estar por encima del tiempo caerá en todas las trampas que éste le tienda.

Es un hecho que el miedo al pluralismo domina en la Iglesia, como si la afirmación de las diferencias preludiara la disolución. En realidad, la disgregación (o la lenta deserción) constituirá una amenaza si no se favorece ninguna comunicación entre las diversas posturas. Lo menos que cabe decir es que actualmente, en Francia al menos, el debate interno apenas existe, en primer lugar por razones coyunturales, puesto que para algunos todo debate supone un reto a la autoridad y una desobediencia; pero, más en el fondo, porque entre nosotros no existe la tradición del debate vivo, sino la de la polémica o la ignorancia mutua. Pero en una sociedad en la que el debate esté instituido, sólo tendrá credibilidad una Iglesia capaz de instaurarlo en su seno (como se puede constatar en Estados Unidos). Entrar en esta vía supone un riesgo, pero ¿no es también una condición para salir de la esterilidad? Los laicos pueden desempeñar en este campo, más que en ningún otro, un papel único en virtud de sus competencias profesionales... pero a condición de que se atrevan a tomar la palabra teniendo en cuenta su fe, y que lo hagan sin esclavizarse (demasiado) a los prejuicios de su entorno: que no sean más liberales en economía que los liberales, ni más amantes de la «defensa

11. El artículo de Giuseppe RUGGIERI, «Foi et Histoire», en *La réception de Vatican II, op. cit.*, p. 126-155, analiza las resistencias a una teología histórica.

nacional» que los militaristas, ni más «laicistas» que los laicos en materia de educación, como sucede con demasiada frecuencia.

En suma, ¿existen otras soluciones aparte del debate que une a las personas, aun cuando discrepen, para evitar el repliegue de cada uno en la blanda almohada de su propia ética?

Urgencia del testimonio moral

Pero el debate sólo tiene posibilidades de éxito, en cualquier campo, si se desarrolla a partir de la urgencia, a partir de una situación que requiere una respuesta a la altura de los desafíos planteados. So pena de caer en el academicismo o de incurrir en procesos indefinidos de intenciones, el debate debe desarrollarse asumiendo la responsabilidad efectiva del testimonio que es preciso dar para que los hombres vivan, y vivan mejor. Pero existen muchas posibilidades de que el avance del relativismo moral, el embotamiento intelectual producido por la tecnocracia y la amplitud sin precedentes de los desafíos planteados a la responsabilidad humana por las conquistas científicas, sobre todo en materia biológica, obliguen a los creyentes, y en general a todos cuantos tienen el sentido de un futuro razonable para la humanidad, a inventar los términos de un testimonio moral renovado dentro de la fidelidad a sus tradiciones. En un futuro próximo, la urgencia de la práctica puede llevar a los cristianos y a esos «hombres de buena voluntad» a marcar su especificidad entregándose a una lucha consciente contra las amenazas que suponen las inconsciencias y falsas audacias liberadoras. Especialmente, sin duda, en torno a esos dos grandes polos de toda existencia humana: el principio y el final de la vida.

En este terreno, los señuelos tecnocráticos y las ilusiones «liberadoras» se conjugan para trivializar el alcance de los actos, deformar la realidad despojándola de su peso de humanidad e idealizar lo inaceptable encubriéndolo con nombres halagüeños. El aborto, ya neutralizado en «interrupción del embarazo» y hasta en sigla abstracta, el IVE, se trivializa en un acto médico asumido financieramente por la seguridad social;

la invocación de una «donación» de esperma, de óvulo o de útero permite silenciar las tremendas cuestiones concernientes al deseo de tener descendencia, tanto por parte del donante como del receptor; el eslogan de «la mujer dueña de su cuerpo» cae en el simplismo de un individualismo alicorto, al olvidar que un cuerpo humano sólo tiene sentido (y vida) en un juego de relaciones. En el otro extremo de la vida, la actitud tecnocrática se muestra tan desprevenida ante el hecho de la muerte que sólo puede tratar de alejar esta eventualidad, o bien recurriendo a un encarnizamiento terapéutico que impide al moribundo asumir humanamente, en la medida de lo posible, sus últimos instantes, o bien recurriendo a la eutanasia activa en forma de inyección de «cócteles líticos» u otros medios. Mucho nos tememos que tenga que pasar algún tiempo para que las miserias humanas producto de estas prácticas delaten su carácter nocivo. Porque la conciencia moral necesita sentir y experimentar el mal para juzgarlo, y se echa mano de todos los recursos técnicos para disimular o demorar la percepción de los efectos de tales actos. Se dice, por ejemplo, que al enjuiciar la fecundación *in vitro* no se debe tener en cuenta al futuro niño, porque nada se sabe de él y es como si no existiera. Este ingenioso sofisma permite soslayar con elegancia una cuestión espinosa, seguir adelante y legar a las generaciones venideras los productos de nuestra inconsciencia. Entretanto, en este y en otros ámbitos (carrera armamentística, almacenamiento de residuos nucleares, explotación de recursos naturales), nuestra generación se refugia en la despreocupación a expensas del mañana, porque tiene suficientes medios para cegarse y dormitar en la inconsciencia.

Los que creen que la dignidad del hombre consiste también en su aptitud para «velar» tienen, evidentemente, una tarea que desempeñar. Una tarea de alerta más que de condena, de vigilancia más que de propuestas de inmediata aplicación. Porque, si la novedad misma de las cuestiones suscitadas no prohibe, sino todo lo contrario, denunciar los sofismas que anestesian la conciencia, obliga también a no emitir juicios sin un examen atento de lo que realmente sucede. También en este caso el debate es decisivo, porque sólo de la confrontación entre exigencias morales y posibilidades técnicas podrán surgir gradualmente unas regulaciones prácticas. De ahí la situación delicada, y en muchos aspectos trágica, de la conciencia moral: no debe dejar de alertar, aun sin estar segura de ser escuchada, y debe aceptar el debate técnico para informarse y poder formular un juicio adecuado. Pero este estudio requiere tiempo, porque no siempre se conoce de inmediato el alcance terapéutico, por ejemplo, de una innovación científica o técnica; exige, pues, una suspensión del juicio. Pero «temporizar» es también dejar hacer, aceptar lo irreversible en muchos casos, retrasar, en suma, de forma imprudente la reflexión moral sobre el estado real de las investigaciones y de las prácticas conocidas o clandestinas.

El ejemplo de la fecundación *in vitro* ilustra perfectamente estas vacilaciones. En Lille (Francia), pero también en Bélgica y en Holanda, algunas instituciones sanitarias católicas han aceptado la inseminación artificial con semen del cónyuge (IAC), no sin largos debates previos y profundas reflexiones sobre la moralidad de dicha operación, porque la conciencia católica está dividida en este punto. Y mientras la mayoría de los moralistas excluyen una fecundación con semen de un donante ajeno a la pareja (IAD), otros, movidos por razones terapéuticas serias (esterilidad tubárica, por ejemplo) dudan en excluirla cuando se trata de una pareja casada y estable. Ahora bien ¿no responde esta operación al deseo legítimo de tener hijos? ¿No servirá para estabilizar un hogar que corre el riesgo de deshacerse ante los repetidos fracasos en tener descendencia? Su carácter nocivo ¿procede íntegra o principalmente del aspecto técnico y artificial de la operación, que deshumanizaría la relación?

Tal es uno de los argumentos esgrimidos por la *Instrucción sobre el respeto a la vida humana y a la dignidad de la procreación,* publicada en febrero de 1987 por la Congregación para la Doctrina de la Fe, aunque este documento añade contradictoriamente en su Introducción que «esas intervenciones no han de ser rechazadas por el hecho de ser artificiales». Pero, mientras que esta objeción parece pertinente en el caso de un donante ajeno a la pareja, es inconsistente si la operación se inscribe en la continuidad de un proyecto de pareja y si se trata de insemi-

nación artificial, a no ser que se suponga que toda interferencia en el acto sexual introduce una separación que deteriora, como dice literalmente la *Instrucción,* «la perfección propia» de la procreación. Pero la separación que, a su manera, establece esta tesis entre el acto procreador y el proyecto que lo sustenta o la intención que lo anima, parece arbitraria e inconsecuente a muchos, que no pueden, por tanto, prestar un asentimiento leal a tal teoría. Se puede añadir, sin duda, que una operación puntual, en el caso de la fecundación *in vitro*, no es posible sin una serie de intervenciones inaceptables, por ejemplo en los óvulos fecundados, y sin abrir un portillo a la ampliación de este caso a todos los demás y, por lo tanto, fuera de una pareja constituida. La objeción se refuerza entonces con consideraciones que muestran cómo la aceptación de la fecundación *in vitro* en *este* caso propicia la generalización de una serie de prácticas peligrosas.

Sin embargo, a menos que desesperemos de la técnica considerándola incontrolable *a priori* (lo cual invalida la práctica efectiva en muchas esferas médicas) o tachando de eugenismo toda práctica de este tipo (efectuando el paso, típicamente ideológico, al caso-límite), habrá que admitir con la *Instrucción* misma que «el acto médico no se debe evaluar únicamente por su dimensión técnica, sino también y sobre todo en relación con su finalidad, que es el bien de las personas y su salud corporal y psíquica».

Sea cual fuere el resultado de este debate apasionado, es evidente la división de las conciencias, no tanto con respecto a los principios enunciados por la *Instrucción* (dignidad de la persona humana, respeto al embrión humano, valor de la pareja para la estructuración humana del niño) como con respecto a las consecuencias prácticas que de ellos se derivan. No cabe duda de que este tema aporta un amplio material para la reflexión, y que es mucho lo que, socialmente, está en juego. Lejos de hallarse solos en este terreno, como prefieren creer «los profetas de calamidades», los católicos encontrarán en el debate muchos puntos de contacto con otras personas, como han puesto de manifiesto las recientes consideraciones del Comité Nacional de Etica relativas a la naturaleza del embrión o

al rechazo de la experimentación con fines no terapéuticos. Aquí, como siempre, el debate ético encontrará su impulso, sin duda, en unos principios bien conocidos, pero sobre todo en una sensibilidad iluminada por la fe y la vigilancia ética. Dicha sensibilidad manifiesta y manifestará su riqueza si acarrea unos comportamientos creativos en el modo de asumir la técnica sin esclavizarse a ella. Si la reflexión teórica es indispensable en estos ámbitos, la creatividad de los creyentes y de las «personas de buena voluntad» será decisiva para descubrir las vías concretas que llevan a respetar al ser humano y para desechar la fascinación por la tecnocracia, tanto para atribuírsela al demonio como para exaltarla a todo trance.

Cabe pensar, pues, que a partir de esta sensibilidad concreta y a través de una conciencia cada vez más viva de los abusos sociales que nuestras posibilidades técnicas provocan, así como de las esperanzas que suscitan, se reconstruirá gradualmente algo parecido a un *ethos* cristiano. Ante el dinero y determinadas prácticas financieras, ante el ejercicio del poder y lo que éste supone a veces de engaño y de huida de responsabilidades so pretexto de tecnicidad o de mascarada propagandística, ante la relación entre hombre y mujer o el sentido del deseo humano (de los hijos, del otro), es muy probable que los creyentes vuelvan a descubrir con más fuerza la necesidad de marcar las diferencias. Si nuestras sociedades se dejan ganar gradualmente por la disolución de las relaciones humanas y dominar por la conjunción de las facilidades técnicas y el individualismo, es lógico que los cristianos recuperen una práctica de disensión frente a los usos corrientes. En este ámbito no se pueden dictar normas, so pena de perder toda plausibilidad. Pero, una vez superadas las tentaciones de crispación identitaria, los creyentes, sin agresividad ni falsa superioridad, pueden llegar a marcar cada vez con mayor nitidez su inconformismo. Nadie podrá extrañarse de que su diferencia se manifieste precisamente en las relaciones fundamentales entre el hombre y la mujer (sexualidad), el hombre y el hombre (ejercicio del poder) y el hombre y la naturaleza (economía, dinero, uso de las ciencias y las técnicas), que presiden su concepción de la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios.

La universalidad, ¿un peligro para la unidad?

Nuestras reflexiones se han centrado, naturalmente, en la situación de la Iglesia en los países de Occidente y, muy concretamente, en Francia. Pero supondría un grave desconocimiento de la realidad olvidar el puesto que ocupan, y ocuparán aún más mañana, dentro de la comunión católica, las Iglesias de otros continentes. Si la preparación y la problemática de los textos del Concilio Vaticano II recibieron la impronta de los expertos y los obispos occidentales (sobre todo europeos), una vez finalizado el mismo, poco a poco se fue haciendo sentir el peso de las Iglesias locales no europeas, cuya función había sido teológicamente fundamentada por la Constitución *Lumen Gentium*. Ahora bien, este paisaje está experimentando un cambio radical que se traduce en numerosos signos: nombramientos (ya habituales, por otra parte) de obispos autóctonos; indigenización del clero; sustitución del vocabulario de «misión» por el de las Iglesias locales; afianzamiento de las estructuras y de la vida propia de estas Iglesias (liturgia, catequesis, diaconado); colaboración más estrecha entre ellas gracias a unas estructuras de encuentro (la más conocida es, sin duda, el CELAM en América Latina); aparición de pensamientos teológicos originales...: rasgos todos ellos que obligan a los europeos a modificar su imagen de una Iglesia cada vez más efectivamente universal.

Pero ¿se producirá esta transformación sin riesgo? ¿No se sacrificarán la comunión y la unidad, tan características del catolicismo, con esta entrada masiva de modos de orar, de pensar, de celebrar y de vivir que no son latinos ni occidentales? Muchos han visto ya en la elevación al papado de un eslavo el primer signo de extraversión de una latinidad tradicionalmente dominante. Pero ¿contribuye el papa Juan Pablo II a esta inculturación del cristianismo o, como piensan muchos partidarios del retorno identitario, significa la reafirmación de una primacía papal intransigente? Ahora bien, el proceso de inculturización, del que la Iglesia saldrá enriquecida o dividida, implica la relación ecuménica con las otras confesiones cristianas: ¿puede servir la acogida de la diversidad cultural para ir hacia una unidad no uniforme? Cuando el mundo internacional está experimentando una apertura similar, aun en medio de terribles convulsiones, ¿puede contribuir la Iglesia, a su modo, a este proceso?

Lo universal y la particularidad en eclesiología

Como nadie es dueño del futuro, no cabe descartar de antemano la eventualidad de graves escisiones (cismas o herejías). Puesto que la Iglesia las ha conocido a lo largo de su historia, no es improbable que tales rupturas se produzcan. Pero, sin ánimo de anticipar, querríamos mostrar que, contrariamente a lo que muchos piensan, la Iglesia posee los recursos teológicos y jurídicos capaces de hacer frente a su mundialización. Evidentemente, la causa está vista para sentencia si partimos de los tópicos habituales: la Iglesia es una monarquía, todo viene de arriba (el Vaticano), los obispos actúan como prefectos a las órdenes del papa, y las congregaciones religiosas desempeñan el papel de garantes transnacionales de las consignas de obediencia uniforme. El latín aseguraba (¡aseguraría!) a esta sociedad supranacional su propio idioma de comunicación; un católico se encontraría siempre como en su casa si se tuviera una misma celebración litúrgica en cualquier lugar del globo.

Es muy posible que ésta sea la imagen que el catolicismo da de sí mismo. Sin embargo, la estructura teológica de la Iglesia no se corresponde con ella, y en este punto, como en los demás, la *Gaudium et Spes* se ha limitado a retomar la gran tradición. La Iglesia, es preciso decirlo, no es una monarquía ni una democracia, porque su estructura no es equiparable en absoluto a los modelos políticos corrientes. Es comunión de Iglesias alrededor de una Iglesia, la de Roma, cuya primacía es reconocida en virtud del puesto que ocupó en el testimonio de fe al comienzo de la era cristiana. El papa es obispo de Roma, y en calidad de tal tiene una jurisdicción universal; pero no es comparable a un secretario general de la ONU (suponiendo que éste posea un poder real) o a un presidente de gobierno mundial (suponiendo que pueda existir uno en el futuro). El papa es elegido por los cardenales, que antaño eran romanos y cuyo origen se amplió con posterioridad, aunque hayan po-

seído siempre el título de una de las iglesias de Roma; dada la estrechez de esta base y precisamente para favorecer una mayor universalidad en la elección, se propuso después del Concilio ampliar este colegio, a fin de que la elección del papa la realizasen verdaderamente las diversas iglesias. Pablo VI se opuso, con razón, a esta fórmula, apoyada por muchos, sin embargo, como una prueba de universalidad; se podía temer, en efecto, que los papas así elegidos se convirtieran en presidentes-directores generales y quedaran en cierto modo por encima de la Iglesia, cuando el papa es en realidad uno de sus obispos: el Obispo de Roma.

Por su parte, la Iglesia local, cuya unidad está presidida por un obispo, tiene su vida propia y un poder de jurisdicción específico; es la Iglesia entera en su misma particularidad; por eso el obispo de esta Iglesia tiene una responsabilidad específica en su territorio (de ahí la reciente querella contra las conferencias episcopales, que tenían el peligro de asumir, con sus decisiones o su repercusión en la opinión, una responsabilidad no delegable), pero tiene también pleno derecho a llevar el peso de la Iglesia universal a través de los concilios y los sínodos, mediante una participación en las congregaciones romanas, mediante la ayuda a otras Iglesias en todo el mundo, etc. Tal es la colegialidad enraizada en la tradición de los apóstoles, responsables colectivamente de la evangelización. Los concilios o sínodos provinciales son una práctica muy venerable; en ellos, obispos de una misma región se consultaban, concertaban sus acciones y se ayudaban mutuamente; si la crítica de las conferencias tiene un sentido, debería ser el de impulsar la reviviscencia y el desarrollo de esos sínodos, en los que ningún obispo pierde su autoridad, pero donde se integran determinados servicios reconocidos por todos. Cabe añadir, además, que antiguamente el obispo era elegido por los miembros de su iglesia, y si hoy es nombrado por el papa, éste no lo hace sin consultas previas (que no deberían ser demasiado formales). Pero eso no los convierte en «vicarios de los Romanos Pontífices»[12].

12. Según la expresión rechazada por la *Lumen Gentium*, cap. III, §276. en *op. cit.*, 1, p. 84.

Esta rápida panorámica muestra, en suma, la complejidad de la estructura de la Iglesia. Ciertamente la historia ha aportado muchas transformaciones en su organización y seguirá aportándolas en el futuro. Ello sugiere la flexibilidad de dicha estructura y su capacidad de adaptación a las peculiaridades culturales. La uniformidad de la lengua o de la liturgia no es en modo alguno un valor en sí: lo que cuenta es que cada pueblo, dentro de su iglesia local, que es la Iglesia misma, pueda celebrar la gloria de Dios y de Cristo a partir de su propia riqueza y con su propia historia, porque este pueblo ha descubierto en la fe que su historia está incluida y asumida en la historia de la salvación, que culmina en Jesucristo. La agrupación de las naciones en la fe no consiste en abstraer de los pueblos particulares un pueblo uniforme, sino en hacer converger en la alabanza y en la vida del Espíritu el aporte humano y espiritual de cada uno de ellos. Al solicitar a cada pueblo que se abra a una universalidad que él no constituye por sí solo, la fe católica suprime en él el deseo de creerse autosuficiente, de considerarse la medida de todas las cosas. Al pedirle que dé gloria a Dios con arreglo a su propia cultura, no lo aliena en una cultura extraña en la que perdería sus raíces. Este doble movimiento de apertura a lo universal y de asunción de lo particular y, por lo tanto, de universalización de lo particular, anima al mismo tiempo la estructura jurídica y la vida profunda de la Iglesia, que es una única Iglesia en la particularidad de las iglesias locales: no es universal porque cubra el mundo con una red de agencias similares, sino porque, siguiendo la lógica de la Encarnación redentora, asume las particularidades y las abre a la historia de la salvación, que concierne a todas en su particularidad misma.

El papa contra sus aduladores

El hecho de que la Iglesia sea capaz de respetar teológica y jurídicamente la diversidad cultural de las «naciones» (evitando tanto el nacionalismo de las iglesias locales como la desculturación internacionalista) no significa que la aceptación de este universalismo sea sencilla. No siempre es fácil comprender el

significado de esta aceptación de las diversas culturas, y en este punto la perspectiva impuesta por el paso del tiempo es sin duda necesaria. La fecundación de una cultura por el cristianismo, como sucede con las personas, es lenta. La acogida del Espíritu de Cristo no revela de entrada todo su alcance, sino que va eliminando progresivamente visiones demasiado restrictivas, costumbres o maneras de actuar que, si en un primer momento se consideran legítimos, luego se revelan incompatibles con la fe o la caridad; abre a la vez a horizontes que no se habían percibido al principio, a una concepción del hombre, de la mujer, del niño y de la convivencia que subvierte imperceptiblemente la concepción tradicional. La valoración de la perspectiva que da el tiempo es fundamental para no crear contrasentidos en los efectos de la ley (lentos e imprevisibles) o para no profesar un celo peligrosamente iconoclasta: imponer a las poblaciones unos usos que le son extraños y, de ese modo, desculturizarlos creyendo cristianizarlos. Si la esclavitud no se abolió de la noche a la mañana en Occidente, ¿cómo creer que la poligamia, ligada a todo un sistema social, va a desaparecer con las conversiones? Corresponde a las propias iglesias afectadas dejar madurar en ellas, por obra del Espíritu, las vías por las que estas prácticas puedan desaparecer sin provocar trastornos brutales y nefastos y, de ese modo, sembrar la simiente de una civilización que invente sus rasgos propios.

Pero precisamente por esa necesidad de tomarse las cosas con calma, indispensable para la verdadera maduración, surgen crispaciones que cuestionan en la práctica lo que es incuestionable desde un punto de vista teológico. Porque no es posible emanciparse en un día de una centralización burocrática secular (aunque reciente), y también en este caso la búsqueda de una identidad firme, visible e indiscutible contrarresta el movimiento de aceptación de las diferencias dentro de la comunión. Bastó con que en 1985, antes del Sínodo Extraordinario, los obispos de Inglaterra y del País de Gales formularan algunas críticas (corteses, por lo demás) contra determinadas prácticas abusivas de la curia romana, para que alguien hablase inmediatamente de «cisma solapado»: «ya se sabe: con estos ingleses, insulares irreductibles, no puede uno estar seguro de nada...»

Esta reacción refleja delata un doble movimiento bastante profundo: por una parte, una exaltación del papa por encima de la Iglesia, y por otra, un complejo antiiglesia local. Se desarrolla primero una especie de papolatría que, apoyándose en el innegable prestigio de Juan Pablo II, carga las tintas en la exaltación del papa, contraponiéndolo al resto de la Iglesia. Según algunas afirmaciones que hemos podido leer, sólo él conserva en la Iglesia el vigor de la fe, manifiesta la vigilancia necesaria sobre el mundo moderno y tiene la audacia de evangelizar. Estas aseveraciones son tan excesivas e irrespetuosas para con la función y la persona del papa que nos parece adecuado citar uno de estos juicios como ejemplo típico de otros muchos. René Girard, que habitualmente revela más inteligencia, escribe en el número de *Autrement* ya citado, «la Scène catholique»: «La única diferencia (de Juan Pablo II con respecto a Juan XXIII y a Pablo VI) es que defiende la doctrina con una firmeza que ya no podía esperarse de ninguna institución tradicional, sobre todo una vez que la Iglesia romana, la última en preservar la suya, parecía haberla perdido. Indudablemente, una vez que él muera volverá a emprenderse la "marcha hacia adelante", y el catolicismo acabará disolviéndose, como un terrón de azúcar, en la almibarada modernidad» (p. 185). Este texto, típico de un polemista decepcionado, refleja una extraña concepción de la doctrina, a la que considera perdida: la eclesiología que convierte al papa en el único garante y pilar de la Iglesia tiene poco que ver con la tradición teológica católica; y, sobre todo, esta posición, rayana en la herejía, demuestra una característica falta de fe en la Iglesia como comunidad asistida por el Espíritu. Evidentemente, si el asunto es tan humano que todo depende de la firmeza de uno solo, una vez muerto éste ya no hay a quien recurrir. Extraño pelagianismo eclesiológico. Estas concepciones tan poco católicas mueven a otros al paroxismo en la adulación del papa, «prohibiendo» cualquier discurso que no sea la apología incondicional. ¡Pobre del que no participe en esos excesos! Una postura tan poco tradicional que, como vemos en el texto de Girard, no es el papa como sucesor de Pedro quien garantiza la fe y la unidad en la Iglesia, sino *éste* y no los otros, Juan Pablo II y

no Juan XXIII o Pablo VI. Esta personalización es sintomática de las enfermedades de la «almibarada modernidad», en la que los individuos atomizados tienen más necesidad de unos líderes a los que admirar incondicionalmente que de una auténtica fe; y ello demuestra hasta qué punto el espíritu secularista afecta y perturba a los que creen formar cuerpo con la tradición. La exaltación desmedida de Juan Pablo II (y no del papado como tal) produce, evidentemente, una admiración que podríamos llamar selectiva: el compromiso del papa en favor de los derechos del hombre y su insistencia en un amor preferencial a los pobres son menos de recibo y no encajan en la panoplia del pequeño admirador incondicional. Se pudo comprobar esto durante el viaje de Juan Pablo II a Lyon en octubre de 1986: *Le Figaro* y *Le Figaro Magazine*, que recargan las tintas en su adulación al pontífice con el ánimo indudable de confundir a la iglesia local, censuraron, sin más, la homilía del papa sobre el respeto a los trabajadores inmigrados y los nuevos pobres. Hay que ser papistas, pero con condiciones.

Junto con esta adulación selectiva se producen también algunas desconfianzas hacia las iglesias locales. Habría que hablar aquí de un verdadero complejo romano antiiglesias locales. Complejo que, por otra parte, no padecen sólo determinados ambientes romanos. Un ejemplo de ello es la maledicencia desatada contra la Iglesia de Inglaterra y del País de Gales. *Le Figaro Magazine,* portavoz del anticatolicismo posconciliar, suele referirse en sus titulares a «los obispos franceses opuestos al papa»; lo cual, conociendo la fidelidad a Roma profesada por el episcopado francés, demuestra la falta de seriedad de semejante aseveración; la finalidad de la calumnia no es tanto ofrecer una información como denigrar a una Iglesia con cuya evolución no se está de acuerdo. Miente, miente, que algo queda. Se pueden citar otros casos, por ejemplo en Estados Unidos a propósito de las religiosas, donde ciertas desafortunadas intervenciones romanas se volvieron contra sus propios autores, o en Sudamérica (asunto Leonardo Boff, teologías de la liberación), que muestran que los impulsos del Concilio no han sido aceptados por quienes se sienten despojados de una parte de su poder de control. Se podrían citar, asimismo, los ataques de

que son objeto las conferencias episcopales acusadas de nacionalismo[13] o sospechosas de publicar textos usurpando una autoridad que no les pertenece.

Estas crispaciones no deben impresionar. Por una parte, el papa no lleva a cabo la pastoral que desean sus aduladores y, por otra, la curia romana participa más de lo que se dice de las perspectivas de una catolicidad verdaderamente universal. En primer lugar, Juan Pablo II no se identifica ni con el discurso ni con la práctica de aquellos que se apropian de su prestigio para su propia causa: aunque se conozcan sus preferencias por determinadas posturas conservadoras, aunque nombre a veces a obispos que se caracterizan por su tradicionalismo o su estrechez de miras, es también el papa de los derechos del hombre, y ello le acarrea acerbas críticas, e incluso la censura, como hemos visto, de aquellos círculos que le colocan, por otra parte, por encima de la Iglesia. En cuanto a su labor ecuménica, no deja de fomentar el diálogo y el acercamiento a aquellas Iglesias que, según las afirmaciones «fraternas» de Girard, habrían perdido su identidad doctrinal; y en relación con las iglesias ortodoxa y anglicana, determinados gestos reiterados y constantes declaraciones apenas dejan lugar a dudas sobre una voluntad pastoral que no parece dictada por una concepción restrictiva de la unidad; las palabras pronunciadas con motivo de la visita a la sinagoga de Roma no reflejan a un pontífice obsesionado por imponer a toda costa un catolicismo arrogante o indiferente a sus raíces judías. ¿Y cómo olvidar el encuentro histórico entre las religiones celebrado en Asís (octubre de 1986)?

Si consideramos los numerosos viajes del papa a casi todas las regiones del mundo (adonde los regímenes políticos se lo autorizan), no asistimos, en contra de los temores del algunos,

13. Así sucede con el libro de Hans Urs VON BALTHASAR, *L'Heure de l'Église,* Fayard 1986, p. 26, uno de los textos más desoladores que se pueden leer, por el desconocimiento que revela de la vida concreta de la Iglesia. La conferencia de los obispos alemanes (del Oeste) le sirve de pretexto para criticar a todas las demás, a las que identifica con la riqueza y complejidad administrativa de aquélla. A perro flaco todo son pulgas...

a la extensión de una influencia romana uniforme: por un lado, en efecto, la propia presencia del papa revela a todos la vitalidad de las iglesias locales, que con ocasión de estas visitas se movilizan, se expresan, toman conciencia de su originalidad y permiten descubrir aspectos desconocidos (los malaujara de la India, las tribus cristianas de Papuasia); es decir, se manifiestan a la Iglesia entera. Antes de esos viajes, ¿qué católicos europeos conocían la fuerte implantación de la Iglesia en Filipinas, su enorme crecimiento en Corea del Sur y su dinamismo, aunque minoritario (o precisamente por ello) en la India? Y por otro lado, la lectura de los discursos u homilías pronunciadas durante sus visitas demuestra la preocupación del papa por plantear a estas iglesias los problemas que las afectan y por invitarlas a movilizarse para resolverlos, y para que no lo hagan en la línea de lo universal. El papa, en lugar de imponer consignas uniformes, alienta lo que se está haciendo. Aunque le desagraden determinadas audacias litúrgicas, sus palabras apoyan los esfuerzos cada vez más avanzados de inculturación. En la misma Francia, antes de su primera visita (1980), algunos aduladores habían anunciado que Juan Pablo II fustigaría públicamente a la Iglesia de este país; pero al leer sus intervenciones[14] comprobamos que también aquí, como en otras partes, sin dejar de señalar determinadas deficiencias, exhortó a la Iglesia francesa a seguir en su línea y a buscar en ella una mayor disponibilidad al Espíritu. El viaje de 1986 es aún más característico en este sentido[15].

Así pues, lejos de colocarse por encima de la Iglesia, el pontífice actual ejerce su función de *primus inter pares;* confirma a sus hermanos en la fe, recordándoles que el Espíritu de Cristo les aguarda allí donde están. Anima a los episcopados locales a agruparse en estructuras amplias al estilo del CELAM,

14. Están recogidos en *La Documentation catholique,* n.° 1788, 15 de junio de 1980, col. 551-614.

15. El texto de los discursos de Juan Pablo II durante este viaje apostólico figura en *La Documentation catholique,* n.° 1927, 2 de noviembre de 1986, col. 933-1009.

y tal parece ser su deseo para Europa[16]; estas perspectivas anticipadoras preparan quizá el camino a la creación de patriarcados que descongestionen una administración central cada vez menos capacitada para responder rápidamente a las demandas y hagan justicia a la diversidad de la Iglesia.

Aunque provisional, la solución dada a las polémicas suscitadas en torno a las teologías de la liberación sudamericana que ofrece la *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación* (marzo de 1986)[17] muestra una evolución muy notable de las Congregaciones romanas. Las teologías de la liberación entran típicamente en el proceso de inculturación al que ya hemos hecho referencia; elaboradas lentamente y, por otra parte, de modo mucho menos monolítico de lo que se supone, estas teologías han querido atacar de frente los problemas de desigualdad económica y social, de represión política y militar que sufren varios países de Latinoamérica; han tratado de examinar esas situaciones a la luz de la fe cristiana para ayudar a unos pueblos, aplastados por ideologías opresivas, a encontrar en la substancia de su fe energía y esperanza para transformar la realidad. Está de más recordar aquí el contenido de dichas teologías, su evolución y las críticas de que han sido objeto. Pero es bien sabido, sobre todo en Europa, que a la Congregación para la Doctrina de la Fe en particular le inquietaba desde hacía algún tiempo la evolución y difusión de esta corriente de pensamiento (de la que se encuentran huellas en Filipinas y en la India). Aunque carecemos de espacio aquí para exponer el contenido de las críticas, es sabido que se expresaban de modo muy firme, hasta el punto de que la Instrucción publicada en 1984 fue interpretada como una condena; los textos preparatorios, escritos a título privado y publicados después por el car-

16. Carta a los presidentes de las Conferencias episcopales de Europa (2 de enero de 1986) en *La Documentation catholique,* n.° 1912, 16 de febrero de 1986, Col. 183-184, sobre todo los §5 y 6, donde el papa invita a reforzar el «Consejo de las Conferencias episcopales de Europa».

17. *La Documentation catholique,* n.° 1916, 20 de abril de 1986, col. 393-411.

denal prefecto de la Congregación, demuestran que la incompatibilidad inicial era profunda e incluso parecía insalvable. Pero se inició un proceso de aproximación en el que el mismo papa y diversas conferencias episcopales, sobre todo la de Brasil, influyeron decisivamente para lograr el acercamiento de los diferentes puntos de vista y una mejor comprensión de las posturas respectivas. Este proceso de diálogo culminó en la *Instrucción sobre la libertad cristiana,* tan distinta del primer texto en el tono (sereno y no polémico), en el contenido (una apología de la libertad en la línea del Concilio Vaticano II y no la repetición de posiciones preconciliares), en la argumentación (evitando condenar intenciones o presupuestos) y en el dinamismo (animar más que condenar), que algunos vieron en ella un drástico cambio de rumbo. Juicio excesivo, sin duda. La nueva orientación manifiesta, en todo caso, una relación no unilateral entre instancias romanas y responsables locales para tratar un cuestión envenenada por la polémica y cargada de consecuencias para la evolución de todo un continente. Ciertamente, una Instrucción no resuelve todas las ambigüedades ni da satisfacción a todos, pero sí ofrece, a su modo, unas directrices (sin duda temporales) satisfactorias para resolver un conflicto, precisamente mediante una sana apertura a lo universal.

En cualquier caso, Juan Pablo II se inclina hacia soluciones propicias a un enfoque universal que favorezca la comunión y no hacia la rigidez dogmática o la llamada al orden. En este sentido no se ajusta a la imagen que quieren imponer de él determinados ambientes y medios de comunicación contrarios a la renovación de la Iglesia. Pudimos verlo en 1984-1985, cuando se desató un gran escándalo ante el nuevo rostro adoptado por la Iglesia a raíz del Concilio Vaticano II; hubo incluso cardenales próximos al papa que aportaron su granito de arena al concierto de críticas y, por qué no decirlo, de calumnias contra «los» sacerdotes, «los» obispos y «los» teólogos. Se orquestó una campaña tendente a descalificar como malos católicos, mentes pervertidas por el mundo moderno y demoledores de la fe a aquellos que recordaban los beneficios del Concilio Vaticano II y defendían el honor pisoteado de tantos sacerdotes o catequistas. Se insinuó incluso que, haciendo eso,

estas «malas» personas atacaban directamente al papa. Pero, ante la sorpresa general y, según algunos, para contrarrestar esta ola de críticas malévolas, Juan Pablo II convocó (enero de 1985) un Sínodo Extraordinario; a diferencia de lo que se había hecho hasta entonces, proclamó inmediatamente después de la conclusión del Sínodo el documento final que reafirmaba las grandes opciones tomadas en el Concilio Vaticano II, ratificando por tanto el trabajo sinodal. Este episodio, que confirma *a posteriori* la lucidez de aquellos que no se habían dejado impresionar por la suspicacia de los «profetas de calamidades», puso fin a la maledicencia, aunque quizá por poco tiempo[18]. Y para que no hubiera lugar a dudas, Juan Pablo II reafirmó con fuerza que veía «en este concilio la continuación de la obra del Espíritu Santo» que «acompañó su trabajo (de los Padres conciliares) por un camino a menudo imprevisto, y este mismo Espíritu les confió también la aplicación del concilio»[19].

La Iglesia, sociedad pluricultural

Es evidente que el Espíritu se abre camino a través de contiendas a veces «humanas, demasiado humanas». No cabe duda de que, más que en otras épocas, la Iglesia se halla en el umbral de una nueva era, en la que ya no se identificará con un poder político (el famoso constantinismo) ni con una cultura determinada. El intento postridentino de uniformidad, con el predominio de un latín que no era lengua materna de nadie y había dejado de ser hacía mucho tiempo un lugar cultural creador, toca a su fin. Nacen y nacerán iglesias marcadas por su propia cultura, lengua y modo de pensar. La disgregación

18. El lector podrá encontrar una excelente síntesis de los debates suscitados por la preparación de este sínodo en Paul LADRIÈRE, «Le Catholicisme entre deux interprétations de Vatican II, le Synode extraordinaire de 1985», *Archives de Sciences sociales des religions,* 62/1.1986, p. 9-51.

19. Discurso a los participantes en el coloquio del Colegio francés de Roma (30 de mayo de 1986) en *La Documentation catholique,* n.º 1921, 6 de julio de 1984, col. 637-638.

siempre es posible y, desde una perspectiva humana, incluso probable; igualmente fuerte es la tentación de buscar a cualquier precio la unificación mediante una lengua única, como en Babel, en lugar de vivir su diversidad, como en Pentecostés. Pero justamente desde la perspectiva de la fe, la comunión entre las iglesias no se produce desde una lengua común, sino por el hecho de que cada cual reconoce haber sido captado en su propia cultura y en su propia lengua por el Verbo de Dios y que, en consecuencia, es elegido para formar un pueblo de hermanos. La unidad de la Iglesia no es producto de una federación de culturas nacionales que aceptan cooperar o entrar en una *Commonwealth* espiritual. Nace porque hay diversas culturas que se reconocen poseídas del mismo Espíritu, el de Cristo; Espíritu que las transforma y asume a todas (ya no se le pide al indio que abandone su «identidad» ni al africano que abandone su «africanidad», para entrar en la Iglesia). Al no consagrar ninguna cultura particular, sino asumiéndolas virtualmente todas, la Iglesia se constituye con arreglo a un modelo que ninguna otra agrupación humana puede tener: no es, en concreto, una sociedad política que deba garantizarse su propia existencia y su unidad frente a otras unidades políticas y culturales y que sea, por tanto, exclusivista por naturaleza. Por eso mismo, la Iglesia no se presenta como modelo para las otras sociedades, porque éstas no tienen posibilidad alguna de encontrar en sí mismas el principio que constituye la unidad eclesial (el Espíritu de Cristo, Verbo de Dios); además, si propusiera este modelo, la Iglesia rebajaría al nivel de la historicidad humana lo que acontece a nivel de la historicidad sobrenatural. Ahora bien, puesto que no es un modelo político, la Iglesia no aplasta la historicidad humana, sino que prefigura un reino en el cual Dios lo será todo en todos, donde lo Universal será la comunión de particularidades reconocidas y queridas como tales. En este sentido es una esperanza, capaz de ayudar al avance del mundo hacia una unidad que no sea nivelación y hacia una aceptación de las diferencias que no sea confusión babélica.

Estos principios deberían ayudar a encontrar una actitud justa, tanto en relación con el judaísmo como en relación con

las otras confesiones cristianas. El reconocimiento de sus raíces judías (en lo que los cristianos llaman Antiguo Testamento) evita al cristianismo fragmentarse en diversidades culturales, todas ellas igualmente portadoras de salvación: cada cultura se debe injertar en el único tronco, porque «la salvación viene de los judíos» y nadie puede procurársela por sí mismo ni encontrarla en los mitos, en su religión tradicional ni en sus costumbres ancestrales. Se trata de una conversión que es esencial al proceso de la fe cristiana, que despoja a cada «nación» y a cada individuo de su suficiencia y le abre a la acogida del don. La presencia del judaísmo es hoy el recordatorio permanente en la historia de esta estructura de salvación. Ningún cristiano puede olvidarlo sin poner en peligro su propia identidad. La relación con las otras confesiones cristianas aparece obstaculizada en determinados casos por delicados problemas doctrinales o disciplinarios. Las perspectivas antes expuestas ofrecen el marco para una comprensión de la unidad cristiana no «babélica», en la que no sea necesario que todos pronuncien las mismas palabras en la misma lengua con arreglo a una unificación forzada y asfixiante. Dado que la Iglesia católica constituye una comunión de iglesias en torno a la Iglesia de Roma, ¿sería vano esperar que se consolidara cada vez más una unidad por convergencia, en lugar de una unidad por uniformidad? Se han dado ya grandes pasos en esta dirección, pero es evidente que, a medida que se afirman las aproximaciones, renacen también los temores a ser absorbidos o ahogarse en un vago ecumenismo. Antes que obstáculos insalvables, estas dificultades constituyen tareas que hay que solventar y que coinciden con las de un mundo que busca su verdadera unidad. También aquí la Iglesia puede ayudar a mantener esa ambición.

Conclusión

No era nuestra intención examinar todos los retos a los que debe enfrentarse hoy el catolicismo. La lista podría ser larga: ¿cómo acoger las legítimas demandas de un individuo más consciente de sí mismo en una estructura dogmática y jerárquica? ¿Qué puesto responsable se puede otorgar a la mujer en una Iglesia donde las responsabilidades oficiales son exclusivas de los hombres? ¿Cómo trabajar por la unidad de los cristianos sin contribuir al relativismo imperante y sin perder las riquezas teológicas o espirituales de las diversas confesiones cristianas? ¿Cómo fomentar el deseo de creer ante el inmenso desafío de la indiferencia? Y en este terreno, ¿cómo emprender una labor común con las religiones no cristianas sin ingenuidad, sin timidez y sin eclecticismo?

Como tales preguntas, y muchas otras, afectan de lleno a la Iglesia, ésta no se presenta imperturbable y absolutamente segura de sí misma. Participa en el proceso del mundo y le atañen sus trastornos, sus esperanzas y sus utopías. Participa en todo ello, sobre todo, porque está en condiciones, en virtud

de sus orígenes y de su meta, de alimentar dicho proceso. Pero este proceso, hecho de enfrentamiento, debates y contradicciones, no tiene fin. Abre así una dinámica gracias a la cual el mundo despliega sus virtualidades y, a pesar de la tentación de resolver sus problemas afrontándolos, los resuelve suscitando otros. El proceso favorable al devenir del mundo se transfiguraría en búsqueda del consenso mínimo, en intentos de acuerdos fáciles, si no fuera constantemente alimentado por testigos que relanzan el debate descubriendo aspectos ignorados o desconocidos. En este sentido, las tradiciones morales y religiosas, lejos de haber alcanzado su fin, deben tener cabida en el debate moderno, de un modo quizá sin precedentes. Por eso es decisivo que no rehúyan el encuentro histórico y que, en lugar de replegarse en los falsos procesos o en la acritud, automarginándose, tomen conciencia de los signos del tiempo. Responder a este reto supondrá ciertamente muchas modificaciones por su parte; por ejemplo, renunciar a las falsas pretensiones de tener en todo la última palabra. Pero el reto, si se impone la modestia, hará comprender quizá que la fe no es un imperialismo, un blindaje protector de toda incertidumbre, una suficiencia intelectual, sino una pequeña luz, insistente, que muestra poco a poco su fuerza sin eliminar la noche que ilumina. De ese modo se recuperaría también cierta credibilidad entre quienes se asustan, con razón, de las certezas excesivas, encubridoras de tantos miedos y tantas fragilidades.

El debate al que convoca una sociedad moderna para que el hombre sea venerado tal como debe ser no tiene límites ni áreas reservadas. Por eso, la Iglesia y los cristianos deben mostrar al mismo tiempo en nombre de qué hablan (su fe en Jesucristo) y comprometerse en todas las cuestiones vitales. En este sentido, la Iglesia no se debe dejar encerrar, hoy menos que nunca, en lo religioso, como exigen algunos ultras que no han captado (o no desean comprender) la naturaleza de lo religioso-cristiano. Juan Pablo II, al comienzo de su pontificado y en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (marzo 1979), subrayaba la idea de que el hombre concreto con todos sus problemas «es la primera vía y la vía fundamental» (§14a). Así los creyentes, tanto en nombre de su responsabilidad social como de su

testimonio de fe, deben entrar en el debate sobre el futuro de la escuela, el sentido de una pedagogía adaptada, la vida de la empresa, el empleo del tiempo libre, la condición de la mujer, la situación de los inmigrados, el desarrollo económico, el modo de concebir la vida y la muerte y muchos otros temas. Animados por un sentido determinado del hombre, y quizá discrepando entre sí en muchos puntos, su aportación, unida a la de otras tradiciones, discutida o criticada por ellas, mantendrá el proceso democrático. No porque pretendan tener en todo la respuesta adecuada, sino porque creen poder ayudar a la sociedad a abrirse a una dosis mayor de verdad y de justicia. La tarea de una presencia cristiana así considerada es apasionante: mirándola de frente, estimula el valor y la inventiva, en lugar de fomentar miedos y cobardías. El futuro de la fe está ante nosotros.

Indudablemente, la participación en el debate supone saber marcar los límites y decir no. No a las idolatrías que hacen del individuo indiferenciado y de sus necesidades la norma última. No a las miopías de una generación incapaz de mirar más allá de sí misma y de su comodidad. Lo quiera o no, por otra parte, con su presencia misma o con su mensaje la Iglesia se opone a la autosuficiencia; quebranta, pues, el narcisismo de cualquiera que piense que basta con examinarse a sí mismo para conocerse. Habla de un Dios que no es un ídolo manipulable o apropiable ni una Alteridad pura protegida por su distancia infinita, sino un Dios Trinidad caracterizado por la gratuidad del diálogo. Anuncia un Mesías «al revés», según la expresión de M. Gauchet, manifestando que aquel que sirve manda, y que el servicio del más humilde es consagración al Altísimo. Proclama que el hombre viene de más lejos que él mismo y que va también más lejos de lo que cree; asegurándole que es un espíritu libre (que tiene un alma), contradice su secreto deseo de tenerse por inferior de lo que es y, sobre todo, de mantener a los demás en ese estado. Desde esta perspectiva, su mensaje espiritual choca con la multitud de materialistas que empeñan lo mejor de su inteligencia y el ardor de su alma en demostrar que el hombre carece de espíritu y de alma. Sin embargo, la Iglesia no aplasta al hombre bajo el peso de una vocación inadmisible, pues

muestra también que son los gestos más simples hacia los demás, y no necesariamente un heroísmo excepcional, los que resultan más elocuentes. Indica así que el menosprecio de uno solo de los más humildes conlleva lógicamente, por un desconocimiento desorientador, el menosprecio de todos los demás (lo cual tiene su relevancia ante los retos morales de la época).

Esta postura contestataria en el proceso del mundo tiene que provocar forzosamente la contestación y la crítica de la Iglesia. Tampoco aquí les será fácil a muchos miembros de la Iglesia aceptar este estado de cosas, y de hecho no es fácil en ningún sentido. Pero la confirmación del testimonio de los testigos forma parte de todo proceso bien ordenado: habrá que habituarse a que las declaraciones de la Iglesia no sean aceptadas sin discusión, y resulta fecundo que sus palabras tengan que exhibir su derecho a ser escuchadas. En una sociedad moderna, en efecto, la Iglesia no puede ya pretender ser la voz única o privilegiada de la moral: habla en medio de otras voces que quizá pretendan ser también morales, y ha de situarse ante ellas mediante el enfrentamiento o la aclaración de los puntos de convergencia. En una sociedad en la que ninguna institución está legitimada *a priori,* a menos que «merezca» constantemente dicha legitimidad (como se puede apreciar en la política, pero ocurre también en la economía y en las ciencias), la Iglesia debe aceptar la necesidad de legitimar su palabra, sus hechos y sus gestos.

A esta primera oposición, que cabe calificar de sana y fecunda, se pueden añadir otras más difíciles: la secularización abre el espacio de la no adhesión a la fe, de la increencia, del ateísmo. Tales actitudes llegarán incluso a negar todo sentido al mensaje cristiano, reto que también puede ser benéfico si sirve para mostrar al creyente las dimensiones y los misterios de las libertades y no la lleva a la conclusión de que Dios está ausente allí donde no ve claramente sus huellas. Pero la Iglesia puede tener enemigos; el irenismo puede impedir ver las fuerzas que tratan de destruirla, socavarla y disolverla. Al cristiano le gusta creer que no tiene enemigos, pero esta visión lenificante de la realidad es errónea. Aunque no quiera condenar a nadie, debe reconocer hasta qué punto, por ejemplo, una cierta voluntad de exaltar a la Iglesia, sin perder la elegancia de la frase, intenta marginarla, alejarla del debate, desdeñándola *a priori.* A veces debe forzarse a participar en dicho debate, sobre todo tratándose de un país como Francia, donde el mundo cultural excluye institucionalmente el encuentro con el mundo de la fe (recuérdese el lugar que se concede a la teología o las ciencias religiosas en la universidad francesa y el margen otorgado a la Religión en la instrucción pública o en los manuales escolares). Esta estrategia de la marginación puede proceder de un deseo de aquellos (falsos) amigos de la religión de amordazar a la Iglesia y utilizarla, empeñados en que no se aleje de su elevada y venerable misión, esencialmente religiosa, para dedicar sus esfuerzos a los asuntos humanos. Un neoliberalismo radical (de palabra) fomenta hoy esta crítica: los ataques a los «compromisos» de la Iglesia, aunque ésta intente responder a su misión de justicia, se alternan con la exaltación de Juan Pablo II (los liberales deberían meditar sus críticas al liberalismo en la encíclica *Laborem exercens,* septiembre de 1981). Esa paradoja tuvo su precedente —y lo sigue teniendo en algunos países— cuando determinados marxistas-leninistas intentaron comprometerla en nombre de una mayor justicia (algo que difícilmente puede rehusar), sin dejar por ello de amordazarla.

Pero la fe cristiana encuentra una energía renovada cuando es rebatida, como siempre ha ocurrido a lo largo de su historia. El mayor peligro derivado de una sociedad secular sería que sólo produjera indiferencia. Al encontrarse con su otro, aunque sea hostil, al oír su crítica, descubre en sí misma virtualidades que estaban ocultas. Así nació el mundo moderno secularizado, no con la lógica de un desarrollo dialéctico e inmanente de las ideas religiosas cristianas, sino a través de un complejo juego de oposiciones: las que presentaba el cristianismo a las diversas formas de racionalismo y las que éste devolvía a la fe. Polémica que puede revestir diferentes formas, pero que no lleva camino de extinguirse. El mundo no toca a su fin, como tampoco el cristianismo. Quizá ambos hayan entrado en una nueva era en la que el cristianismo logre un éxito sin precedentes. Como la fe vive y se afirma en la confrontación con un «otro», hay que luchar contra la retracción de la Iglesia sobre sí misma y des-

confiar de las voces que la invitan a hallar su identidad por cuenta propia. Son las voces de la decadencia. Si los cristianos aprenden más bien a perderse... se encontrarán haciendo lo que están llamados a ser, es decir, ayudar al mundo a responder a su finalidad.

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

(Ultimos títulos publicados)

18. IGNACIO ELLACURIA
Conversión de la Iglesia al Reino de Dios.
Para anunciarlo y realizarlo en la historia ..... 304 págs.

19. JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS
La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología.
Antología comentada ..... 224 págs.

20. HARVEY COX
La religión en la ciudad secular.
Hacia una teología postmoderna ..... 256 págs.

21. LUIS MALDONADO
Introducción a la religiosidad popular ..... 232 págs.

22. JEAN-YVES CALVEZ
Fe y justicia.
La dimensión social de la evangelización ..... 248 págs.

23. JON SOBRINO
Liberación con espíritu.
Apuntes para una nueva espiritualidad ..... 224 págs.

24. JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA
Teología de la creación (2.ª ed.) ..... 280 págs.

25. X. ALEGRE / J.I. GLEZ. FAUS / F. MANRESA
J.O. TUÑI / R. DE SIVATTE / J. VIVES
El secuestro de la verdad.
Los hombres secuestran la verdad
con su injusticia (Rom 1,18) ..... 192 págs.